

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

El fin del humanismo en *La condición humana*

Autora: Anabella Di Pego

Pertenencia institucional: Conicet/UNLP (CieFI-FaHCE)

Introducción

Este trabajo emprende el estudio del posicionamiento arendtiano respecto del humanismo en su libro sobre la *vita activa*. Para comenzar esta tarea compleja, en esta ocasión, me detendré en su análisis del trabajo [*labor*] retomando la particularidad de que aunque en *The Human Condition* utiliza el concepto *body* en la edición alemana traducida y reescrita por la propia Arendt aparece la distinción entre *Körper* (cuerpo físico) y *Leib* (cuerpo vivido). A partir de esto, procuro mostrar la crítica que Arendt lleva a cabo de la concepción moderna del cuerpo y sus implicancias para los fenómenos modernos de la carencia de mundo [*Weltlosigkeit*] y de la pérdida del mundo [*Weltverlust*] que se encuentran a la base de la alienación del mundo [*Weltentfremdung*].

Breves consideraciones preliminares sobre el humanismo

En enero de 1956 cuando se encontraba en pleno trabajo en su libro sobre la *vita activa*, Hannah Arendt anota en su *Diario Filosófico* la siguiente afirmación: “La naturaleza humana está descubierta en el *animal laborans*; eso es el final del humanismo. Éste ha

alcanzado su fin” (2006, XXI, p. 541)¹. Aunque a lo largo de *La condición humana* sólo encontramos dos referencias puntuales al humanismo, trataré de mostrar que puede constituir una clave de lectura tanto de la época moderna [*modern age*] cuanto de las perspectivas del mundo contemporáneo [*modern world*]. Pero antes de avanzar en esta dirección, detengámonos brevemente en la anotación del diario, en donde resulta llamativo que Arendt utiliza la expresión “naturaleza humana” cuando es sabido que apenas comienza su libro se encarga de distinguir entre naturaleza humana y condición humana (1998, pp. 9-10) para delimitar el objeto de estudio de su obra y ratificar en el capítulo sobre la acción que la naturaleza humana “no existe” (1998, p. 193). En la utilización de este término encontramos cierta ironía y mirada crítica de la modernidad, que ha buscado apresar la naturaleza humana pero cuando esta se despliega resulta ser en la forma del *animal laborans* que es la negación de lo humano y de ahí que traiga consigo el fin del humanismo.

Precisamente las únicas dos menciones al humanismo en el libro aparecen en notas al pie, una en el capítulo sobre trabajo [*labor*] (1998, p. 127, nota al pie 75) y otra en el capítulo sobre obra [*work*] (1998, p. 148, nota al pie 12), ambas en referencia con el denominado “humanismo del trabajo” [*humanism of labor*]. Arendt es categórica al respecto, señalando que la automatización muestra el carácter absurdo de esta posición, puesto que si se tiene en consideración el sentido histórico de la palabra “humanismo” se aprecia que vincularla con el trabajo es una contradicción en sus términos². De manera que respecto de la naturaleza humana se produce en la época moderna una paradoja puesto que parece manifestarse en el *animal laborans* que significa el final de lo humano tal y como pretendidamente se restringía en el abordaje de la naturaleza humana. En lo sucesivo intentaré esclarecer el posicionamiento arendtiano respecto de la concepción moderna de lo humano en su configuración a través del trabajo. Es preciso distinguir el temprano imperio del *homo faber* y el posterior ascenso del *animal laborans*. El primero ha sido objeto extendido de análisis y de crítica, mostrándose el *homo faber* como amo y señor de la naturaleza, que reduciéndola mediante la violencia y la instrumentalización –y no sólo a la naturaleza sino también a los otros- adecua el

¹ Traducción modificada que reemplaza “naturaleza del hombre” por “naturaleza humana”.

² “Automation, after all, should at least have the advantage of demonstrating the absurdities of all “humanisms of labor” [Georges Friedman]; if the verbal and historical meaning of the word ‘humanism’ is at all taken into account, the very term “humanism of labor” is clearly a contradiction in terms” (1998, p. 148, nota al pie 12). Estas consideraciones retoman el análisis de la nota 75 del capítulo sobre trabajo en torno del humanismo del trabajo (1988, p. 127).

camino para la prosecución de sus fines. El desarrollo de la técnica vinculada con esta capacidad productiva del hombre conducirá a la alienación de la tierra hacia el universo. Por mi parte, me adentraré en el fenómeno complementario de la alienación del mundo [*Weltentfremdung*] que hunde sus raíces en la “carencia de mundo” [*Weltlosigkeit*] de la actividad del trabajo y en la “pérdida de mundo” [*Weltverlust*] del *animal laborans*. Si bien Arendt en el último capítulo de su libro indaga los orígenes filosóficos de esta alienación especialmente en la figura de Descartes, en el ascenso del trabajo reside la clave para comprender el fenómeno contemporáneo generalizado de la pérdida de mundo. Para ello me detendré en la concepción de lo humano que supone la actividad del trabajo.

El cuerpo [*Körper*] y lo corporal vivido [*das Leibliche*]

Dado la vastedad de esta tarea, me circunscribiré aquí a analizar estas problemáticas en el apartado 15 perteneciente al capítulo sobre trabajo. A partir del reconocido hecho de que Arendt misma reescribió la versión alemana de su libro y de que consta de al menos un tercio más de extensión que el original en inglés, procederé a analizar las dos ediciones. Esto resulta particularmente relevante en este apartado porque no sólo incorpora frases enteras que no se encuentran en la edición inglesa sino también porque mientras que en inglés utiliza el concepto “body” para referirse al cuerpo, en alemán retoma la distinción presente en la propia lengua haciendo referencia a “*Körper*” y también a “*das Leibliche*” (lo corporal), es decir, la distinción entre cuerpo en el sentido de cuerpo físico y cuerpo vivido que sin lugar a dudas tienen como trasfondo los análisis de Husserl especialmente en su segundo volumen de su libro *Ideas* (2005, pp. 183-202)³.

Pero antes de adentrarme en esta cuestión, permítanme remitirme al título del apartado que siguiendo el original en inglés es en castellano “La privacidad de la propiedad y la

³ Remitimos especialmente a la tercera sección titulada “La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo”. Esta obra inconclusa de Husserl recién fue publicada póstumamente en alemán en 1952 y la traducción castellana data de 1996. Sin embargo, Husserl trabajó en este segundo volumen de manera contemporánea a su libro *Ideas* –publicado en 1913– ocupándose del mismo entre 1912 hasta aproximadamente 1928 cuando lo abandonó –véase al respecto la introducción al libro de Marley Biemel (en Husserl, 2005, pp. 19-26). De manera que se abocó de manera constante aunque interrumpida durante 16 años a la escritura de *Ideas II*. Por esta razón, la formación de Heidegger se encuentra profusamente marcada por las reflexiones y problemáticas de esta obra e incluso *Ser y tiempo* puede ser concebido como la respuesta y el posicionamiento del discípulo frente a su maestro. Por eso, aunque no haya certeza de que Arendt cursó con Husserl, no caben dudas que conocía estas reflexiones husserlianas que constituían las bases que hicieron posible así como el marco de discusión de la fenomenología hermenéutica heideggeriana.

riqueza” (2001, p. 120)⁴, sin embargo en alemán el título podría traducirse como “La abolición de la propiedad «muerta» en favor de la apropiación «viva»” (2007, p. 129)⁵. Este último hace referencia a una aparente paradoja de la época moderna que parece haber establecido teóricamente la propiedad privada pero al mismo tiempo culmina en su abolición. La abolición del tipo de propiedad “muerta” o estanca podríamos decir, supone el avance de apropiación “viva”, entendida como un proceso que se inscribe en la lógica de la vida, resultando en consecuencia inacabado, siendo imposible ponerle fin. Esta apropiación implica cierta concepción de la vida, de la propiedad y del cuerpo como sustento de la misma. El análisis de Arendt da lugar así a una crítica y un desmantelamiento de esta concepción imperante en la época moderna.

Podemos reconocer dos reducciones modernas de lo corporal [*das Leibliche*] en el sentido de cuerpo vivido, por un lado, su reducción a un cuerpo físico [*Körper*] que ocupa un lugar en el espacio y es sujeto-objeto de las leyes de movimiento. En este sentido, cabe destacar que las veces que Arendt utiliza la noción de cuerpo vivido lo vincula con la capacidad de sentir placer y dolor, con una particular experiencia y con la posibilidad de ser afectado que es la base del funcionamiento de nuestros sentidos. En este apartado, Arendt no utiliza el sustantivo “*Leib*” sino el adjetivo sustantivizado “*das Leibliche*” –en dos ocasiones (2007, pp. 132-133)–, que podríamos verter como lo corporal vivido. En estas menciones, lo corporal aparece en relación con las afecciones de placer y dolor, el cuerpo vivido es un cuerpo sintiente, y cuando es atravesado por el dolor se vuelve sobre sí mismo, impidiendo el correcto funcionamiento de los sentidos. La ausencia de dolor se erige así en la condición corporal que posibilita ser afectado, poder percibir y tener por tanto experiencia del mundo [*Welterfahrung*].

Por otra parte, las “experiencias corporales vividas” (Arendt, 2007, p. 132)⁶ son reducidas a experiencias privadas “completamente independientes del mundo” (2007, p. 132)⁷. La época moderna concibe así que las experiencias corporales son lo más privado aquello que “no se puede poseer en común ni puede ser compartido con otros” (2007, p. 132). Por tanto, Arendt señala que si alguien quiere independizarse del mundo, debe sustentarse en la actividad del propio cuerpo y esto es precisamente lo que a su entender hizo acabadamente Locke. Así, procede a un “cercamiento de lo común” [*Entfriedung* (2007, p. 132); *enclosure* (1998, p. 111)] justificando la propiedad como apropiación

⁴ “The privacy of property and wealth” (1998, p. 109).

⁵ “Die Abschaffung des »toten« Eigentums zugunsten der »lebendigen« Aneignung“

⁶ “*die leiblichen Erfahrungen*”.

⁷ “von der Welt ganz unabhängig”.

mediante el trabajo de nuestro cuerpo. En este sentido, el cuerpo se vuelve la quintaesencia de toda propiedad “porque es la única cosa que no se puede compartir [...] nada es menos común y menos comunicable” que lo que ocurre en los confines de nuestro cuerpo, por eso puede erigirse en “el más seguro escudo contra la visibilidad y audibilidad del ámbito público” (1998, p. 97).

Junto con este “cercamiento de lo común” que termina tornándolo privado, cuando estamos sumidos en la actividad del cuerpo se produce un aislamiento del mundo, siendo el dolor aquello que nos arranca del mundo por completo. El dolor es la experiencia más radical de independencia del mundo y del fenómeno moderno de “carencia de mundo” [*Weltlosigkeit* (2007, p. 133); *worldlessness* (1998, p. 99)], más precisamente se trata en el caso del dolor de la “pérdida del mundo” [*Weltverlust* (2007, p. 134)]. Esta experiencia moderna del dolor que supone un cuerpo replegado sobre sí mismo y escindido del mundo, se encontraría a la base del fenómeno de la alienación del mundo. En la edición alemana, Arendt agrega la siguiente oración completa para cerrar uno de los párrafos en donde analiza la experiencia del dolor:

La vivencia del cuerpo [*Körpererlebnis*], que toda filosofía sensualista da por supuesto como una condición permanente [*Dauerzustand*], no es de ninguna manera algo sobreentendido como dado; es por el contrario sólo alcanzable a través de una en extremo aguda facultad de la imaginación [*Vorstellungs- und Einbildungskraft*]. (2007, p. 134)

En relación con la cita precedente, en primer lugar, es preciso destacar que Arendt se refiere a la vivencia [*Erlebnis*] del cuerpo, es decir, a la manera en que el cuerpo se siente y se percibe, advirtiendo que no es algo permanente, ni que pueda concebirse como dado, sino que es resultado de la facultad de la imaginación. Aunque aquí no podré detenerme en esto, quisiera señalar que Arendt retoma la concepción kantiana de la imaginación, y en particular, la interpretación de Heidegger al respecto⁸. La

⁸ En *Kant y el problema de la metafísica* [1929], Heidegger advierte que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación desempeña un papel fundamental en tanto que “es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento” (Heidegger, 1954, p. 114, § 26). La imaginación es la capacidad de representar en la intuición un objeto que no está presente, pero al mismo tiempo es la capacidad que permite sintetizar *a priori* la multiplicidad intuitiva que otorga realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento. De este modo, la imaginación permitiría que el entendimiento pueda aplicarse a la intuición sensible, es decir, la imaginación sería junto con la sensibilidad y el entendimiento una tercera “facultad fundamental” (Heidegger, 1954: 116-119, § 27) que al contener una base en común con cada una de ellas, obraría como mediadora permitiendo que el entendimiento pueda aplicarse a la intuición sensible. El libro de Heidegger sobre Kant se publica en 1929 cuando Arendt ya se encontraba

imaginación es una facultad que resulta fundamental para la tarea de juzgar y comprender. En este sentido, la imaginación como facultad con alcances cognoscitivos se encuentra a la base de la concepción moderna del cuerpo que la presenta como si fuese una evidencia empírica. La imaginación puede en determinados casos producir ilusiones que logran prescindir de la realidad pero esto sólo puede ocurrir a condición de que el mundo y quienes lo habitan “queden eliminados en tal medida que ni siquiera se les admita en calidad de espectadores del espectáculo de la propia decepción” (2001, p. 255; 2007, p. 299). Por lo tanto, el peligro no es la imaginación sino la pérdida de mundo, es decir, cuando la imaginación procede sustrayéndose de la pluralidad del espacio público.

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

En este punto, considero que las reflexiones de Arendt se fundan sobre dos tradiciones disímiles: los desarrollos de la fenomenología husserliana en torno al cuerpo y el abordaje de Wittgenstein sobre el dolor y la posibilidad de un lenguaje privado. Las resonancias de Husserl resultan manifiestas en relación con el cuerpo vivido y la percepción. Hay controversias respecto del año preciso de la estancia de Arendt en

finalizando su doctorado en Heidelberg, pero estas temáticas habían sido desarrolladas por Heidegger en su curso del semestre de invierno 1925-1926, y retomadas en el curso de 1927-1928 y en la conferencia de Davos en marzo-abril de 1929, en la que se produce la célebre disputa con Ernst Cassirer en torno de la interpretación de Kant. Arendt comenzó sus estudios con Heidegger en Marburgo en 1924, pero en el semestre de invierno de 1925-1926 aparentemente se fue a Friburgo a estudiar con Husserl y posteriormente a Heidelberg a estudiar con Jaspers. Por lo cual, no habría asistido a los seminarios de Heidegger sobre Kant, no obstante lo cual, es muy probable que haya tenido conocimiento de estos desarrollos porque seguía realizando su doctorado bajo la dirección de Heidegger y Jaspers, por lo que a pesar de estar en Heidelberg, mantenía un contacto regular con Heidegger.

Friburgo donde Husserl se desempeñaba como profesor⁹, y no se encuentra documentada su presencia en “la magna *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann [...] entre los alumnos matriculados con Husserl en ningún curso de los años 20” (Serrano de Haro, 2008, p. 300). Sin embargo, no caben dudas de que Arendt leyó a Husserl no sólo porque en su biblioteca personal se encuentra el volumen tercero de *Logische Untersuchungen* –titulado: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*– en la segunda edición de 1921 con anotaciones suyas en los márgenes¹⁰, sino también por la relevancia de las investigaciones fenomenológicas en ese entonces y en particular su carácter determinante para el desarrollo de *Ser y tiempo* de Heidegger¹¹. Asimismo, en lo que respecta al tratamiento del cuerpo y del dolor en Arendt considero necesario delimitar dos etapas. La primera remite al capítulo sobre trabajo de *La condición humana* en la que me concentro aquí, a lo que habría que sumarle sus menciones a Epicuro en el capítulo sobre la acción (2001, p. 255; 2007, p. 299) y en el apartado 43 titulado “La derrota del *homo faber* y el principio de felicidad” (2001, pp. 335-337; 2007, pp. 394-396). La segunda comienza hacia mediados de la década del sesenta y se plasma en la primera parte de *La vida del espíritu* dedicado al pensamiento. Merleau-Ponty constituye un influjo decisivo en esta segunda etapa, tal como puede apreciarse en el libro póstumo de Arendt. Así en su biblioteca personal, se encuentra *Phenomenology of Perception* con notas marginales en una edición de 1962 y *The Essential Writings of Merleau-Ponty* subrayado y con notas marginales de 1969 editado por Alden L. Fisher¹². Aunque no ha sido muy estudiado, en esta segunda etapa resulta asimismo determinante la lectura arendtiana de Wittgenstein no sólo en lo que respecta al lenguaje sino también al tópico del dolor y de las certezas sensibles. Así, más allá de las referencias críticas al *Tractatus logico-philosophicus* encontramos menciones a las *Investigaciones Filosóficas* en la parte sobre el pensamiento (2002, pp. 138n, 149n,

⁹ Serrano de Haro (2008) incluso pone en duda si efectivamente Arendt estuvo en Friburgo, pero luego descarta esta posibilidad tomando como evidencia que en la entrevista que Günther Gaus le realiza a Arendt en 1964 le dice: “Usted estudió en Marburgo, Heidelberg y Friburgo, teniendo por profesores a Heidegger, a Bultmann y a Jaspers” (Arendt, 2005, p. 25) y eso fue refrendado por Arendt aunque ninguno de los profesores mencionados desempeñaba sus tareas en Friburgo.

¹⁰ Según he consultado en el archivo de la biblioteca personal de Arendt en el Bard College: <http://library.bard.edu/search/Y?SEARCH=Arendt+marginalia+Husserl&b=arend&submit=Search>

¹¹ Véase al respecto la nota número 3. Asimismo, en la biblioteca personal de Arendt también se encuentra un volumen de 1922 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* aunque sólo contiene una inscripción de Reibury, quien le había regalado el libro. Remito a la biblioteca personal de Arendt en el Bard College: <http://library.bard.edu/search/?Yhusserl&b=arend&SORT=D/Yhusserl&b=arend&SORT=D&SUBKEY=husserl/1%2C5%2C5%2CB/frameset&FF=Yhusserl&b=arend&SORT=D&3%2C3%2C>

¹² También se encuentra el libro de Thomas Langan de 1966, *Merleau-Ponty Critique of Reason* con subrayados y anotaciones marginales.

150n) y en su biblioteca personal hay una edición de 1972 de *On Certainty* y *Philosophische Grammatik* de 1973 editado por Rush Rees.

Así como Arendt había incorporado *Sobre la certeza* a su biblioteca apenas dos años después de publicado por primera vez en alemán, es presumible que haya leído las *Investigaciones* luego de su publicación en 1953 cuando se encontraba escribiendo sobre la *vita activa*. En este sentido, me atrevo a sugerir que sus reflexiones sobre el cuerpo y el dolor en ese libro ya acusan la recepción Wittgenstein –que luego se profundizará en la segunda etapa con las reflexiones de sobre la certeza– a la vez que retoman los desarrollos de la fenomenología de Husserl. De esta manera, la frase ya referida de Arendt sólo presente en la edición en alemán respecto del cuerpo como lo dado, podría ser esclarecida teniendo en consideración el análisis del dolor y el argumento sobre el lenguaje privado (Wittgenstein, 1999, §§ 243-315). Aunque aquí sólo puedo esbozar las implicancias de la lectura de Wittgenstein, quiero destacar que lo que la tradición ha sobreentendido como lo más privado e intransferible, la experiencia del dolor, no podría ser ni siquiera identificada como tal sino en relación con ciertas reglas públicas. El dolor en lugar de ser como pretendía la filosofía relativo exclusivamente a quién lo experimenta y por la tanto la experiencia más independiente del mundo, se muestra en realidad como una experiencia producto no sólo de la mediación del lenguaje sino también del mundo compartido con otros.

Consideraciones finales

De este modo, en las reflexiones de Arendt sobre el cuerpo en *La condición humana*, puede apreciarse el influjo del enfoque husserliano del cuerpo, manifiesto en la utilización que Arendt hace de los conceptos de cuerpo [*Körper*] y cuerpo vivido [*Leib*], a la vez que parecen resonar los análisis de Wittgenstein sobre el dolor desplegados en su argumento del lenguaje privado. Retomando las consideraciones husserlianas sobre el cuerpo e incluso sobre su inmersión en el mundo de la vida, en tanto el cuerpo vivido es el punto de referencia de toda espacialidad y movimiento, la particularidad de Arendt reside en el estudio de las circunstancias históricas que conducen a lo largo de la época moderna a la carencia y a la pérdida del mundo (2007, p. 134)¹³. En la doble reducción del cuerpo a cuerpo físico, por un lado, y a experiencia privada carente de mundo, por

¹³ Los conceptos en alemán son respectivamente: *Weltlosigkeit* y *Weltverlust*. Así, el proceso moderno de pérdida de mundo vinculado al ascenso del trabajo [*labor*] parece conducir a la carencia de mundo propia de la época contemporánea signada por el triunfo del *animal laborans*.

otro, se encuentra los fundamentos de la erosión del mundo común. Sólo desmantelando la concepción dominante del cuerpo como objeto y de la experiencia del dolor como independiente del mundo es posible desandar esa pérdida del mundo. En este punto confluyen ambas tradiciones, permitiéndonos pensar el cuerpo vivido inmerso en el mundo y el carácter forzosamente compartido del modo en que se forja la experiencia del dolor y del propio cuerpo. La reconsideración del cuerpo vivido y del dolor constituye no sólo una crítica de la tradición filosófica sino también una vía para iluminar el fenómeno moderno de la carencia de mundo.

La época moderna implica una paulatina atrofia del cuerpo sintiente o cuerpo vivido por su reducción a objeto (de dominio, de consumo, de deseo) y también por su remisión a una dimensión privada-individual, no susceptible de ser compartida ni comunicada, que oblitera la inmersión del cuerpo en el mundo y en su pluralidad constitutiva. La apropiación privada de las cosas tomando como modelo la experiencia del cuerpo – reducido a cuerpo físico– supone un paulatino cercamiento del mundo compartido. Este proceso conduce a la pérdida del mundo y en este sentido, la alienación del mundo conlleva la erosión del mundo común. Así el arraigo terreno y el mundo compartido como condiciones básicas de la existencia humana están siendo socavadas por los fenómenos de la alienación de la tierra y del mundo. La condición humana como se configuró en la tradición occidental se está transformando y con ello la existencia humana se vuelve irreconocible. Esto es el fin del humanismo; un final presagiado en los abordajes modernos del cuerpo reducido a cuerpo físico y de las experiencias del dolor reducidas a una interioridad carente de mundo. En definitiva, con el triunfo del *animal laborans*, y de su experiencia del cuerpo-objeto, se exhiben los rasgos propios de la concepción moderna del hombre en el momento mismo en que esta sucumbe bajo su propio peso.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago.
- Arendt, H. (2001). *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. M. McCarthy (ed.). Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós.

- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. J. Kohn (ed.). Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raul Gabás. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2007). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Heidegger, M. (1954). *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. de Gred Ibscher Roth revisada por Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de Antonio Zirión. México: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano de Haro, A. (2008). Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. En *Revista Investigaciones Fenomenológicas*, 6, 299-308.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Madrid: Altaya.