

RESEÑAS

ARENDR, Hannah, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, traducción de Daniel Najmías, Editorial Lumen, Barcelona 2000, 411 pp.

Este libro es algo más que el relato de la vida de una mujer judía, Rahel Varnhagen (1771-1883), que fue también una ilustrada alemana del siglo XVIII. Es algo más que la construcción narrativa de una identidad. Ciertamente, la pretensión confesada de Arendt se reduce a «contar la vida de Rahel tal como ella misma habría podido contarla», pero su texto nos muestra mucho más: tanto la personalidad, las relaciones y las preocupaciones personales de Rahel, como los acontecimientos políticos y sociales más importantes de la época que le tocó vivir; y, además, la biografía se muestra a sí misma, pone al descubierto sus inquietudes, sus obsesiones, los problemas de fondo que ocuparán su pensamiento a lo largo de toda su vida.

Esta segunda obra de juventud fue escrita por Arendt después de *El concepto de amor en san Agustín* (1929) y antes de verse obligada a abandonar Alemania en 1933, pero en 1938 le añadió los dos últimos capítulos y no la editó hasta 1958, como ella misma cuenta en el prólogo. Su amiga Lotte Köhler la ayudó con las notas, la bibliografía y la selección de cartas y fragmentos inéditos de los diarios de Rahel, que acompañan a la biografía. El volumen se completa con una cronología, aunque la edición alemana, publicada con posterioridad a la versión inglesa, no incluye este apéndice. En 1974, apareció una segunda edición inglesa, que es la que ha servido de referencia para la traducción española.

La biografía escrita por Arendt se basa en la correspondencia inédita de Rahel y en los fragmentos de diarios y cartas publicados por su marido August Varnhagen. El señor Varnhagen corrigió, destruyó o modificó lo escrito por Rahel para adaptarlo a sus propios intereses y a la imagen convencional, aristocrática y poco judía que quería presentar de su esposa. Pero el retrato que Arendt hace de Rahel no se basa sólo en los documentos editados por el marido de ésta, sino que también

tiene en cuenta la correspondencia con Gentz, «reflejo de la falta de prejuicios de la época», y las cartas entre Pauline Wiesel y Rahel, «la fuente más fiable para reconstruir la vida de Rahel» después de su boda con Varnhagen.

Arendt reconoce haber escrito una biografía, pero su intención no era escribir un retrato psicológico de Rahel (pues toda psicología le parece producto de «una indiscreción que intenta descubrir los secretos ajenos»), ni quería tampoco escribir sobre la Rahel romántica y su culto a Goethe, ni pretendía escribir la historia de su salón ilustrado, ni hacer recuento de sus ideas sobre el mundo y los hombres, ni reconstruir el mundo de los judíos ilustrados de lengua alemana. Efectivamente, la obra no es una u otra de esas cosas, pero sí es el conjunto de todas ellas. Rahel aparece como la portavoz de los acontecimientos que ocurren a su alrededor: es, ante todo, su narradora crítica y autocrítica. Arendt le atribuye dos cualidades: sensibilidad y conciencia, derivadas de su vigilancia constante y de su capacidad de sufrimiento. Los acontecimientos, las personas y la literatura de la época son examinados en este libro desde el punto de vista de Rahel.

Nacida Rahel Levin en el Berlín de 1771, hija de un joyero judío adinerado pero inculto, su vida transcurrió sin preocupaciones mientras vivió su padre, pero al morir éste, cuando ella tenía 19 años, su vida se hizo más dura: carecía de dote, no era guapa ni culta. Arendt describe minuciosamente a Rahel y al mismo tiempo va describiendo los rasgos característicos de los judíos de su generación. Éstos no luchaban por la igualdad de derechos y la emancipación, tan sólo intentaban librarse de su condición de judíos, pues la vivían como una desgracia personal. También Rahel luchó contra el hecho de ser judía, y eso se transformó en una lucha contra sí misma, que la hacía sentir a veces *pariah*, a veces *parvenue* y siempre aislada.

Arendt analiza la situación de los judíos en la época ilustrada, desde Federico II hasta la invasión napoleónica de Prusia y los años posteriores a ella. Critica el intento de asimilación de los judíos y su ingenuidad al creer en la teoría ilustrada de la emancipación; considera que ese intento era un error, pues les impedía luchar por sus derechos civiles. En una entrevista concedida años más tarde a Gunter Gaus (*Revista de Occidente*, 220, septiembre 1999, p. 97), Arendt afirmará con rotundidad que «si a una la atacan como judía tiene que defenderse como judía, no como alemana, ni como ciudadana del mundo, ni como titular de los derechos humanos, ni nada por el estilo». Arendt desconfía de la razón ilustrada: la considera necesaria pero no suficiente; libera al individuo, pero el mundo sigue actuando lleno de prejuicios, y éstos sólo pueden modificarse mediante la lucha política, mediante la conquista de los derechos que les son negados a un determinado colectivo.

Rahel siempre sintió vergüenza de ser judía, lo vivió como un destino del que no podía liberarse. Arendt se lo reprocha a ella y también a todos sus amigos, que para salir del gueto intentaban asimilarse, primero a la sociedad noble y luego a la sociedad burguesa. Y este reproche lo formula desde su condición de hija de judíos asimilados. De hecho, uno de los ejes vertebradores de esta obra es el intento de Hannah Arendt por comprender qué significa ser una judía alemana (tal y como ha señalado Sheila Benhabib en su artículo «La paria y su sombra», en Fina Birulés (ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 97-115). En este libro, que se lee como una buena novela, se mezclan y confunden dos voces narrativas: la de la protagonista y la de su biógrafa. Se superponen las voces, se entrecruzan los tiempos, se combinan la reflexión y el relato, pero todo eso no hace que el texto se vuelva abstracto, farragoso y opresivo (como le han achacado algunas críticas feministas), sino que lo convierte en un tejido muy rico y variado.

En la descripción del carácter de Rahel (una mujer con «mucha interioridad pero poco dueña de su vida interior», curiosa, penetrante, indecisa, obsesionada por comprender y ser comprendida, «devoradora de aduladores», transparente y afectuosa

con los otros, amante de la paradoja y del lenguaje), Arendt manifiesta una profunda simpatía por ella, pero al mismo tiempo pone en evidencia la marginación y los límites sombríos que marcan su vida. La autora critica duramente la introspección a la que Rahel se entrega, porque piensa que «la introspección disuelve la situación real en un estado de ánimo» (como hace Rousseau en sus *Confesiones*) y pone a la propia subjetividad como único centro de interés. Arendt atribuye a la introspección romántica la pérdida del sentido de la realidad, al borrar las fronteras entre lo público y lo privado, lo compartido y lo íntimo. La tendencia a la exaltación de la subjetividad, propia de la filosofía moderna, fue llevada a la radicalidad por el romanticismo, y contra esa tendencia se rebela Arendt. El objetivo de su posterior filosofía política consistirá en afirmar la primacía de lo público o político, el ámbito de la acción y del discurso, frente a la exaltación moderna de lo privado, el ámbito doméstico de la labor (véase *La condición humana*).

Otro aspecto importante de la obra es el análisis de lo que significaron los salones de las mujeres judías ilustradas. La buhardilla berlinesa que Rahel tenía en la Jägerstrasse se convirtió en el lugar de encuentro de los amigos, donde se «habla de todo con todos». En los salones se manifiesta el valor de la conversación, que junto con la correspondencia serán las dos grandes artes de la época ilustrada: «Ser comprendida es la verdadera dicha de la conversación», dice Rahel. La conversación es una ocasión para objetivar la propia experiencia comunicándola al otro. Pero los salones eran también, como apunta Benhabib, el lugar en el que las mujeres podían aparecer en la vida pública, a pesar de estar excluidas del espacio político. Sin embargo, Arendt no tiene en cuenta esta dimensión semipública y semiprivada de los salones, y se limita a destacar la originalidad de Rahel frente a otras mujeres judías (Henriette Hertz, Dorothea Schlegel, etc.), que se casaron con hombres del gran mundo para olvidar su historia y asimilarse a una sociedad que les era hostil.

Finalmente, en esta obra se analizan la procedencia y el carácter de los amores de Rahel (Finkenstein, Urquijo y su marido Varnhagen) y de sus amigos (Gentz, Marwitz y Heine, entre otros), y a

través de ellos obtenemos un retrato de la nobleza y la burguesía alemanas de finales del XVIII. Arendt señala la importancia de la historia y de la fortuna en la construcción de la identidad personal, y reflexiona sobre la felicidad y la infelicidad, sobre la comunicación, sobre las figuras del *pariah* y del *parvenu*. El análisis de estas dos figuras es muy lúcido: el *parvenu* (advenedizo) es descrito como alguien incapaz de gratitud, como un individuo imposibilitado para interesarse por otra cosa que no sea su propia persona. Los *parvenus* son seres que «disimulan la verdad y reprimen toda pasión o la utilizan con la intención de ascender»; se consumen por cosas que ni siquiera desean, para acabar descubriendo que no deseaban lo que han llegado a ser. Para Arendt, August Varnhagen es la figura del advenedizo por excelencia. El *pariah* (paria) está sometido a la misma ley que el *parvenu*. Rahel es definida por Arendt como una necia, pues es «una *parvenue* que añora su existencia de paria». Frente al *parvenu*, el pa-

ria manifiesta otras cualidades: sensibilidad, compasión, comprensión instintiva, y a veces exceso de agradecimiento. Arendt hace una apología del paria: considera que es la figura moral por excelencia, porque experimenta de manera instintiva el respeto ante el rostro del otro y su dignidad humana. Rahel es definida por la filósofa no como una auténtica *parvenue*, sino como alguien que supo preservar sus cualidades de paria.

Este libro es digno de ser leído porque en él se descubre un fondo común entre la vida que se narra y la de la propia Arendt. Es una conversación en la distancia entre dos mujeres judías y alemanas, que viven en una sociedad hostil y que comparten el amor por el lenguaje, por la comunicación y por el mundo que son los otros. Es el relato de una vida, pero en él se revela también la necesidad de relatar para comunicar, para comprender, en una palabra, para hacer real el mundo.

Alicia Poza Sebastián

ARENDR, Hannah, *Tres escritos en tiempos de guerra*, traducción de Salvador Tintoré, introducción y coordinación de Anna Masó, Bellaterra, Barcelona, 2000, 105 pp.

Anna Masó ha reunido y presentado en este pequeño volumen tres artículos publicados por Hannah Arendt a lo largo de 1943. Ese año, los trenes centroeuropeos transportaban hombres, mujeres y niños a los campos de exterminio, mientras que la Segunda Guerra Mundial comenzaba a cambiar lentamente de signo tras los avances de las tropas angloamericanas.

Hannah Arendt huyó de Alemania a Francia en 1933, después de haber ayudado a muchos judíos a salir del país y tras una breve detención en comisaría. Mientras estuvo en París, colaboró con una organización judía para enviar niños a Palestina. En la capital francesa, conoció al que sería su marido, el obrero alemán Heinrich Blücher, exilado de Alemania no por ser judío sino por ser comunista. En 1941, tras la ocupación alemana de Francia, Arendt fue internada en un campo de tránsito, previo a la deportación, pero consiguió escapar junto con otras mujeres y po-

co después emigró a Estados Unidos con su marido y su madre.

Desde 1941, vivió en Nueva York, publicó numerosos artículos en revistas judío-americanas y defendió la necesidad de crear un ejército judío, que habría de unirse a las tropas aliadas para enfrentarse con éxito al nazismo. En los artículos de estos primeros años cuarenta, previos a la redacción de *Los orígenes del totalitarismo* (iniciada en 1945 y publicada en 1951), Arendt se dedicó a analizar con mirada crítica la situación histórica de los judíos y participó apasionadamente en el debate sobre la necesidad de contar con un Estado propio. Fue en esos tempranos artículos sobre la «cuestión judía» en donde Arendt comenzó a fraguar las ideas fundamentales de su pensamiento político, tal y como ha mostrado Richard Bernstein (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, 1996), y tal como ha corroborado

Cristina Sánchez en el artículo publicado en este mismo número de *Daímon*.

Lamentablemente, todavía no ha sido traducida al castellano la compilación de todos los escritos arendtianos sobre la «cuestión judía», llevada a cabo por Ron H. Feldman con el título *The Jew as a Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (Grove Press, Nueva York, 1978). Sólo unos pocos de esos escritos han sido traducidos en alguna revista o incluidos en alguna breve selección: es el caso de «Nosotros, los refugiados», publicado por *Archipiélago* (nº 30, otoño 1997, pp. 100-107, trad. de Carmen Corral), recogido por Marie Luise Knott en su compilación *Tiempos presentes* (traducción de Rosa Sala Carbó, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 9-22) y editado también por Anna Masó en el volumen que ahora reseñamos.

En este primer artículo, Arendt analiza con una gran perspicacia y una amarga ironía la nueva condición histórica de «refugiado» —a la que ella misma pertenece—, pone al descubierto su estrecha relación con el Estado-nación europeo y critica la docilidad con que muchos judíos se habían ido adaptando a ella.

El segundo artículo, «La historia de Argel y la derogación de la ley Crémieux», aborda la situación de los judíos franceses y argelinos antes y después de la «ley Crémieux», una ley por medio de la cual Francia cedía a las presiones antisemitas de

los colonos «pieds noirs» y privaba de la ciudadanía francesa a los judíos argelinos, revocando una ley anterior que había estado vigente durante setenta años.

Finalmente, el tercer artículo, «Retrato de un período», es una reseña de la autobiografía del escritor judío Stefan Zweig (1881-1942), publicada póstumamente con el título *El mundo de ayer* (1943). Aunque Arendt reconoce las dotes literarias de Zweig, le reprocha su apoliticismo y la auto-complacencia con que se dejó envolver por las mieles de la fama en el mundo irreal de la Viena de principios de siglo. Para Arendt, el destino de Zweig fue como el de tantos otros judíos ricos y cultos, que creyeron posible la asimilación a través del éxito en el campo de las artes y las letras, y que a partir de 1933 despertaron bruscamente a la realidad.

El interés de la breve selección llevada a cabo por Anna Masó, aparte de su evidente unidad temática, se encuentra en la larga y documentada introducción (pp. 7-51), por medio de la cual la editora va contextualizando históricamente cada uno de los tres artículos. El volumen concluye con un listado bibliográfico «para saber más» acerca de los temas tratados en los tres escritos de Arendt.

Antonio Campillo

ARENDR, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro, Encuentro, Madrid, 2001, 150 pp.

Sea bienvenida la publicación en castellano de la tesis doctoral de Hannah Arendt. Aunque en España se ha descubierto tardíamente el pensamiento de esta filósofa alemana, judía, paria y universal, hemos de celebrar que la valoración de su pensamiento político nos traiga, como por añadidura, la edición de su primera obra de filosofía.

Esta lectura filosófica —que no teológica— del pensamiento agustiniano fue publicada en 1929, en una colección dirigida por Karl Jaspers, maestro, director de tesis y amigo de Arendt, pero la autora la revisó en los años sesenta, con motivo de su tra-

ducción al inglés. Con esta revisión, el original alemán sufrió varias modificaciones. Es la edición inglesa la que ha servido de base a esta más que correcta traducción de Agustín Serrano de Haro. No obstante, en su breve presentación del texto, el traductor aclara que ha cotejado las dos versiones, y en algunos fragmentos se ha decidido por el original alemán en aras de la claridad.

El texto consta de una introducción y tres partes, iniciándose así la tendencia de Arendt a las diferenciaciones conceptuales tripartitas (en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*). La

primera parte lleva por título «El amor como anhelo. El futuro anticipado». La segunda, «Creador y criatura. El pasado recordado». Y la tercera, «Vida en sociedad». Esta estructura tripartita permite a la autora mostrar las complejidades y paradojas de la concepción agustiniana del amor.

En la primera parte, se analiza el amor en cuanto anhelo de algo que es deseado por sí mismo. Este anhelo puede manifestarse como deseo de lo perecedero, de lo que pertenece al mundo (*cupiditas*), o como deseo de lo eterno (*caritas*). Resulta difícil, dice Arendt, exponer de forma coherente el pensamiento agustiniano sobre este tema, porque en él se mezclan nociones de carácter estoico y neoplatónico con otras de origen cristiano, a pesar de que Agustín mantuvo inmodificados los conceptos formales a lo largo de toda su trayectoria intelectual. En principio, el orden del amor queda determinado desde el «futuro absoluto» (el «bien supremo»), al que se entrega la *caritas*. El «amor al mundo» (*amor mundi*) aparece así como secundario o derivativo. Nos encontramos aquí con la primera paradoja. A continuación, Arendt subraya la importancia de la temporalidad humana en el análisis agustiniano. El amor como deseo mira al futuro, pero éste puede ser efímero o eterno. En el «orden del amor» (*ordo amoris*) mundano, a las cosas y a las personas se las ama por sí mismas. En cambio, en el orden del «futuro anticipado», nada ha de amarse por sí mismo; por eso, la actitud apropiada hacia el mundo no ha de ser el «disfrute» (*frui*) sino el «uso» (*uti*). Finalmente, Agustín entiende que el amor al prójimo emana de una fuente enteramente distinta del apetito o deseo.

En la segunda parte, más rica y compleja, Arendt muestra ya algunas claves de lo que será su propio pensamiento. El horizonte de la experiencia humana, si se analiza la estructura del deseo, queda delimitado por el futuro. Ahora bien, el conocimiento de la vida feliz ha de darse en nosotros antes de toda experiencia, pues esto es lo que nos permite reconocerla si la experimentamos en el futuro. Para Agustín, el conocimiento de la vida feliz está depositado en la memoria, como tiempo recordado y recobrado, como sede de la conciencia. La búsqueda de esta vida feliz no consiste en un deseo anhelante del «bien supremo»

(preguntarse a dónde vamos) sino más bien en un recuerdo (preguntarse de dónde venimos). El futuro absoluto remite al pasado originario. El hecho decisivo y que define al hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la natalidad; en cambio, el hecho que define al hombre como ser desiderativo es la muerte o la mortalidad. El recuerdo de haber nacido y la gratitud por el don absoluto de la vida, según Arendt, es más importante en el pensamiento agustiniano que el deseo y la esperanza del «bien supremo», porque la anticipación del futuro conlleva el temor a la muerte, mientras que el recuerdo de lo vivido aquietta ese temor y en su lugar hace surgir el sentimiento de gratitud. El hombre, como criatura que nace al mundo, es capaz de actuar como iniciador, es capaz de comenzar la historia de la humanidad, porque puede conocer su origen. Para Arendt, estas reflexiones de Agustín sobre la natalidad humana y la relación creador-creatura provienen de la enseñanza judeocristiana y son más originales que las que giran en torno al deseo y el temor, procedentes de la tradición grecolatina. Arendt revisa los principales conceptos agustinianos (ser, tiempo, mundo y amor) desde la categoría de «inicio» (*initium*), implícita en el hecho de la natalidad. Lo que da unidad y totalidad a la existencia humana es la memoria del origen y no la expectativa del fin, es la gratitud por el nacimiento y no el temor ante la muerte, en contra de lo que creía Heidegger.

En la tercera y última parte, «Vida en sociedad» (*Vita socialis*), Arendt se pregunta si en el pensamiento de Agustín hay algún contexto de experiencia que otorgue al prójimo una relevancia específica, ausente en el análisis del amor como deseo. Rastrea los orígenes de la «comunidad de creyentes» y encuentra en ella dos rasgos: por un lado, es una sociedad que no descansa en una realidad dada previamente en el mundo; por otro lado, esta comunidad de fe que se realiza en el amor mutuo se dirige al hombre entero, en contraste con todas las comunidades mundanas que únicamente se sustentan en algún aspecto del ser humano. La fe deja al individuo en soledad «cara a Dios», y aunque todos crean lo mismo eso resulta irrelevante para cada individuo; la simple identidad del

Dios común no basta para generar una comunidad. Por eso, Arendt se pregunta: ¿cómo llega a convertirse la mera reunión de creyentes en una comunidad de fe que los hermana a todos? Y descubre que, junto a la fe como actitud individual, hay una interpretación de la fe vinculada a la facticidad de la historia, del pasado como tal. La muerte redentora de Cristo no redimió al individuo sino al mundo entero, entendido como el mundo hecho por el hombre; así es como la fe entra a formar parte de la historia humana.

La fe saca al hombre del mundo, de la *civitas terrena*, pero esta ciudad terrena no está arbitrariamente fundada y no puede disolverse de forma arbitraria, sino que se funda en un segundo hecho histórico, la descendencia común de Adán, que genera una igualdad porque todos los hombres comparten el mismo destino, la muerte. Ahora bien, para que el individuo conozca el auténtico significado de esta igualdad, ha de hacerse explícito que la muerte no es tanto un hecho natural cuanto una señal de pecado. La pregunta por el prójimo, por tanto, no pregunta por el significado mundano del prójimo sino por su ser delante de Dios. La descendencia común de todos los hombres es su igual participación en el pecado original. Sólo hay, pues, dos «ciudades», la que se basa en Cristo (la buena) y la que se basa en Adán (la mala), al igual que hay dos amores: el amor al mundo o a sí mismo y el amor a Dios.

La sociedad nacida de Adán se sustenta en el parentesco, y por tanto en la historicidad. En este sentido, debemos amar a los otros porque participamos de una naturaleza común. Ahora bien, ¿cómo puede obligar este amor a una criatura que se sabe dependiente de lo extramundano? Porque el prójimo nos recuerda y comparte con nosotros el mismo pasado de pecado. La igualdad del común parentesco adánico se sustituye por el hecho de ser igualmente pecadores ante Dios, un pecado originario del que Cristo nos redime. En resumen, el amor al prójimo tiene siempre en Agustín un carácter indirecto, y la convivencia se debilita al hacerse provisional.

Arendt concluye su estudio con una afirmación: Agustín plantea el problema del prójimo por partida doble y lo responde por partida doble. Primero, se pregunta por el hombre como individuo, y la respuesta apunta a Dios como su origen y destino. En segundo lugar, se pregunta por la génesis histórica de la humanidad y la respuesta conduce a Adán, el antepasado común. En el primer caso, «se concibe al hombre aisladamente; en el segundo caso, se lo concibe perteneciendo por generación al género humano» (p. 146). Arendt atribuye a Agustín esta «teoría del doble origen» y considera que la conexión entre ambos orígenes es la que da lugar a su doctrina del amor al prójimo.

El interés de esta obra temprana de Hannah Arendt se debe al hecho de que, tomando como interlocutor a Agustín de Hipona, la autora comienza a acuñar varios conceptos que serán centrales en su propio pensamiento: los conceptos de «natalidad» y de «inicio», la importancia del pasado, de la memoria y de la historia en la experiencia humana, y, por último, el *amor mundi*. Todos estos conceptos le permitirán alejarse del ser-para-la-muerte teorizado por su maestro Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927). Arendt construirá todo su pensamiento posterior en torno al ser-para-la-vida, pues el nacimiento, en cuanto paradigma del inicio, es la fuente de la acción, de la libertad, de la pluralidad y de la gratitud hacia el mundo. Esta afirmación del *amor mundi*, que recuerda al *amor fati* de Nietzsche, supone una verdadera inversión del agustinismo. Arendt invierte el agustinismo secularizándolo. Si el *amor mundi* suponía para Agustín el olvido de Dios y la fuente del pecado, para Arendt supondrá el fundamento de la condición humana y de la convivencia política. Agustín entendía la vida humana como un tránsito, como un intervalo entre el Ser del que procedemos y al que hemos de volver; Arendt, en cambio, afirma la pertenencia a la tierra, la contingencia de la existencia temporal y la convivencia con los otros como las condiciones constitutivas de la experiencia humana.

Alicia Poza Sebastián

ARENDRT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2001, 284 pp.

En 1968, Hannah Arendt reunió en un solo volumen once ensayos escritos y publicados a lo largo de doce años, en circunstancias muy diversas: la recepción del premio Lessing que le fue concedido por la ciudad de Hamburgo, las tres reseñas de otras tantas biografías sobre Rosa Luxemburg, el papa Juan XXIII y la escritora Isak Dinesen, la *Laudatio* a su maestro y amigo Jaspers tras concederle el Premio de la Paz del Gremio de Libreros Alemanes, la colaboración en un volumen colectivo de homenaje a Jaspers, las dos introducciones a sendas compilaciones de ensayos de Broch y de Benjamin, el artículo sobre Brecht y las necrológicas sobre sus amigos Gurian y Jarrell. Como es obvio, la razón principal que tuvo Arendt para reeditar conjuntamente estos once ensayos es que todos ellos se ocupaban de personas, de sus vidas, de sus acciones, de sus escritos, de su mundo, del tiempo histórico que les había tocado en suerte vivir. Todas estas personas fueron admiradas por la autora, y con algunas mantuvo una gran amistad. Aunque eran muy diferentes unas de otras y aunque casi todas ellas no se conocían entre sí, esta misma diversidad pone de manifiesto la amplitud del horizonte intelectual y sentimental de la propia Arendt.

Pero no es sólo el horizonte interior de Arendt el que las ha reunido en un espacio común, sino también el horizonte exterior de la época en la que todas ellas vivieron. Éste es el argumento central que la autora expone en su Prefacio. Excepto Lessing, que vivió en la segunda mitad del siglo XVIII, y del que Arendt se ocupa en su primer ensayo (el «ensayo introductorio», lo llama ella) «como si también fuera un coetáneo», las otras nueve personas «lo que comparten es la época en la que transcurrió su vida, el mundo durante la primera mitad del siglo XX». Sin embargo, Arendt se apresura a rechazar toda lectura en clave hegeliana: «Los que buscan representantes de una era, portavoces del *Zeitgeist*, exponentes de la Historia (con H mayúscula) buscarán aquí en vano».

La época en la que todas esas personas vivieron es caracterizada por Arendt como los «tiempos de oscuridad», una expresión tomada del

poema de Brecht «A la posteridad». Si lo propio del mundo humano es que ofrece un espacio común de aparición, de publicidad o de visibilidad, en el que pueden resplandecer las acciones y palabras de cada una de las criaturas singulares, los «tiempos de oscuridad» sobrevienen cuando esa luz del espacio público o político se desvanece, cuando es ensombrecida por la mentira, la «mala fe» (Sartre) y la «palabrería» (Heidegger). Y eso no ocurre sólo bajo los regímenes totalitarios, como creen los liberales autocomplacientes, sino también en lo que Arendt llama las «democracias de masas», sobre todo cuando éstas convierten la acción política en una operación de imagen y recurren (como ocurrió en Estados Unidos durante la guerra del Vietnam) a la mentira sistemática como una razón de Estado.

Para Hannah Arendt, el declive progresivo de la política —como participación activa de los ciudadanos en la configuración y en la renovación incesante del espacio público— es el gran drama de las sociedades occidentales durante el siglo XX. Como dice en su ensayo sobre Lessing, «el ámbito público ha perdido el poder de iluminar que originariamente formaba parte de su misma naturaleza». En tales condiciones, son cada vez más los individuos que, siguiendo la tendencia secular del liberalismo moderno, «se han retirado del mundo y sus obligaciones dentro de él». Y, con la retirada de cada individuo, «el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo que se pierde es este estar-entre específico y a menudo insustituible que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes». Es esta pérdida del mundo común la que Arendt designa con la expresión «tiempos de oscuridad».

Sin embargo, la «convicción» que llevó a Arendt a escribir estos once ensayos es «que incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y de conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las

circunstancias, y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra. Ojos tan acostumbrados a la oscuridad como los nuestros difícilmente serán capaces de distinguir si su luz fue la de una vela o la de un sol deslumbrante».

No me es posible reseñar aquí, uno por uno, los once ensayos arendtianos. Algunos son muy breves, como las notas necrológicas sobre Gurian y Jarrell, y otros son muy extensos, como los estudios introductorios sobre Broch y Benjamin, pero debo decir que todos ellos destilan lucidez, agudeza, coraje, gratitud, humanidad y belleza literaria. En mi opinión, es la obra más personal y más poética de cuantas escribió Hannah Arendt.

En 1971, durante los años finales del franquismo, la editorial Anagrama publicó una traducción parcial de esta obra, en la que sólo se recogían cuatro de los once ensayos, y que llevaba por título: *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Herman Broch, Rosa Luxemburg*. Obviamente, se trataba de los cuatro autores más cercanos a la tradición marxista, que era hegemónica en la izquierda española durante aquellos años. En 1990, una vez concluida la «guerra fría» y una vez asentada la democracia en España, la editorial Gedisa se propuso contribuir al redescubrimiento de Hannah Arendt en

nuestro país y publicó una segunda traducción a cargo de Claudia Ferrari, pero lamentablemente seguía siendo una traducción incompleta, pues en ella sólo se recogían siete de los once ensayos (a los cuatro ya citados, se añadieron los dedicados a Lessing y Dinesen, y uno de los dos dedicados a Jaspers), aunque esta vez con el título de la edición original: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Por fin, en 2001, la propia editorial se ha decidido a publicar la obra completa, incorporando los cuatro ensayos que faltaban (el dedicado al papa Juan XXIII, la *Laudatio* a Jaspers y los dos homenajes póstumos a sus amigos Waldemar Gurian y Randall Jarrell), traducidos en esta ocasión por Agustín Serrano de Haro.

La historia de esta traducción por fases es muy reveladora de lo que ha sucedido en España durante el último tercio del siglo XX, y sobre todo de las graves secuelas políticas y culturales que nos legó la larga dictadura de Franco: el nacionalcatolicismo tridentino de la derecha, el marxismo doctrinario de la izquierda y una anorexia cívica e intelectual generalizada, cuyas consecuencias todavía estamos padeciendo.

Antonio Campillo

ARENDR, Hannah, *La vida del espíritu*, traducción de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002, 475 pp.

En el marco de las célebres Gifford Lectures de la Universidad de Aberdeen (Escocia), Hannah Arendt pronunció dos series de conferencias, una sobre «El Pensamiento» (en 1973) y otra sobre «La Voluntad» (en 1974). Y volvió a impartirlas como un curso escolar en la New School For Social Research de Nueva York, durante 1974-1975 y en los últimos meses de 1975. El material utilizado para estas conferencias y cursos fue la base a partir de la cual comenzó a escribir *La vida del espíritu*. Pero esta obra debía constar de tres partes: el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio. Ya en 1970, en la New School for Social Research, Arendt había dictado un curso sobre la filosofía política de Kant, que estaba centrado en la *Crítica del Juicio*, y pen-

saba volver sobre este tema para redactar la tercera parte de su proyectada obra.

Pero, al atardecer del jueves 4 de diciembre de 1975, mientras conversaba con unos amigos, Hannah Arendt murió repentinamente. El sábado anterior, había terminado de redactar «La Voluntad». En su máquina de escribir, se encontró una hoja de papel en la que sólo estaban escritos el encabezamiento «El Juicio» y dos epígrafes. Por eso, fue su amiga y albacea literaria Mary McCarthy la que se ocupó de editar la obra inacabada. Y fue ella la que decidió incluir en su edición póstuma de 1978 un apéndice sobre «El Juicio», en el que se recogen algunos extractos del curso sobre Kant. Cuatro años más tarde, Ronald Beiner editó todos los materia-

les de este curso: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 (Paidós ha anunciado la traducción: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*).

Desde que Hannah Arendt publicara en 1951 *Los orígenes del totalitarismo*, fue conocida ante todo como una historiadora y filósofa de la política. Pero la publicación póstuma de *La vida del espíritu* y de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* la han revelado, además, como una de las grandes pensadoras del siglo XX.

En *La vida del espíritu*, no sólo pone al descubierto los fundamentos filosóficos de su pensamiento político, sino que lleva a cabo —siguiendo los pasos de Nietzsche y de Heidegger, aunque cuestionando al mismo tiempo el apoliticismo o antipoliticismo de éstos— una revisión crítica de las grandes «falacias metafísicas» que han prevalecido en la tradición del pensamiento filosófico occidental. Arendt cuestiona, ante todo, la jerarquía metafísica entre el Ser y el Aparecer, cuyo correlato antropológico es la jerarquía entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Es esta doble jerarquía la que ha llevado a los filósofos occidentales, desde Platón hasta el mismo Heidegger, a incurrir en un triple error: devaluar la actividad política (por estar vinculada a la pluralidad y a la incertidumbre), subordinarla a la actividad de conocimiento (filosófico, teológico o científico) y, como consecuencia de esto último, concebir la política bajo el modelo de la actividad instrumental, como un «arte» o una «técnica», esto es, como una relación de gobierno entre el que sabe y el que no sabe.

Ya en *La condición humana* (1958), cuya edición alemana apareció con el título *Vita activa* (1960), Arendt había cuestionado esta jerarquía. Pero entonces había tratado de desvelar las diferencias irreductibles entre los tres grandes ámbitos de la *vita activa*: la «labor», el «trabajo» y la «acción». Precisamente para mostrar —contra la vieja primacía del rey-filósofo, pero también contra la moderna primacía del *homo faber* y del *animal laborans*— que la «acción» (la esfera propiamente política) no podía ser confundida con —ni subordinado a— la esfera económica del «trabajo» y la esfera doméstica de la «labor». Análogamente, en *La vida del espíritu* pretende desvelar las diferencias

internas entre las tres grandes actividades mentales (el «pensamiento», la «voluntad» y el «juicio»), pero también pretende mostrar que estas actividades no derivan de —ni remiten a— un mundo suprafenoménico, sino que se originan en el mundo de las apariencias fenoménicas y se encuentran inseparablemente ligadas a las preocupaciones, conflictos e incertidumbres de la vida activa.

Así, el «pensamiento» es una puesta en suspenso del mundo de las apariencias, pero al mismo tiempo se alimenta de la memoria de ese mundo y se ejercita como un dos-en-uno, como un diálogo del alma consigo misma, esto es, como una interiorización de la pluralidad humana y como una búsqueda del acuerdo en el seno de esa conflictiva pluralidad. Para Arendt, el principio aristotélico de no contradicción y el imperativo moral kantiano tienen su raíz común en la doble exigencia socrática, a un tiempo lógica y ética: no estar en desacuerdo con uno mismo y no cometer injusticia con los demás.

Si el «pensamiento» se sitúa en el eterno presente —el *nunc stans* de los escolásticos o «la brecha entre el pasado y el futuro», expresión que Arendt toma de un fragmento de Kafka—, la «voluntad» nos remite siempre hacia el futuro. Para Arendt, la característica esencial de la voluntad es la libertad, pero ésta no debe ser entendida meramente como «libre albedrío», esto es, como la coacción ineludible a elegir entre dos o más alternativas previamente dadas, sino como el poder para «iniciar» algo nuevo en el mundo, haciendo aparecer una «novedad» que no estaba previamente dada o prefigurada y que, por tanto, no era en modo alguno previsible. El paradigma de esta libertad es la «natalidad», la venida al mundo de un nuevo ser humano: él mismo es un inicio, y con él se renueva la capacidad para comenzar una y otra vez la historia. Por eso, la «natalidad» es para Arendt una categoría política fundamental, es el nexo de unión entre política y ontología. En efecto, aceptar la existencia de esta facultad o capacidad de inicio significa reconocer la contingencia del mundo, significa que lo real no agota ni predetermina el campo de lo posible.

Arendt analiza el lugar de la voluntad en la historia del pensamiento occidental y llega a tres con-

clusiones. En primer lugar, la voluntad, aunque entrevista por Aristóteles y Epicteto, fue «descubierta» por los cristianos: ante todo, Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, si bien el gran defensor de la voluntad humana y de la contingencia del mundo fue Duns Escoto. En segundo lugar, Arendt denuncia la gran resistencia que han mostrado los filósofos, teólogos y científicos occidentales para aceptar este poder «innovador» de la voluntad, y su tendencia a adoptar una concepción determinista del mundo. Por último, frente a esta tendencia determinista de los «pensadores profesionales», Arendt reivindica la experiencia de los «hombres de acción», esto es, la tradición del pensamiento político, desde los antiguos griegos y romanos hasta los grandes inspiradores de las revoluciones modernas.

En cuanto al «juicio», Arendt considera que no está orientado al futuro, como la voluntad, ni instalado en el presente, como el pensamiento, sino vuelto hacia el pasado. En este sentido, se asemeja a la contemplación estética de la que habla Kant en la *Crítica del Juicio*. Además, la actividad de juzgar no consiste en subsumir el caso particular bajo categorías y criterios universales previamente dados, sino que exige considerar la singularidad irreductible de cada acontecimiento histórico. Para ello, sólo contamos con dos recursos: por un lado, apelar como referencia comparativa a ciertos acontecimientos «ejemplares» que, sin dejar de ser singulares, han adquirido el rango de modelos históricos memorables; por otro lado, tener en cuenta el punto de vista de los otros, esto es, adoptar una mentalidad «amplia», para distanciarnos de nuestra propia perspectiva y juzgar conforme al «sentido común». Mediante este doble recurso, el juicio

se convierte en «la más política» de las actividades mentales, puesto que constituye el puente entre el pensamiento y la voluntad, y, de modo más general, entre la vida contemplativa y la vida activa.

Como cuenta la propia Arendt al comienzo de *La vida del espíritu*, el caso Eichmann le enseñó que tanto el poder de los prejuicios como el triunfo de las ideologías totalitarias se fundan sobre la incapacidad de muchos seres humanos para pensar, querer y juzgar por sí mismos, sin la ayuda de clichés preestablecidos. Por eso, entre la vida activa y la vida contemplativa hay una relación de influencia recíproca: el totalitarismo ha demostrado que allí donde es destruido el ejercicio público de la libertad, acaba perdiéndose también la capacidad interior para pensar libremente; y, a la inversa, sólo tienen el coraje y la lucidez para pensar libremente quienes están dispuestos a exponer y confrontar sus opiniones en el espacio público.

En 1984, el Centro de Estudios Constitucionales editó una primera versión castellana de *La vida del espíritu*, realizada por Ricardo Montoro y Fernando Vallespín. Era una buena versión, y con ella se inició el redescubrimiento de Arendt en España. Pero no ha vuelto a ser reeditada desde entonces. Por eso, es de agradecer la nueva versión que ahora nos ofrecen Fina Birulés y Carmen Corral. La traducción es excelente y añade dos mejoras a la edición precedente: la inclusión de un índice de nombres y la adaptación de las notas bibliográficas a las correspondientes versiones castellanas, en todos los casos en que se dispone de ellas.

Antonio Campillo

ARENDRT, Hannah, *Tiempos presentes*, edición de Marie Luise Knott, traducción de Rosa Sala Carbó, Gedisa, Barcelona, 2002, 222 pp.

En 1986, Marie Luise Knott seleccionó siete artículos de Hannah Arendt dedicados a muy diversos temas y publicados en muy diversas fechas, les adjuntó unas anotaciones aclaratorias, un breve epílogo, una cronología y una bibliografía, y los editó en Alemania con el título *Zur Zeit. Politische Essays*.

En 1999, tras la caída del muro de Berlín y el creciente interés por el pensamiento arendtiano, el libro se reeditó con un segundo epílogo y una segunda versión del artículo «El "problema alemán"», que había aparecido en 1945 en un periódico de los exilados alemanes en Buenos Aires, y que difiere de la

versión aparecida ese mismo año en la *Partisan Review* de Nueva York. Esta reedición es la que ahora ha sido traducida al castellano por Rosa Sala Carbó y editada por Gedisa con el título *Tiempos presentes*.

A diferencia de otras importantes selecciones que se han venido realizando en los últimos años, como la de Ron H. Feldman, que recoge todos los artículos sobre la «cuestión judía» (*The Jew as a Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, Nueva York, 1978), o la de Jerome Kohn, que reúne distintos artículos y manuscritos inéditos de la primera época de Arendt (*Essays in Understanding, 1930-1945*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, 1994; la traducción castellana aparecerá próximamente en la editorial Caparrós), los textos seleccionados por Marie Luise Knott no responden a ninguna unidad temática ni cronológica. Como reconoce la propia editora, «lo que los une es la *intromisión en el tiempo* de Hannah Arendt» (p. 176). Son ejemplos del modo en que Arendt se enfrentaba a los problemas políticos de su propio tiempo: por un lado, revelan su firme y persistente disposición a intervenir en el espacio público, su voluntad de participar en la toma de decisiones colectivas; por otro lado, revelan su coraje para discurrir de la opinión dominante, para iluminar lo que los otros no habían visto, para pensar por sí misma y no dejarse llevar por los prejuicios de la mayoría.

La selección de la editora Knott sigue, no obstante, un doble criterio: en primer lugar, pretende ofrecer una muestra representativa de los diversos asuntos que preocuparon a Arendt a lo largo de su vida; por otro lado, pretende mostrar que esos asuntos —y el modo en que Arendt trató de abordarlos— siguen siendo relevantes para nosotros. Así ocurre, efectivamente, con el problema de los refugiados («Nosotros, los refugiados»), el destino de Alemania después de 1945 («El "problema alemán"» y «Visita a Alemania 1950»), las relaciones entre Europa y Estados Unidos («Europa y América»), las situaciones de discriminación étnica («Little Rock»), las potencialidades políticas de la desobediencia civil («Desobediencia civil») y la deriva imperialista de Estados Unidos («200 años de la revolución americana»).

Algunos de estos artículos ya se encontraban disponibles en castellano. Es el caso de «Desobedien-

cia civil», incluido por la propia Arendt en su recopilación *Crisis de la República* (trad. de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1973), y el de «Nosotros, los refugiados», publicado por la revista *Archipiélago* (nº 30, otoño 1997, pp. 100-107, trad. de Carmen Corral) e incluido por Anna Masó en su edición de *Tres escritos en tiempos de guerra* (trad. de Salvador Tintoré, Bellaterra, Barcelona, 2000). En cambio, los otros textos no habían sido traducidos todavía. Por eso, es de agradecer que Gedisa haya puesto a disposición de los lectores españoles esta recopilación, en la que Hannah Arendt se nos aparece como una pensadora crítica de su propio tiempo.

Hannah Arendt fue siempre una *outsider*: se ocupó de la «cuestión judía», del antisemitismo y del Estado de Israel, pero los judíos la rechazaron porque no pensaba como uno de los suyos; equiparó el totalitarismo nazi y el soviético, pero al mismo tiempo cuestionó la «democracia de masas», por lo que ni los marxistas ni los liberales la tuvieron en alta estima; criticó el Estado-nación europeo y elogió a los «padres fundadores» de la independencia americana, pero al mismo tiempo apoyó la creación de una Europa federal y no cesó de denunciar la deriva imperialista de Estados Unidos; denunció la discriminación política de los negros, pero consideró equivocado pretender imponer legalmente la igualdad social; defendió la democracia participativa y federalista de los nuevos movimientos civiles, pero rechazó con vehemencia la mística de la violencia revolucionaria...

Cuando el célebre erudito judío Gershom Scholem la acusó de no sentir «amor al pueblo judío», por la crónica que había hecho del juicio a Eichmann, ella le respondió: «Lo que le molesta es que mis argumentos y enfoques se diferencian de aquellos a los que usted está acostumbrado. En otras palabras, lo enojoso es que soy independiente. Lo que quiere decir, por un lado, que no pertenezco a ninguna organización y siempre hablo por mí misma, y, por otro lado, que tengo una gran confianza en el *pensar por sí mismo* de Lessing, al que no puede sustituir, según mi opinión, ninguna ideología, ninguna opinión pública, ni ninguna "convicción"».

Antonio Campillo

ARENDRT, Hannah y Mary McCARTHY, *Entre amigas. Correspondencia entre H.A. y M.M. (1949-1975)*, edición de Carol Brightman, traducción de Ana María Becció, Lumen, Barcelona, 1999, 460 pp.

Hannah Arendt (1906-1975) y Mary McCarthy (1912-1989) se conocieron en 1944, en un bar de Manhattan. Hannah era una judía alemana exiliada, con una sólida formación filosófica y una dolorosa experiencia política, que había llegado a Nueva York en 1941, que colaboraba en diversas revistas judío-americanas y que deslumbraba a quienes la conocían por su vitalidad, su lucidez y su humor escéptico; Mary era una norteamericana de ascendencia irlandesa que nació en Seattle, se quedó huérfana a los seis años, fue educada por tutores católicos, protestantes y judíos, y se había convertido ya en una mujer independiente, inquieta y enamoradiza, que repartía su tiempo entre la actividad política, la crítica literaria, la traducción y la creación narrativa. A pesar de las muchas diferencias entre la «europea» y la «norteamericana», muy pronto comenzó a desarrollarse entre ambas una relación de mutua atracción afectiva y de mutua incitación intelectual. Hannah comenzó a enamorarse de América y Mary comenzó a enamorarse de Europa (y del crítico italiano Nicola Chiaromonte, a quien conoció también en 1944).

Entre la filósofa europea que había emigrado a América y la escritora americana que acabaría emigrando a Europa, se inició una intensa amistad y un incesante diálogo que perduró hasta la muerte de Hannah Arendt en 1975. Hannah enviaba a Mary todos sus manuscritos inéditos, para que ella se los comentara y corrigiera. A menudo, discutían por el inglés germanizado de Hannah, o por el uso peculiar que ella hacía de una determinada palabra. Así, cuando utilizó la palabra *thoughtlessness* en su libro sobre Eichmann, para referirse a la «incapacidad para pensar» que caracterizaba a este funcionario nazi, Mary consideró que esa palabra era un «error», puesto que Eichmann no se distinguía por «tener un coeficiente intelectual bajo», sino por ser «profunda, egregiamente estúpido». Coincidiendo en este punto con Kant, Mary argumentó: «La estupidez no es un producto de una debilidad cerebral, sino de un corazón malvado. (...)

Si admites que [Eichmann] es malvado de corazón, le estás dejando cierta libertad, y eso nos permite condenarlo». Sin embargo, en *La vida del espíritu*, Hannah mantuvo su punto de vista: «No es cierto, la ausencia de pensamiento no es estupidez; la encontramos en gente muy inteligente; y la maldad de corazón no es la causa; es, probablemente, lo contrario, esta maldad proviene de la ausencia de pensamiento».

Tal y como dice la editora Carol Brightman en su introducción, la correspondencia entre Hannah y Mary es «una suerte de novela de amor epistolar», a través de la cual podemos seguir «la historia de una amistad apasionada que de entrada parecía totalmente improbable». A Mary le asombraba que el matrimonio entre Hannah y Heinrich pudiera mantenerse sólido y vivo a través de los años (a pesar de los escarceos amorosos de Heinrich y a pesar de la secreta lealtad de Hannah hacia Martin Heidegger, «el gran idilio de su vida»), y a Hannah le asombraba la facilidad con que Mary se enamoraba y se decepcionaba, se casaba y se divorciaba una y otra vez, cambiando sin cesar de marido, de país y de continente.

Pero, a pesar de ser tan diferentes la una de la otra, «estas conversaciones que Arendt y McCarthy mantenían entre sí a través de océanos y continentes les servían de tablas de salvación en medio de las tormentas de polémicas en las que se vieron involucradas. Formaban un partido de dos, buscaban en su amistad un refugio contra los otros partidos, cuyos fracasos habían marcado a su generación. Fueron éstos los comunistas y los anticomunistas (ni a unos ni a otros les hicieron caso), y también los partidos de progreso y control social encastrados en las ciencias del comportamiento, y los partidos del escarnio y de la duda endémicos en su propio campo de la izquierda mezquina». Y si fueron capaces de mantenerse unidas a través de tantas luchas partidarias, fue por la profunda lealtad y la sincera admiración que se profesaron la una a la otra. Parecían «dos colegialas tomadas del brazo en el recreo, que en voz ba-

ja se cuentan las historias que circulan acerca de sus compañeros (y compañeras)».

Hannah dedicó a Mary, «con amistad», su libro *Crisis de la República*, y la nombró su albacea literaria. Cuando Hannah Arendt murió en 1975, su amiga se dedicó a preparar durante tres años la edición de *La vida del espíritu*, que apareció en 1978. Mary McCarthy murió en 1989, pero un año antes había encargado a su amiga Carol Brightman que

reuniera y editara las cartas que Hannah y ella se habían intercambiado durante veintiséis años. Hemos de agradecer a la editorial Lumen y a la traductora Ana María Becciu que hayan puesto en manos de los lectores españoles esta correspondencia «entre amigas», que rebosa inteligencia, humor y ternura.

Antonio Campillo

ARENDRT, Hannah y Martin HEIDEGGER, *Correspondencia 1923-1975 y otros documentos de los legados*, edición de Ursula Ludz, traducción de Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 2000, 446 pp.

Hannah Arendt (1906-1975) y Martin Heidegger (1889-1976) se conocieron en noviembre de 1924. Ella era una muchacha judía de dieciocho años, nacida en Hannover y educada en Königsberg, que había llegado a la Universidad de Marburgo atraída por la fama que ya entonces habían adquirido las clases del joven profesor de Filosofía. Él había nacido en el pueblo de Messkirch, en el seno de una modesta familia católica, y desde pequeño fue destinado al sacerdocio, por lo que las instituciones eclesiásticas financiaron su formación e inició estudios de teología en la Universidad de Friburgo; pero, a partir de 1911, dejó la teología por la filosofía; en 1917 se casó con Elfride Petri, estudiante de economía y descendiente de militares prusianos de confesión protestante; en 1922, comenzó a ejercer como profesor en la Universidad de Marburgo y su mujer mandó construir para él una cabaña de madera en Todnauberg, cerca de Friburgo; cuando Hannah lo conoció, él tenía treinta y cinco años, era padre de dos hijos, estaba elaborando las ideas que publicaría en *El ser y el tiempo* (1927) y se había convertido en el discípulo predilecto de Husserl.

Poco después de conocerse, se inició entre ellos una intensa y compleja relación, a un tiempo afectiva e intelectual, que duraría más de cincuenta años. El 10 de febrero de 1925, Heidegger le escribió la primera carta; la última lleva fecha de 30 de julio de 1975. El 12 de agosto de 1975 se vieron por última vez, y el 4 de diciembre murió Han-

nah. Martin murió pocos meses después, el 26 de mayo de 1976. En 1982, en su excelente biografía sobre Arendt, Elisabeth Young-Bruehl hizo público lo que hasta entonces era sólo un rumor: la relación amorosa que había existido entre Hannah y Martin. Pero las cartas entre ambos todavía estaban bajo llave. La primera en acceder a ellas fue Elzbieta Ettinger, que obtuvo el permiso de Mary McCarthy, amiga y albacea de Arendt, para utilizarlas en su proyectada biografía, aunque finalmente esa biografía se convirtió en el relato de la relación sentimental entre los dos filósofos, publicado en 1995 y rodeado de una cierta polémica (véase *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, trad. de Daniel Najmías, Tusquets, Barcelona, 1996).

Finalmente, en 1998, Ursula Ludz consiguió reunir toda la correspondencia conservada, tanto en el legado de Arendt como en el de Heidegger, además de otros documentos afines: los poemas escritos por ambos; el manuscrito *Sombras*, que Hannah escribió para Martin en abril de 1925; un revelador retrato del «zorro Heidegger», escrito por Arendt en 1953, en su cuaderno de notas; y el discurso de homenaje pronunciado por ella el 26 de septiembre de 1969, con motivo del ochenta cumpleaños del «maestro» Heidegger. La edición está muy cuidada: incluye numerosas y prolijas notas; una colección de fotos, dibujos y autógrafos; un índice onomástico; y una relación bibliográfica de todas las obras citadas de Arendt y de Heidegger, así como de las biografías escritas sobre ambos y

de las otras correspondencias mantenidas tanto por Arendt (con su marido Heinrich Blücher, con su amigo Kurt Blumenfeld, con el escritor Hermann Broch, con su amigo y maestro Karl Jaspers, con su amiga Mary McCarthy) como por Heidegger (con su amiga Elisabeth Blochmann, con su amigo y colega Karl Jaspers).

Tal y como indica la editora Ursula Ludz: «Debemos a Hannah Arendt que las cartas y los otros documentos hayan sobrevivido. Fue ella quien guardó la mayoría de los textos que ahora salen a la luz pública y los puso a disposición de los archivos. No existe información sobre si deseaba o incluso imaginaba su publicación. Sea como fuere, fechó los poemas de Heidegger dedicados a ella y probablemente ella misma los copió. Estos poemas y los documentos epistolares eran tan importantes para ella que los conservó hasta el final en un lugar especial: en un cajón del secreter que tenía en su dormitorio». Según ha contado Hermann Heidegger, su padre y Hannah Arendt habían llegado a un acuerdo para destruir todos los documentos de carácter personal. Es de suponer que fue Heidegger quien forzó tal acuerdo, y de hecho no guardó las primeras cartas de Hannah. Ella, en cambio, se desvinculó de ese supuesto acuerdo y concedió una gran importancia a la preservación de todo lo vivido entre ambos. Esta diferente manera de actuar por parte del uno y de la otra, con respecto a la conservación y publicación de su mutuo intercambio epistolar, revela ya la profunda falta de reciprocidad que marcó su relación afectiva e intelectual, desde el primer hasta el último momento.

Esta relación, tal y como se observa a través de la correspondencia, puede dividirse en tres etapas. La primera se inicia en noviembre de 1924, tiene su momento de mayor intensidad en 1925, sufre una primera interrupción cuando ella se marcha de Marburgo a Heidelberg, para seguir sus estudios con Jaspers, y perdura de forma intermitente hasta finales de los años veinte; en 1928, él decide cortar la relación definitivamente por temor a que ponga en peligro su brillante carrera (estaba a punto de suceder a Husserl en la cátedra de Friburgo, y además había comenzado a coquetear con otra mujer: Elisabeth Bloch-

mann); en 1929, Hannah se casa con su primer marido, Günther Stern (que adoptará el pseudónimo literario de Günther Anders); en 1933, la distancia afectiva entre Martin y Hannah se acentúa por las diferencias políticas: él accede al rectorado y ella huye de Alemania.

Tras un silencio de casi veinte años, la segunda etapa se inicia en 1950, cuando ella toma la decisión de acudir a Friburgo. Se inicia entonces una reconciliación que perdura hasta 1955. La situación histórica y personal ha cambiado: Arendt está del lado de los ganadores, comienza a ser una autora reconocida y cuenta con el amor de su segundo marido, Heinrich Blücher, que la valora y la respeta profundamente, mientras que Heidegger está del lado de los perdedores, le ha sido retirada la *venia docendi*, se le acusa públicamente por su pasado nazi y sufre los terribles celos de su esposa Elfride, que ya conoce lo ocurrido entre su marido y la «judía» Hannah. De hecho, Martin y Elfride necesitan de Hannah para que ésta rehabilite al «maestro» ante los ojos del mundo, y ella no vacilará en promover la traducción y edición de sus obras en Estados Unidos. Pero él sigue sin valorarla como mujer y como filósofa, sigue tratándola como a la joven y fascinada discípula de los años veinte. En cuanto a Elfride, no puede dejar de ver a Hannah como a la ex-amante judía de su marido, es decir, como a una rival personal y política; y Martin no se atreve a contrariar a su mujer. Todo esto provoca tensiones entre Hannah y Martin. Entre 1955 y 1965, la correspondencia se interrumpe casi por completo. En cuanto a los encuentros, la pausa es aún mayor: no se vieron entre 1952 y 1967.

La tercera etapa transcurre en la última década de sus vidas. En 1966, Martin escribe a Hannah para felicitarla por su sesenta cumpleaños, y ella responde: «A quienes la primavera les yermó y rompió el corazón, el otoño lo cura». En estos últimos años, tienen lugar algunos encuentros entre los dos matrimonios. El intercambio epistolar es mucho más rico intelectualmente, aunque la receptividad de Arendt hacia la obra tardía de Heidegger no se ve correspondida por él en igual medida. En 1969, cuando Heidegger cumple ochenta años, ella le rinde homenaje en un famoso

discurso radiofónico, pero al mismo tiempo recuerda el pasado nazi de su maestro y lo pone en relación con el viaje a Siracusa de Platón, para cuestionar así de forma radical lo que ella llama la «deformación profesional» de los filósofos.

Esta edición de la correspondencia entre Arendt y Heidegger es una excelente ayuda para comprender hasta qué punto los encuentros y desencuentros afectivos entre ambos se fueron entrelazando con sus encuentros y desencuentros intelectuales y políticos. Ciertamente, la obra y la

vida de Hannah Arendt no pueden entenderse sin la difícil y larga lucha interior, por medio de la cual la joven discípula de origen judío tuvo la grandeza de reconocer su enorme deuda con el amado maestro alemán y guardar hacia él una sostenida actitud de agradecimiento y de lealtad, pero al mismo tiempo tuvo el coraje de afirmar frente a él su autonomía como mujer, su autoridad como filósofa y su apasionado *amor mundi*.

Antonio Campillo

BAUMAN, Zygmunt. *En busca de la política*, trad. de Mirta Rosenberg, FCE, Buenos Aires, 2001, 218 pp.

Zygmunt Bauman es un sociólogo polaco de origen judío. Antes de la caída del muro del Berlín, trabajó en la London School of Economics, y posteriormente fue nombrado profesor emérito de Sociología en las Universidades de Leeds y de Varsovia. En sus obras ha puesto de manifiesto una notable formación filosófica, una fina sensibilidad fenomenológica y una sabia capacidad de juicio, todo lo cual le ha permitido analizar con gran lucidez las nuevas formas de sociabilidad de la era posmoderna. Sin lugar a dudas, es uno de los más importantes sociólogos contemporáneos. Junto con Anthony Giddens, Ulrich Beck, Pierre Bourdieu, Manuel Castells y algunos otros, ha contribuido a la renovación de la teoría social.

Una de sus primeras obras fue *La cultura como praxis* (Paidós, Barcelona, 2002). En este libro, Bauman distingue la cultura como «concepto», como «estructura» y como «praxis». Pero su propuesta más novedosa consiste en considerar que la cultura es intrínsecamente ambivalente: es a la vez fuente de orden y de desorden, espacio de libre creatividad y marco de regulación normativa. Con ello, rechaza las viejas antinomias que han enfrentado al naturalismo y al culturalismo, y sobre todo cuestiona la concepción evolucionista de la modernización europea como un proceso unidireccional y teleológico que va de la naturaleza a la cultura y de la barbarie a la civilización.

Pero la obra que lo consagra como uno de los grandes críticos de las viejas teorías de la moder-

nización es *Modernidad y Holocausto* (Sequitur, Madrid, 1997). Este libro lo escribió una vez que su mujer, Janina, publicara el relato autobiográfico de su experiencia en el gueto judío y de su huida del nazismo. Bauman retoma y desarrolla el diagnóstico de Hannah Arendt, a la que cita repetidas veces: el exterminio de los judíos y, en general, el fenómeno totalitario no puede seguir siendo considerado un asunto exclusivo de judíos y alemanes, susceptible de ser instrumentalizado políticamente por unos y por otros, sino que nos obliga a problematizar todas nuestras categorías filosóficas, históricas y políticas. En especial, nos obliga a revisar nuestra concepción unidireccional y teleológica del proceso de modernización europea, puesto que el Holocausto es un producto característico de la Europa civilizada. La inhumanidad de los campos de exterminio no es un vestigio del estado de naturaleza, sino todo lo contrario: ha sido producida sistemáticamente mediante los complejos mecanismos burocráticos del Estado nacional moderno.

Bauman es también conocido por sus lúcidos análisis sobre la sociedad posmoderna y sobre el actual proceso de globalización de todas las relaciones sociales. Así, en *La globalización. Consecuencias humanas* (FCE, São Paulo, 1999), el autor describe el creciente proceso de dualización social entre los «turistas» y los «vagabundos», es decir, entre quienes gozan de recursos y de poder para desplazarse libremente por el mundo globali-

zados y quienes se encuentran con todo tipo de obstáculos y de fronteras para salir del cerco sin horizonte de su pequeña localidad. Este análisis crítico de la dualización posmoderna entre el «turista» y el «vagabundo» (que prolonga el análisis arendtiano de la dualización moderna entre el «advenedizo» y el «paria») lo desarrolla Bauman en otros muchos ensayos y artículos que ha venido publicando en los últimos años. En España, se han publicado recientemente dos compilaciones suyas: *La posmodernidad y sus descontentos* (Akal, Madrid, 2001) y *La sociedad individualizada* (Cátedra, Madrid, 2001), en las que aborda muy diversos temas: el consumismo y la pobreza, la identidad y la extrañeza, el arte y el sexo, la violencia y la muerte, la religión y la inmortalidad, la libertad y la inseguridad...

El libro del que ahora nos ocupamos, *En busca de la política*, no es una compilación sino una reflexión sistemática sobre la crisis de lo político en la sociedad posmoderna y globalizada. En este libro, una vez más, Bauman retoma la perspectiva arendtiana: la crisis de lo político es el resultado del creciente proceso de *privatización* de todos los asuntos públicos, acentuado en las últimas décadas por la expansión mundial del capitalismo neoliberal y por el debilitamiento del llamado Estado de

bienestar. Pero esta retirada a la privacidad, promovida por los «turistas» que tienen recursos para ello, deja inermes y desesperados a los «vagabundos» más pobres y débiles, y provoca como efecto *boomerang* la violenta cristalización de las identidades tribales, esto es, de unas comunidades étnicas y religiosas fuertemente cohesionadas y mutuamente excluyentes.

Para evitar esta fatal alternativa entre el neoliberalismo y el neocomunitarismo, Bauman retoma lo esencial de la propuesta arendtiana: hay que recuperar la concepción republicana y cosmopolita de la política, hay que reconstruir el espacio público como espacio de deliberación y de acuerdo, hay que considerar la libertad no como algo naturalmente dado sino como algo que ha de ser construido políticamente entre todos y para todos. Desde esta perspectiva republicana y cosmopolita, Bauman se suma a quienes defienden la instauración de una renta básica universal, porque considera que sin este mínimo colchón de seguridad personal los individuos más pobres y débiles no gozarán de la libertad imprescindible para actuar públicamente como verdaderos ciudadanos.

Antonio Campillo

BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann, Gedisa, Barcelona, 2000, 286 pp.

Debemos agradecer a Fina Birulés la gran labor que viene realizando en los últimos años, como estudiosa, traductora e introductora de la obra de Hannah Arendt en el mundo de habla hispana. En esta ocasión, se ha ocupado de reunir y presentar, «veinticinco años después» de la muerte de Arendt (1906-1975), doce textos de otros tantos autores, a través de los cuales podemos conocer la diversidad de lecturas e interpretaciones que ha suscitado el pensamiento arendtiano en el último cuarto del siglo XX. Entre esos doce autores hay un español (Salvador Giner), dos franceses (Françoise Collin y Claude Lefort), dos italianos (Laura Boella y Roberto Esposito), dos alemanes (Hans Jonas y Albrecht Wellmer) y cinco norteamericanos (Seyla

Benhabib, Richard Bernstein, Margaret Canovan, Martin Jay y Mary McCarthy). Algunos de ellos mantuvieron una larga amistad con la autora (Hans Jonas y Mary McCarthy) o siguieron alguno de sus cursos (Salvador Giner); en cuanto a los demás, se encuentran entre los mejores y más representativos especialistas en la obra de Hannah Arendt.

El volumen está dividido en tres secciones. La primera de ellas reúne «tres retratos personales» de Hannah Arendt: el texto hasta ahora inédito del sociólogo Salvador Giner, que en 1963 asistió a un curso de Arendt sobre «La Revolución», impartido en el Social Sciences Building de la Universidad de Chicago; el artículo «Actuar, conocer, pensar», publicado por el filósofo Hans Jonas en 1976, tras

la muerte de su amiga Hannah, a la que había conocido en los años universitarios de Marburgo, con la que se había disgustado a raíz del libro sobre Eichmann, y a la que había querido y admirado siempre como «una de las grandes mujeres de este siglo»; y la nota necrológica «Para decir adiós a Hannah (1906-1975)», publicada también en 1976 por la escritora Mary McCarthy, que fue amiga íntima de la filósofa, que mantuvo una larga correspondencia con ella, que se convirtió en su albacea testamentaria y que editó en 1978 su obra póstuma *La vida del espíritu*.

El resto de los artículos están agrupados en dos secciones, «La gramática de la acción» y «Cartografías del espíritu». La primera de ellas se inicia con un artículo publicado por la politóloga norteamericana Margaret Canovan en 1995: «Hannah Arendt como pensadora conservadora». Canovan publicó en 1974 una de las primeras monografías sobre Hannah Arendt, y volvió a escribir «una reinterpretación» en 1992. En este artículo de título provocador, la autora muestra que la originalidad del pensamiento político de Arendt consiste en su inseparable combinación de conservadurismo y radicalismo, una combinación que revela «su sentido de la tragedia» y que se encuentra en abierta oposición al progresismo prometeico de la cultura moderna.

La filósofa francesa Françoise Collin, pensadora feminista, directora de *Les Cahiers du Grif* (que en 1985 dedicó un número a Arendt), coeditora del volumen colectivo *Ontologie et politique: Hannah Arendt* (1989), autora de la monografía *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* (1999) y una de las más lúcidas intérpretes del pensamiento arendtiano, firma un artículo aparecido en el año 2000: «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano». Como indica el título del artículo, Collin se centra en la tesis doctoral de la joven Hannah (*El concepto de amor en san Agustín*), publicada en 1929, para mostrar el origen agustiniano de algunos de los motivos centrales de su pensamiento maduro: la natalidad, la narrativa, el *amor mundi*, etc.

El siguiente artículo pertenece a otra importante pensadora feminista, la norteamericana Seyla Benhabib, y está extraído de su monografía *El re-*

luctante modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger (Episteme, Valencia, 1996). El título también es muy descriptivo: «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt». Benhabib comienza señalando el recelo de Arendt hacia el feminismo, su sorprendente silencio sobre la discriminación de las mujeres, que constituye una gran laguna de su filosofía política y que contrasta con su elocuencia a la hora de combatir la discriminación de los judíos y denunciar el dilema al que se han visto históricamente sometidos: o «parias» o «advenedizos». Pero, al mismo tiempo, Benhabib trata de mostrar la gran utilidad que los análisis arendtianos tienen para el feminismo, y para ello se centra en la biografía que Arendt escribió sobre Rahel Varnhagen, una mujer judía que tuvo su propio salón y que a través de él trató de acceder al espacio público de los ilustrados alemanes, sin renunciar a su condición de mujer y de judía.

El cuarto artículo de la segunda sección del volumen, titulado «¿Polis o *comunitas*?», pertenece a Roberto Esposito, un notable filósofo italiano, gran conocedor de los pensadores «impolíticos», editor en 1987 de un volumen colectivo sobre Arendt (*La pluralità irrepresentabile*) y autor del libro *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Paidós, Barcelona, 1999). El artículo trata de subrayar las aportaciones de Arendt, pero también sus límites, a la hora de repensar la *comunitas* más allá de la *polis*: no como una unidad cerrada y segura, sino como una pluralidad abierta e incierta, que a un tiempo se reúne y se divide, esto es, que pone en común su propia falta de comunidad.

El último artículo de esta sección se titula «Hannah Arendt y la cuestión de lo político», y lo publicó en 1986 el filósofo francés Claude Lefort, uno de los más lúcidos teóricos de la política. El artículo es meramente expositivo, aunque concluye criticando a Arendt porque «ella no se interesa nunca por la democracia como tal, la democracia moderna. ¿Acaso sería porque se trata de una democracia representativa, y que la noción de representación le resulta extraña o incluso repugnante?». Sin embargo, objeta Lefort, si la democracia moderna es el principal antídoto contra el totalitarismo,

lo es porque al separar entre sí «el polo del poder, el polo de la ley y el polo del saber», acepta en su seno la pluralidad, la división y el conflicto, «manteniendo a distancia, como ningún otro régimen anterior lo había hecho, el fantasma de la sociedad orgánica» (p. 144).

La tercera sección se abre con un polémico artículo que el filósofo norteamericano Martin Jay publicó en 1978: «El existencialismo político de Hannah Arendt». Jay vincula a Arendt con su maestro Heidegger y con los «existencialistas políticos» de los años veinte (Schmitt, Jünger y Bäumler), que «prepararon el camino para el fascismo». Según la interpretación de Jay, la filósofa judía compartiría con estos autores el «decisionismo» y la «estetización de la política» (*la politique pour la politique*), errores en los que también habría incurrido Walter Benjamin. Además, Jay considera que la lectura arendtiana de Marx es completamente inadecuada e inhabilita a la filósofa para comprender las relaciones entre la política, la economía y la historia. En resumen, «la lectura de la condición humana en que se basa toda la obra de Arendt simplemente no convence» (p. 172). Este artículo abiertamente descalificatorio es un buen ejemplo del modo sumario (por no decir sumarísimo) en que los intelectuales de filiación marxista juzgaron la obra novedosa e inclasificable de Hannah Arendt.

La filósofa italiana Laura Boella es la autora del siguiente artículo («¿Qué significa pensar políticamente?»), extraído de su monografía *Agire politicamente. Pensare politicamente* (1995). Este artículo es el más extenso de todo el volumen y consiste en una excelente y muy documentada relectura de toda la obra arendtiana a partir del libro póstumo *La vida del espíritu*, editado por Mary McCarthy en 1978, y en el que Arendt analiza las tres actividades mentales que componen la *vita contemplativa*: el pensamiento, la voluntad y el juicio. En especial, es la actividad de juzgar, «la más política» de las actividades mentales, la que según

Arendt debe servir de puente entre el actuar y el pensar.

El filósofo norteamericano Richard J. Bernstein, autor de una importante monografía sobre Arendt y la «cuestión judía» (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, 1996), firma el artículo «¿Cambió Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal». Bernstein aborda aquí una de las cuestiones más difíciles y polémicas del pensamiento arendtiano: la reflexión sobre el mal. En contra de Gershom Scholem y otros intelectuales judíos, Bernstein considera que el concepto de «mal radical» utilizado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (que los seres humanos se hayan vuelto «superfluos») no se contradice con la «banalidad del mal» analizada en *Eichmann en Jerusalén* (la incapacidad de muchos individuos «normales» para distinguir entre el bien y el mal).

El último artículo lo firma el filósofo alemán Albrecht Wellmer, vinculado a la tradición de la teoría crítica. Tal y como lo indica el título, «Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón», Wellmer se centra en la doctrina arendtiana sobre el juicio, un asunto en el que la autora estaba trabajando cuando murió, y trata de mostrar que a partir de esa doctrina apenas esbozada es posible desarrollar una teoría de la «razón discursiva» que corrija y complete las insuficiencias de la «razón comunicativa» propuesta por Habermas.

El libro concluye con una nota curricular sobre los doce autores, una relación de las ediciones originales de los textos y de sus traductores españoles, y un listado de las obras de y sobre Arendt publicadas en castellano.

En conjunto, y para terminar, puede decirse que este volumen es un compendio bastante representativo de las diversas interpretaciones que el pensamiento de Hannah Arendt ha suscitado en los últimos veinticinco años.

Antonio Campillo

FORTI, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, traducción de Irene Romera y Miguel Ángel Vega, prólogo de Fina Birulés, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2001, 498 pp.

Tiene razón Fina Birulés en su prólogo: el libro de Simona Forti sobre Hannah Arendt «es una de las monografías más importantes aparecidas en la última década». La edición original apareció en Italia en 1996, y posteriormente Simona Forti se ha dedicado a estudiar el uso del concepto de «totalitarismo» en la filosofía del siglo XX, desde Carl Schmitt hasta Michel Foucault (*El totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001).

Es muy significativo que esta monografía haya sido traducida en la colección «Feminismos», editada por Cátedra en colaboración con la Universidad de Valencia y el Instituto de la Mujer. En primer lugar, porque Hannah Arendt no es precisamente una pensadora feminista, sino que más bien mostró bastante escepticismo e incompreensión hacia el movimiento feminista, y ésta es sin duda una grave deficiencia de su pensamiento político; de hecho, el lema feminista «lo personal es político» no hace sino problematizar la vieja jerarquía entre lo público y lo privado, reafirmada por Arendt en *La condición humana* mediante la tríada «labor», «trabajo» y «acción». En segundo lugar, porque, a pesar de este desencuentro de partida, muchas pensadoras feministas contemporáneas han descubierto las enormes potencialidades críticas de la obra de Hannah Arendt y no han vacilado en reivindicarla como una de las grandes filósofas del siglo XX.

El libro de Simona Forti nos ofrece un panorama de conjunto del pensamiento arendtiano, no mediante un simple recorrido biográfico sino más bien mediante una sólida estructuración temática. Su exposición se divide en cuatro partes claramente diferenciadas. La primera parte, subdividida a su vez en dos magníficos capítulos («La reconstrucción de una difusión» y «El fin de la metafísica como origen y horizonte de la reflexión arendtiana»), es una historia muy documentada de la recepción del pensamiento arendtiano y de las sucesivas interpretaciones que se han venido suscitando en torno a él, desde las primeras críticas a *Los orígenes*

del totalitarismo hasta los más recientes estudios sobre la relación de afinidad y de contraposición entre Heidegger y Arendt. Forti tiene razón al conceder una importancia crucial a esta última relación, como «origen y horizonte» que permite comprender la gestación y el desarrollo del pensamiento arendtiano.

Pero Arendt, como ella misma dijo en alguna ocasión, no sólo estuvo marcada por el «shock filosófico» (la filosofía existencial de sus dos principales maestros, Heidegger y Jaspers, tan distintos entre sí), sino también por el «shock de la realidad» (la llegada de Hitler al poder, el exterminio masivo de los judíos y el surgimiento de los Estados totalitarios nazi y soviético). Y fue precisamente el *novum* histórico del totalitarismo el que la llevó a revisar y problematizar las categorías fundamentales del pensamiento político y filosófico de Occidente. Arendt trató de rastrear el vínculo entre esas viejas categorías y la irrupción del fenómeno totalitario, pero al mismo tiempo rechazó que hubiera una especie de *destino* o de proceso histórico fatal que hubiera conducido *necesariamente* de Platón a Hitler y a Stalin, como pretendieron Eric Voegelin y Karl Popper, y como han pretendido posteriormente algunos filósofos postmodernos (Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe y François Lyotard). Para Arendt, la relación entre la tradición del pensamiento occidental (filosófico, teológico y científico) y la novedad del fenómeno totalitario no puede entenderse mediante los viejos términos metafísicos de potencia y acto, o esencia y existencia: el totalitarismo no es la consumación inexorable ni la revelación empírica de una esencia ahistórica previamente dada, sino la «cristalización» contingente de diversos «elementos», esto es, la conjunción azarosa de procesos históricos heterogéneos, que tomados aisladamente no habrían permitido predecir ni habrían tenido por qué desembocar en los campos de exterminio. Contra la idea de *necesidad*, dominante en las modernas filosofías de la historia y en las propias ideologías totalitarias,

Arendt afirma muy rotundamente el carácter contingente e imprevisible de los acontecimientos históricos: el «mal radical» del totalitarismo no tiene nada que ver con la idea cristiana del pecado original, ni con la idea gnóstica del eterno combate entre el bien y el mal, sino que simplemente es la otra cara de la «imprevisibilidad» inherente a todas las acciones humanas, más exactamente, es el intento de eliminar esa «imprevisibilidad» (y, por tanto, eliminar a los propios seres humanos), sucumbiendo así a la ilusión de la «omnipotencia».

Forti señala muy acertadamente que la equiparación entre el nazismo y el estalinismo, como dos variantes del totalitarismo, y las críticas de las que fue objeto por parte de los intelectuales marxistas, fue lo que llevó a Arendt a interesarse por el marxismo y a interpretarlo como el nexo de unión entre la tradición del pensamiento político occidental y la irrupción del totalitarismo. A partir de estas premisas, Forti dedica la segunda parte de su obra a exponer la desconstrucción arendtiana de las principales categorías del pensamiento político occidental, y lo hace a través de tres pares de autores: la jerarquía entre *theoría* y *praxis*, en Platón y en Aristóteles; el moderno concepto de «soberanía», en Hobbes y Rousseau; y la subordinación de la política a la «necesidad histórica», en Hegel y Marx.

Tras este recorrido crítico o desconstrutivo, Forti despliega en la tercera parte de su libro las propuestas más originales del pensamiento arendtiano. En primer lugar, su crítica a las filosofías teleológicas de la historia y su concepción de la historia como narración *a posteriori* de las acciones humanas, como ejercicio de «comprensión» y «reconciliación» con lo dado en el mundo, como construcción siempre precaria y siempre recomenzada de la identidad personal y del «nosotros» común. En segundo lugar, su análisis histórico-político del «tesoro perdido» de las revoluciones modernas, su compara-

ción entre la revolución americana y la francesa, y su defensa de la democracia de consejos. Por último, su elogio de la política como «espacio público» (por oposición a lo «privado» y a lo «social»), esto es, como «espacio de aparición» en el que la pluralidad de los humanos ejercitan su «acción» y su «discurso» de forma libre e igualitaria; su concepción del «poder» como acción concertada capaz de iniciar algo nuevo, por oposición a la «violencia»; y su defensa de la «autoridad» como el vínculo con el pasado fundacional, que da continuidad y estabilidad a las comunidades políticas.

En la cuarta y última parte, Forti aborda los escritos póstumos de Arendt (*La vida del espíritu* y las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*), se centra en la cuestión del «juicio», muestra las contrapuestas interpretaciones que esta cuestión ha suscitado entre los estudiosos de la obra de Arendt (Ernst Vollrath, Ronald Beiner, Seyla Benhabib y Jean-François Lyotard) y concluye proponiendo que todo el pensamiento arendtiano puede ser entendido como un continuo esfuerzo por replantear las relaciones entre *theoría* y *praxis*, un esfuerzo que permanece inevitablemente abierto e inconcluso, pero que parece encontrar en la actividad del «juicio» un lugar de encuentro y de tensión creativa entre el pensar y el actuar.

Al final de su monografía, Forti incluye una muy extensa y exhaustiva bibliografía —tanto de las obras de Hannah Arendt como de los estudios sobre ella—, y los editores españoles la han completado indicando todos los títulos traducidos o publicados originalmente en castellano. Así que los lectores hispanoamericanos cuentan ahora con una nueva y excelente introducción a la obra de Hannah Arendt y a los principales debates que se han suscitado en torno a ella.

Antonio Campillo

KRISTEVA, Julia, *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras. I. Hannah Arendt*, traducción de Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 2000, 287 pp.

En las dos últimas décadas, las monografías sobre Hannah Arendt se han multiplicado de forma notable, sobre todo en Estados Unidos, Alemania, Francia e Italia. En España, sólo han aparecido algunas en los últimos años, aunque todavía siguen siendo muy escasas; y, curiosamente, casi todas ellas han sido escritas por mujeres: Fina Birulés (*La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Episteme, Valencia, 1995), Elena Martínez Rubio (*Un pensamiento a la intemperie. Interpretando a Hannah Arendt*, Besatari, Bilbao, 1999), Cristina Sánchez Muñoz (*Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Constitucionales, en prensa). También han sido escritas por mujeres la mayor parte de las monografías hasta ahora traducidas al castellano: la de Seyla Benhabib (*El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Episteme, Valencia, 1996), la de Anne Amiel (*Política y acontecimiento*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000), la de Simona Forti (*Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra-Universitat de Valencia Instituto de la Mujer, Madrid, 2001) y la de Julia Kristeva. Esto indica dos cosas: el destacado papel que ha tenido el pensamiento feminista en la recuperación de la obra de Hannah Arendt y la escasa atención que siguen concediéndole a esta autora los filósofos y politólogos españoles (con contadas y notables excepciones), sobre todo en comparación con los numerosos estudios dedicados a Rawls, Habermas o Foucault.

La monografía de Julia Kristeva se enmarca en un proyecto más amplio, trazado desde una perspectiva expresamente feminista: tal y como explica la propia autora en su «introducción general», el libro sobre Arendt es el primero de una trilogía que incluye también a la psicoanalista Melanie Klein (otra judía que huyó de Alemania tras el ascenso del nazismo, como Arendt, y que acabó residiendo no en Nueva York sino en Londres) y a la escritora francesa Colette. Kristeva ha querido reunir a estas tres mujeres «inclasificables», tan diferentes

entre sí, porque cree que a través de ellas es posible reivindicar no sólo la grandeza sino también la diversidad del «genio femenino»: las tres crearon una obra singular y se convirtieron en testigos excepcionales del siglo XX, pero cada una de ellas puso el centro de su atención en una dimensión particular de la experiencia humana: la «vida» (Arendt), la «locura» (Klein) y las «palabras» (Colette).

El estudio sobre Arendt (cuyo título completo es *La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y como ajenidad*) adopta el formato de una biografía intelectual, estructurada en tres etapas: la primera, «La vida es un relato», se ocupa de los primeros escritos arendtianos (la tesis sobre el concepto de amor en Agustín de Hipona y la biografía sobre Rahel Varnhagen), concede una gran importancia a la «apología [arendtiana] de la narración» y concluye con la exigencia de «narrar el siglo XX» para poder «comprenderlo»; la segunda parte, «La humanidad superflua», se inicia con el «ser judía» de Arendt y expone de forma muy resumida sus principales obras políticas, desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *Sobre la revolución*, pasando por *Eichmann en Jerusalén* y *La condición humana*; la tercera y última parte, «Pensar, querer, juzgar», está centrada en los dos últimos escritos de Arendt: *La vida del espíritu* y las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Sin embargo, sobre la base de esta estructura biográfica, el discurso de Kristeva adopta un estilo ensayístico y no cesa de zigzaguear por el conjunto de la obra arendtiana mediante una libre asociación de ideas, engarzando entre sí los temas más diversos y los textos cronológicamente más distantes. Aunque la autora apunta alguna que otra opinión crítica y se atreve a esbozar algún que otro desarrollo del pensamiento arendtiano, el conjunto del libro es eminentemente expositivo; pero no se trata de una exposición estrictamente biográfica ni estrictamente temática, sino más bien impresionista. El libro concluye con una bibliografía de las obras de Arendt, un índice temático y un índi-

ce de nombres y de obras. Lamentablemente, la traducción no es muy correcta y está plagada de galicismos.

Siendo Kristeva una conocida autora francesa de origen búlgaro, que se ha interesado en campos tan diversos como la literatura, el psicoanálisis y la religión, no es de extrañar que estos tres intereses se manifiesten también en su monografía sobre Arendt. En primer lugar, hace bien Kristeva al insistir en la «apología de la narración» como una clave interpretativa para comprender el pensamiento filosófico, político e histórico de Hannah Arendt, e incluso sus incursiones en la crítica literaria. En segundo lugar, creo que son muy sugerentes sus reflexiones sobre la identidad femenina de la filósofa y sobre los recelos que ésta manifestó siempre hacia el psicoanálisis y hacia el feminismo (véase, en particular, el capítulo primero de la tercera parte: «El «quién» y el cuerpo»). En cuanto a la actitud de Arendt hacia la religión judeocristiana, Kristeva no aborda la cuestión de forma sistemática, pero en varias ocasiones sugiere una cierta inspiración religiosa en el pensamiento arendtiano; aunque al mismo tiempo no puede dejar de reconocer que se trata de una religiosidad paradójicamente mundana: «Hannah Arendt es sin ninguna duda una mujer de Dios. Un cierto Dios que finalmente ella, con Kant, denominará *Menschenverstand*: una «humanidad» dotada de «juicio» (p. 188).

Es precisamente en este último punto en donde Kristeva encuentra el límite del pensamiento

arendtiano: «Si bien los seres humanos pueden enloquecer, como lo atestigua tan cruelmente nuestro siglo, no puede estar loca esa Humanidad en la cual, *después de todo*, Arendt deposita, si no su fe, al menos toda su confianza. Ésta es la trascendencia (y el límite) del pensamiento arendtiano. Puesto que la Humanidad, tal como ella la entiende, consiste en una aptitud para la «mentalidad extensa», para la comunicabilidad de un sentido común, de hecho se puede confundir con el lenguaje. Humanidad y lengua son las versiones arendtianas del Ser. Ahora bien, la lengua no puede volverse loca. Esto es lo que pensaba Arendt, y cuando se le preguntó qué quedaba para ella de la Alemania anterior a la Shoah, respondió: «Me quedó la lengua (...) ¡A pesar de todo, no es la lengua alemana la que se volvió loca!» (pp. 254-255). En cambio, para Kristeva, para el psicoanálisis y para Derrida (a quien ella cita en los párrafos finales del libro), el problema está en que la locura habita en el interior del lenguaje, de modo que el Ser (la lengua, la Humanidad, la Madre, el Padre, el *quien* de cada uno de nosotros) está atravesado y amenazado por la Nada, por la locura, por el sinsentido. Pero ¿acaso ignoraba esto Hannah Arendt, que gustaba citar la frase de Nietzsche («El desierto crece») y que hablaba siempre de los «oasis de libertad» como un «milagro» imprevisible y pasajero?

Antonio Campillo