

## Presentación

ANTONIO CAMPILLO

Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y 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.

H. Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Prefacio.

Ahora que el siglo XX ha llegado a su final, tenemos la suficiente perspectiva histórica para afirmar que Hannah Arendt (1906-1975) ha sido uno de sus más lúcidos testigos. Y lo ha sido porque ha experimentado en carne propia y ha tratado de «comprender», con un gran «coraje» y una gran libertad de «juicio», la significación de los diversos acontecimientos histórico-políticos que lo han jalonado: las dos guerras mundiales, los Estados totalitarios y los campos de exterminio, la creación del Estado de Israel y el consiguiente conflicto árabe-israelí, la multiplicación de minorías étnicas no reconocidas y de «refugiados» sin una patria que los acoja, la «guerra fría» y la amenaza de las armas nucleares, el macarthismo, la guerra del Vietnam y la deriva imperialista de los Estados Unidos, la sociedad de consumo y la democracia de masas, la tradición secreta e intermitente de las revoluciones políticas y de los consejos populares, los movimientos civiles de los años sesenta y setenta...

Todos estos acontecimientos la llevaron a cuestionar algunos de los «prejuicios» más arraigados en la «gran tradición» del pensamiento filosófico, político e histórico de Occidente. Para Arendt, esta puesta en cuestión del pasado era un punto de partida insoslayable. Por eso, no cesó de repetir: «la tradición se ha quebrado», «el hilo de Ariadna se ha perdido», «vivimos en tiempos de oscuridad»... Para ella, el primer testigo de esta quiebra histórica fue Alexis de Tocqueville: «El pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas». Y el último testigo fue el poeta René Char: «Nuestra herencia no va precedida de ningún testamento». Así, pues, se ha abierto «una brecha entre el pasado y el futuro», y es en esa brecha histórica —que constituye nuestro pro-

pio e ineludible presente— en donde hemos de aprender a «juzgar» por nosotros mismos y a convivir unos con otros<sup>1</sup>.

Pero la puesta en cuestión del pasado tiene también su lado positivo. Ésta es, según ella, la ventaja que nos depara la época del «nihilismo»: una vez rota la sólida cadena de la tradición, una vez que «Dios ha muerto» y ya no contamos con ningún criterio absoluto de certeza, una vez que ya no creemos en el progreso inexorable de la Historia Universal, podemos «mirar al pasado con nuevos ojos» y descubrir en él unos «tesoros» ocultos que hasta ahora habían pasado inadvertidos. En este punto, Hannah Arendt se encuentra muy cerca de Walter Benjamin y de su «ángel de la Historia». Una vez que Occidente ha acumulado ruina sobre ruina y ha conducido a la humanidad hasta el límite de su propio exterminio, hemos de comenzar a rescatar los fragmentos dispersos de «otra tradición», no menos antigua que la primera, aunque sin duda más secreta y discontinua: esta otra tradición es como un «viejo tesoro» que, desde la antigua *polis* griega hasta las grandes revoluciones modernas, no ha cesado de desaparecer y reaparecer una y otra vez<sup>2</sup>.

Al adoptar esta ambivalente actitud hacia la tradición, al hacerse cargo de ella como un legado que ha de ser a un tiempo cuestionado y preservado, Hannah Arendt pone de manifiesto su profunda afinidad con todos aquellos pensadores que se han propuesto la desconstrucción y reapropiación de la metafísica occidental, desde Nietzsche y Heidegger hasta Foucault y Derrida.

Hoy podemos decir que Hannah Arendt ha sido una de las grandes pensadoras del siglo XX. Su figura ha comenzado a crecer a pasos agigantados en las últimas décadas, a medida que se ha ido acelerando el llamado proceso de «globalización»: la caída del muro de Berlín, la oleada devastadora del capitalismo neoliberal, el poder incontrolado del capital financiero y de las grandes corporaciones transnacionales, la hegemonía político-militar de Estados Unidos, los incesantes titubeos de la Unión Europea, la corrupción endémica de las democracias mediáticas, la acentuación de las desigualdades Norte-Sur y de las migraciones masivas, la proliferación de los nacionalismos xenófobos y de las guerras étnicas, la expansión de las redes mafiosas, el aumento de los riesgos ecológicos globales, y, por último, la gran pujanza de los nuevos movimientos sociales y de las nuevas organizaciones «no gubernamentales» y «sin fronteras», que han recuperado el «viejo tesoro» de las revoluciones modernas (la democracia participativa, el federalismo republicano, el cosmopolitismo mestizo y ecológico) y que están reclamando lo que ya Hannah Arendt reclamaba en 1950, en su profético prólogo a *Los orígenes del totalitarismo*: «Una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas».

Hannah Arendt nunca quiso presentarse a sí misma como una «filósofa». Prefería considerarse como una cultivadora de la «teoría política». Pero, al establecer una tal contraposición entre «filo-

1 «La brecha entre el pasado y el futuro» es el título del prólogo que Arendt escribió para *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 9-21. En cuanto a la expresión «tiempos de oscuridad», la autora la toma del poema de Bertold Brecht «A la posteridad», y con ella da título a una recopilación de textos sobre diez hombres y mujeres que, a través de sus vidas y sus obras, irradiaron una «luz incierta, titilante y a menudo débil» (*Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001). Sobre «la pérdida del hilo de Ariadna» y «la tradición [que] se ha quebrado», véase «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en Hannah ARENDT, *De la historia a la acción*, Paidós/ICE de la UAB, Barcelona, 1995, p. 170.

2 Sobre este «mirar al pasado con nuevos ojos» y sobre esta «otra tradición» que es preciso preservar, además del ya citado prólogo a *Entre el pasado y el futuro*, véase la introducción a la primera parte de *La vida del espíritu*. (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, y Paidós, Barcelona, 2002), y el ensayo «Sobre la violencia» (en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 143 ss.).

sofía» y «teoría política», esta judía educada en Königsberg lo hacía con una cierta ironía, con una combinación de orgullo y de pudor que le era muy característica. Por un lado, parecía dejar la «filosofía» para los grandes hombres, para esos a los que Kant llamaba «pensadores profesionales», mientras que ella se limitaba a una tarea supuestamente más modesta: el análisis crítico de los grandes acontecimientos y de las grandes categorías de la historia política de Occidente. Pero, por otro lado, su vindicación de la vida política como el «espacio de aparición» en el que los seres humanos adquirimos nuestra más plena y distintiva humanidad, la llevó a confrontarse radicalmente con la tradición filosófica de Occidente, a problematizar la vieja jerarquía entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, en fin, a denunciar la devaluación de «los asuntos humanos» (la ética, la política, la historia) como una «deformación profesional» en la que han incurrido la mayor parte de los filósofos, desde Platón hasta Heidegger.

Ahora bien, para denunciar las «falacias metafísicas» y los «prejuicios» de los «pensadores profesionales», Hannah Arendt tuvo que trazar su propio camino de pensamiento sin apoyarse en las «barandillas» de la tradición, esto es, tuvo que atreverse a pensar por sí misma, «como si nadie hubiera pensado antes».

En esta irónica mezcla de pudor y de orgullo ante la tradición filosófica occidental, se trasluce veladamente su propia experiencia personal, sobre todo la lucha por el reconocimiento que ella —la discípula fascinada, la mujer enamorada, la judía alemana que hubo de huir a Francia en 1933 y a Estados Unidos en 1941, la indigna cronista del totalitarismo y de las revoluciones modernas— mantuvo durante toda su vida adulta con Martin Heidegger —el maestro renombrado, el amante narcisista y cobarde, el patriota alemán que se afilió al partido nazi, apoyó a Hitler y asumió el rectorado de Friburgo en 1933, el «pensador profesional» que llevó sobre sus hombros, como una pesada y sublime carga, la entera «historia del Ser».

Durante los años cincuenta Hannah Arendt se dio a conocer por su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951), aunque anteriormente había publicado su tesis *El concepto de amor en san Agustín* (1929) y numerosos artículos sobre la «cuestión judía». En cuanto a su biografía sobre Rahel Varnhagen, aunque escrita en Alemania antes de 1933, no la publicó hasta 1958. Durante los años sesenta, su obra más discutida fue *Eichmann en Jerusalén* (1963), aunque habían aparecido ya *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961) y *Sobre la revolución* (1963). De modo que, durante una gran parte de su vida, Arendt fue leída como una mera historiadora del totalitarismo y de los temas judíos. Además, los historiadores la acusaron de ser poco rigurosa en su explicación de la génesis del totalitarismo, los marxistas la acusaron de ser una conservadora por identificar nazismo y estalinismo, y los intelectuales judíos la acusaron de ser una traidora por su falta de «amor al pueblo judío». Pero, a pesar de estas primeras y adversas reacciones, *Los orígenes del totalitarismo* se ha convertido ya en un clásico sobre el tema, y las ideas más «escandalosas» apuntadas en *Eichmann en Jerusalem* —el colaboracionismo de algunos líderes judíos durante el régimen nazi y la «banalidad del mal» como incapacidad para pensar por uno mismo— han sido retomadas y desarrolladas por numerosos historiadores, sociólogos y filósofos<sup>4</sup>.

3 Para una historia detallada de la recepción del pensamiento arendtiano en la segunda mitad del siglo XX, véase la excelente obra de Simona FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2001, cap. I, «La reconstrucción de una difusión», pp. 17-52. En el breve resumen que ofrezco a continuación, he seguido muy de cerca la reconstrucción realizada por Forti.

4 Para comprobar la vigencia de ambas obras, basta leer el excelente estudio del sociólogo Zygmunt BAUMAN, *Modernidad y Holocausto* (Sequitur, Madrid, 1997), en donde este judío polaco se revela como uno de los más lúcidos continuadores del pensamiento arendtiano. Véase también, de este mismo autor, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001.

Sólo a partir de mediados de los setenta, cuando la vida de Arendt llegaba a su fin (1975) y cuando todavía no había sido publicada *La vida del espíritu* (1978), comienza a leerse su obra —primero en Estados Unidos y Alemania, y más tarde en Francia e Italia— como una aportación teórica relevante en el contexto del pensamiento político contemporáneo. En esta primera evaluación de sus ideas políticas, destacan la estadounidense Margaret Canovan y los alemanes Jürgen Habermas y Dolf Sternberger. Pero los tres consideran que la teoría política de Arendt es poco sistemática, que consiste en un retorno a Aristóteles, que idealiza la antigua *polis* griega, que no asume el proceso histórico de la modernización y que, por tanto, no ofrece propuestas políticas viables para la sociedad actual.

Por esta filiación aristotélica, a Hannah Arendt se la asocia con Leo Strauss y Eric Voegelin, y también con el movimiento de «rehabilitación de la filosofía práctica» que tuvo lugar en Alemania a comienzos de los sesenta —tras la edición alemana de *La condición humana*, que apareció con el título *Vita activa* (1960). Pero, a diferencia de Strauss, Voegelin y los «neoaristotélicos», Arendt nunca trató de determinar el contenido normativo de la «vida buena» y del «bien común», ni los reconoció como los fines legitimadores de la acción política, ni pretendió rehabilitar a Aristóteles frente a la modernidad, sino que más bien se propuso cuestionar toda la tradición del pensamiento político occidental —comenzando por Platón y Aristóteles, porque con ellos se inicia la subordinación de la *praxis* a la *theoría* y la identificación de la política con la relación de mando y obediencia entre los que saben y los que no saben.

La radicalidad con que Arendt cuestiona la tradición filosófica de Occidente y afirma la autonomía de la *praxis* con respecto a la *theoría*, hizo que algunos intérpretes, lejos de considerarla una neoaristotélica, la considerasen más bien una neonietzscheana, y la tachasen de «irracionalista». Así, Martin Jay la vincula al «existencialismo político», junto con otros autores a quienes él considera inspiradores del fascismo: Schmitt, Jünger y Bäumler. Todos ellos, influidos por Heidegger, coincidirían en una afirmación esteticista de «la política por la política», más allá de toda consideración normativa y de toda funcionalidad utilitaria. La afinidad de Arendt con estos autores se vería confirmada por su rechazo de la concepción progresista de la Historia y su exaltación de la acción política revolucionaria como un acontecimiento excepcional e imprevisible, en línea con las tesis de Walter Benjamin.

A esta primera recepción de Arendt en clave de filosofía política, que da lugar a interpretaciones tan extremadas y unilaterales, le seguirán estudios mucho más matizados, que llaman la atención sobre aspectos muy diversos de su obra. La edición póstuma de *La vida del espíritu* (1978) va a permitir una visión menos reduccionista de su pensamiento, pues en este libro la propia Arendt se confronta con toda la tradición metafísica y elabora las bases filosóficas de su teoría política. Así, a comienzos de los ochenta, aparecen tres monografías que analizan las bases filosóficas de la teoría política arendtiana: las de Bikhu Parekh, George Kateb y André Enegrén. Los tres insisten en la influencia decisiva de Nietzsche y de Heidegger, pero Parekh y Kateb lamentan que esta influencia impida a Arendt aportar una propuesta política concreta y con vocación normativa, mientras que Enegrén valora la labor crítica de Arendt y su incitación a ir más allá de lo ya sabido.

Tras la edición de *La vida del espíritu* (1978), la aparición de la excelente biografía realizada por Elisabeth Young-Bruhel (1982) y la publicación de nuevos materiales inéditos —como las *Lecturas on Kant's Political Philosophy* (1985) y la correspondencia con Jaspers (1985)—, van a multiplicarse las monografías que abordan el conjunto del pensamiento filosófico arendtiano, su itinerario intelectual, sus fuentes inspiradoras, las influencias recibidas y ejercidas, las afinidades y

diferencias con otros pensadores contemporáneos. Comienzan a estudiarse las influencias de San Agustín, Kant, Nietzsche, Jaspers y Heidegger, así como las afinidades y diferencias con Walter Benjamin, Eric Weil, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Jürgen Habermas. Sobre todo, la relación entre Heidegger y Arendt se ha revelado como un punto decisivo para la comprensión del pensamiento arendtiano, y muchos estudios han analizado la deuda y la ruptura de la discípula con el maestro —por ejemplo, los de Jacques Taminiaux, Seyla Benhabib, Dana R. Villa y Simona Forti. A ello ha contribuido la publicación de las lecciones heideggerianas que precedieron a *El ser y el tiempo* —y que fueron seguidas o conocidas por Arendt— y de la correspondencia que ambos mantuvieron entre 1925 y 1975.

Durante las dos últimas décadas, han proliferado las publicaciones sobre Hannah Arendt: monografías, artículos, compilaciones, números de revistas, actas de coloquios, etc. Además, las obras de la autora han sido reeditadas y traducidas a numerosas lenguas, y han seguido apareciendo nuevos documentos inéditos: por ejemplo, las diversas correspondencias —con su marido Heinrich Blücher, con su amigo Kurt Blumenfeld, con su amiga Mary McCarthy— y los fragmentos de un libro inédito que le encargaron a comienzos de los cincuenta: *¿Qué es la política?*

Poco a poco, Hannah Arendt se ha convertido en un «clásico» de la filosofía política contemporánea y en una de las más originales pensadoras del siglo XX. Y como tal ha comenzado a ser tenida en cuenta en algunos de los principales debates filosóficos del presente. Así, la figura de Arendt ha sido incorporada al debate moderno-postmoderno, por parte de autores estadounidenses (Reiner Schurmann y Bonnie Honig), franceses (Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe) e italianos (Roberto Esposito y Alessandro Dal Lago).

También han acogido a Arendt muchas pensadoras feministas, a pesar de la distancia e incompreensión que la propia autora mostró hacia el movimiento feminista: las estadounidenses Seyla Benhabib y Bonnie Honig, las francesas Françoise Collin y Julia Kristeva, las italianas Adriana Cavarero y Laura Boella.

Por último, la crisis del marxismo y la ofensiva del neoliberalismo, acentuadas tras el fin de la «guerra fría», así como el debate surgido en Estados Unidos entre liberalismo y comunitarismo, han creado las condiciones para que toda una serie de autores reclamen, desde diferentes perspectivas, la «autonomía de lo político», la recuperación de la tradición republicana y la radicalización de la democracia participativa. En este contexto, el pensamiento político de Arendt se ha revelado como un punto de referencia fundamental. Así lo han considerado autores tan diversos como la estadounidense Margaret Canovan, el alemán Ernst Volrath, el italiano Paolo Flores D'Arcais y el francés Claude Lefort.

La recepción de Hannah Arendt en España ha sido más tardía que en otros países, y en parte ha sido inducida por el creciente interés que su obra ha despertado en Estados Unidos, Francia, Italia y Alemania, en contextos tan diversos como la teoría política, el feminismo o la crítica de la modernidad. Sin embargo, esta tardía recepción —que sólo comienza a manifestarse claramente en los primeros años noventa, con la publicación de diversos artículos, monografías y compilaciones de autores españoles— estuvo precedida por la traducción relativamente temprana de algunas de sus obras más importantes: así, *Eichmann en Jerusalén* y *Sobre la revolución* aparecen por vez primera en 1967, una edición parcial de *Hombres en tiempos de oscuridad* aparece en 1971, *Crisis de la República* en 1973 y *Los orígenes del totalitarismo* en 1974. Pero, en los años finales del franquismo y en el contexto internacional de la «guerra fría», muchos intelectuales antifranquistas desdeñaron a Hannah Arendt como una mera propagandista proamericana y anticomunista. Hubo que

esperar a la consolidación de la democracia, la crisis del marxismo y la caída del muro de Berlín, para que Hannah Arendt comenzase a ser leída y valorada en nuestro país.

El punto de inflexión se produce en 1984, cuando el Centro de Estudios Constitucionales edita *La vida del espíritu*, traducida por Ricardo Montoro y Fernando Vallespín. A partir de entonces, se publican nuevas obras de Arendt y se reeditan las ya traducidas. Pero es en la década de los noventa cuando los autores españoles comienzan a publicar sus primeros artículos y monografías sobre ella.

En 1993, aparece en Paidós una reedición de *La condición humana* —con una introducción de Manuel Cruz—, y desde entonces se multiplican las publicaciones españolas de y sobre Hannah Arendt. Ese mismo año, se traduce la excelente biografía de Elisabeth Young-Bruehl (*Hannah Arendt*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1993). Al año siguiente, el propio Cruz, junto con Fina Birulés, editan un volumen colectivo en el que se recogen diversos artículos de autores españoles (*Entorno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994).

Fina Birulés ha sido una de las principales introductoras de Arendt en España, mediante el estudio monográfico de su obra (*La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Episteme, Valencia, 1995), la selección y traducción de varios textos arendtianos (*De la historia a la acción*, Paidós-ICE de la UAB, Barcelona, 1995), la presentación de los fragmentos póstumos *¿Qué es la política?* (Paidós-ICE de la UAB, Barcelona, 1997), la compilación y traducción de varios artículos realizados por algunos de los más importantes especialistas internacionales (*Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000), o la nueva traducción, junto con Carmen Corral, de *La vida del espíritu* (Paidós, Barcelona, 2002). También en la editorial Paidós, está anunciada la traducción de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

Paralelamente, otras autoras españolas también han venido publicando en los últimos años sus trabajos sobre Arendt. Así, en 1995, Cristina Sánchez redacta el artículo «Hannah Arendt», en la *Historia de la teoría política* coordinada por Fernando Vallespín (vol. 6, Alianza, Madrid, 1995), y el Centro de Estudios Constitucionales va a publicar su monografía *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Por su parte, Anna Masó también ha escrito varios artículos sobre Arendt, en 1998 presentó en la Universidad de Barcelona su tesis de doctorado *Acció i teoria política en Hannah Arendt*, y en el año 2000 se encargó de la selección e introducción de tres artículos publicados por Arendt en los años cuarenta: *Tres escritos en tiempos de guerra* (Bellaterra, Barcelona, 2000). Elena Martínez Rubio ha traducido algunos textos tempranos de Arendt (*Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, Besatari, Bilbao, 1997) y ha publicado un estudio de conjunto sobre su obra (*Un pensamiento a la intemperie. Interpretando a Hannah Arendt*, Besatari, Bilbao, 1999). Por último, Maite Larrauri, tal y como ya ha hecho con Deleuze y con Foucault, acaba de publicar una breve y didáctica introducción al pensamiento arendtiano, con una selección de fragmentos y unas cómicas viñetas realizadas por Max (*La libertad según Hannah Arendt*, colección «Filosofía para profanos», Tàndem, Valencia, 2001).

La recuperación del republicanismo también ha comenzado a extenderse en España, y ésta ha sido otra de las razones del interés por Arendt. Aquí, conviene citar a Antoni Domènech (un verdadero pionero del republicanismo en nuestro país), a Fernando Vallespín (que, como ya he dicho, coordinó una importante *Historia de la teoría política*, realizada por autores españoles), a José Luis Villacañas (fundador y director de la revista *Res publica*) y a Helena Béjar (que ha publicado *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Paidós, Barcelona, 2000).

En cuanto al eco del pensamiento arendtiano en el campo de la teoría de la educación, citaré dos recientes publicaciones de Fernando Bárcena: *El oficio de la ciudadanía* (Barcelona, Paidós, 1997)

y, en colaboración con J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad* (Barcelona, Paidós, 2000).

Hay que mencionar también la importante labor realizada por algunos traductores, como Agustín Serrano de Haro, Carmen Corral y Rosa Sala Carbó. Agustín Serrano ha traducido varios artículos y un par de libros de Arendt: *El concepto de amor en San Agustín* (Encuentro, Madrid, 2001) y, en colaboración con Claudia Ferrari, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Gedisa, Barcelona, 2001). Además, está a punto de aparecer, en la editorial Caparrós, su traducción de *Ensayos de comprensión (1930-1945)*, una recopilación de artículos y manuscritos inéditos realizada por Jerome Kohn en 1994. En cuanto a Carmen Corral, ha traducido también varios artículos de Arendt, y, en colaboración con Fina Birulés, la versión de *La vida del espíritu* aparecida en Paidós. Por último, Rosa Sala ha traducido dos recopilaciones, una de inéditos (*¿Qué es la política?*, Paidós-ICE de la UAB, Barcelona, 1997) y otra de artículos (*Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002).

Finalmente, hemos de recordar en este breve inventario los dos únicos números monográficos de revistas que hasta ahora han sido dedicados a Hannah Arendt en España: uno de *Debats* (nº 37, 1991) y otro de *Archipiélago* (nº 30, 1997).

La revista *Daímon* ha creído necesario dedicar un número monográfico a la obra de Hannah Arendt porque entiende que es una de las grandes filósofas del siglo XX y porque desea contribuir a que su pensamiento sea conocido, valorado y debatido en el seno de la comunidad filosófica hispanoamericana. Por eso, hemos solicitado la colaboración de los principales introductores de su obra en España, y afortunadamente hemos podido contar con la mayor parte de ellos.

El número se abre con un artículo emblemático de la propia Arendt, «Comprensión y política» (1953), en el que se condensan los principales temas de su pensamiento. El texto ha sido traducido por una de las mejores conocedoras de Hannah Arendt en España: Cristina Sánchez Muñoz, profesora de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.

El bloque de colaboraciones se abre con un artículo de Manuel Cruz, catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona, y conocido introductor de Hannah Arendt en nuestro país. Tras un primer comentario sobre el proceso de recepción de Arendt en España, el autor nos propone utilizar las categorías centrales de *La condición humana* (acción, fragilidad, natalidad, reconocimiento) para replantear el problema de la identidad en el tiempo presente. En estos «tiempos de perplejidad», en los que ya no podemos aferrarnos a utopías totalizadoras ni ignorar sus terribles consecuencias, el autor aborda el problema de la identidad a partir de la siguiente tesis: «Disponer de identidad es siempre una forma de estar en manos de los demás. (...) Porque la identidad es una forma de ser aceptados por los demás, en concreto por esos *demás* que más nos importan».

El artículo de Anna Masó, profesora de Filosofía en un instituto de educación secundaria y estu-  
diosa del pensamiento arendtiano, se centra en la biografía que la joven Arendt escribió sobre Rahel Varnhagen (1771-1833), una judía alemana que llegó a tener su propio *salón* y a relacionarse con la élite de los ilustrados alemanes, pero que al mismo tiempo sufrió el desgarramiento entre la exclusión y la asimilación, entre su condición de *pariah* y su condición de *parvenue*. La autora del artículo analiza y contextualiza esta doble condición de judía y de *pariah*, tal y como fue experimentada y comentada por la propia Rahel en sus cartas y diarios. Arendt escribió su biografía a comienzos de los años treinta, antes de huir de Alemania, pero la completó en 1938 y no la editó hasta 1958. En 1974, con la colaboración de Lotte Köhler, publicó una segunda edición (*Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*), que es la que Anna Masó utiliza en su artículo. Recientemente, ha aparecido una traducción española de esta segunda edición (*Rahel Varnhagen. Vida de*

*una mujer judía*, trad. de Daniel Najmías, Lumen, Barcelona, 2000), cuya reseña ofrecemos en este número de *Daímon*.

Cristina Sánchez Muñoz, siguiendo la vía abierta por Richard Bernstein (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, 1996), analiza los tempranos escritos arendtianos sobre la «cuestión judía» —la mayor parte de ellos publicados en revistas judío-americanas durante los años cuarenta, antes de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), y luego recopilados 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)—, para mostrar que los conceptos fundamentales del pensamiento político arendtiano se encuentran ya esbozados en estas tempranas publicaciones, en las que el problema de la fundación de la comunidad política no se plantea en relación con la antigua *polis* griega sino en relación con el nuevo Estado de Israel. Arendt rechaza que el nuevo Estado se funde sobre criterios étnicos y no sobre criterios de ciudadanía. De este modo, no sólo se revela la lucidez de Arendt para prever el conflicto árabe-israelí, sino también que su recuperación del pasado griego está mediada por su experiencia del presente judío. Cristina Sánchez concluye su artículo contrastando la fallida fundación del Estado de Israel con la exitosa fundación de la república estadounidense, y, en general, con la propuesta de una democracia radical, participativa y federalista, defendida por la propia Arendt.

Fina Birulés, profesora de Filosofía en la Universidad de Barcelona y una de las principales introductoras de Hannah Arendt en España, dedica su artículo al «tesoro perdido» de la tradición revolucionaria, y señala que el estudio arendtiano sobre las revoluciones americana y francesa (*Sobre la revolución*, 1963), más allá de sus lagunas históricas (señaladas por E. J. Hobsbawm y R. Nisbet) o de sus prejuicios ideológicos (cuestionados por J. Habermas), «inaugura un territorio nuevo (...) para repensar la especificidad de la política y de la acción tras las duras experiencias de los hechos del totalitarismo del siglo XX». Las revoluciones instituyen un espacio político en el que la libertad puede manifestarse públicamente; ese espacio se mantiene vivo mientras garantiza a todos el disfrute de la «felicidad pública», pero degenera cuando se subordina a la resolución de las necesidades económicas y a la búsqueda de la «felicidad privada»; y la tragedia de la modernidad es que sus experiencias revolucionarias más genuinas se han convertido en una «herencia sin testamento». Por eso, Birulés concluye subrayando la fuerza performativa del lenguaje, su capacidad para recordar y para instituir de nuevo el espacio de lo posible.

Antonio Rivera, profesor de Filosofía Política en la Universidad de Murcia, analiza en su artículo el concepto arendtiano de «autoridad», y toma como punto de partida el ensayo «¿Qué es la autoridad?» (1959). El autor comienza mostrando que en la teoría política de Arendt se da una tensión constante e irresoluble entre la novedad del poder instituyente y la tradición de la autoridad instituida, entre la horizontalidad del primero y la verticalidad de la segunda. Arendt rechaza la identificación entre poder y violencia, pero rechaza igualmente la identificación entre autoridad y dominación. Para ella, el problema de la modernidad es que ha perdido la experiencia clásica de la autoridad, que es la que da estabilidad a los sistemas políticos. Por eso, Rivera lleva a cabo —siguiendo a Arendt, pero basándose también en sus propias investigaciones— una reconstrucción histórica del concepto de autoridad en Occidente. Finalmente, en la tercera parte del artículo, pone en relación el concepto arendtiano de autoridad con las tesis más o menos cercanas de diversos autores contemporáneos conocidos por Arendt: Alexandre Passerin d'Entrèves, Bertrand de Jouvenel, Carl Schmitt y Dolf Sternberger.

Fernando Bárcena, profesor de Filosofía de la Educación en la Universidad Complutense de Madrid, nos propone en su artículo una «poética de la natalidad». Bárcena considera que la filoso-

filosofía arendtiana ha de ser entendida como una respuesta a la barbarie totalitaria, que ha resquebrajado nuestras viejas categorías de pensamiento y de juicio. Y esa respuesta crítica tiene como base lo que la propia Arendt define como «la categoría central del pensamiento político»: la «natalidad». El autor interpreta la filosofía de Arendt como una «filosofía de la natalidad», a partir de la cual es posible pensar la infancia como la «experiencia de la llegada» o del nacer al mundo de nuevos hombres y mujeres, y la educación como «aprendizaje de la finitud», del padecer y de la decepción. Pero esta «llegada» y este «aprendizaje» sólo son posibles en un espacio político que garantice la libertad de cada nuevo infante y la pluralidad de los ciudadanos que lo acogen, pues la esencia del totalitarismo consiste en impedir que la infancia acontezca como experiencia del inicio y que la educación se despliegue como aprendizaje de la contingencia y de la promesa.

Neus Campillo, profesora de Filosofía en la Universidad de Valencia, se dedica a indagar en su artículo el significado de la «comprensión» y del «juicio», dos categorías fundamentales en la obra de Hannah Arendt. En concreto, la autora pretende poner de relieve la necesidad del «juicio» para dar sentido a la existencia. Además, sugiere que en el pensamiento arendtiano hay una concepción no explícita del sujeto que está condicionando su forma de entender la «acción». Con este artículo, Neus Campillo se incorpora al debate que se ha suscitado recientemente sobre la noción arendtiana de «juicio», tras la publicación de las *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982). En contra de otros intérpretes, como R. Benier, S. Benhabib y M. Passerin d'Entrèves, ella considera que no hay ruptura alguna entre *La condición humana* (1957) y las *Lectures...*, es decir, entre la teoría del juicio hecha desde los actores y la teoría del juicio hecha desde los espectadores; por el contrario, cree que es necesario poner en relación ambas obras para dar cuenta de las complejas relaciones que Arendt pone de manifiesto entre la acción, la comprensión y el juicio.

Javier Roiz es catedrático de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid y director de la revista *Foro interno*. Su artículo caracteriza el método de pensamiento de Hannah Arendt —siguiendo en esto a Isaiah Berlin— como una «libre asociación de ideas», y él mismo reivindica y practica este procedimiento a la hora de exponer y engarzar entre sí las diversas vertientes de la teoría política arendtiana. Así, el autor comienza refiriéndose a la *polis* griega como el modelo político de Arendt, y subraya la importancia de la *isegoría* o libertad de palabra, y por tanto de la retórica, en el espacio público de los iguales. Esto le lleva a abordar la diferencia arendtiana entre la «acción» y las otras esferas de la vida activa, pero también la importancia del «imperio interno» (Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark), como muestran los pasajes de *La vida del espíritu* relativos a la tradición cristiana. Roiz alude al ensayo arendtiano sobre la libertad, y de ahí nos conduce al análisis del pensamiento como diálogo interior. Luego nos ofrece unas reflexiones sobre la ciencia moderna, sobre la diferencia arendtiana entre conocer y pensar, y sobre la dualidad mente-cuerpo. El artículo concluye señalando la diferencia entre soberanía y libertad, y la «imposibilidad de predecir» como condición de esta última.

Antonio Campillo, catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia y coordinador de este número de *Dáimon*, analiza en su artículo el concepto arendtiano de lo político. Tomando como hilo conductor la definición de la política como «espacio de aparición», el autor considera que este «espacio de aparición» adquiere en la obra de Arendt una triple significación: primero, es entendido en términos ontológicos, como la condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo, en abierta oposición a la jerarquía metafísica entre Ser y Aparecer; segundo, es entendido en términos antropológicos, como una de las esferas de la vida activa, diferente y superior a las esferas del «trabajo» y de la «labor», en polémica con el economicismo moderno; tercero, es entendido en términos históricos, como la «capacidad de actuar concertadamente», un fenómeno que —según

Arendt— ha sido la excepción y no la norma en la historia de Occidente, en contra de las concepciones dominantes sobre el Estado y sobre la Historia. Antonio Campillo señala los aciertos, pero también las contradicciones y los prejuicios que aparecen en cada uno de estos tres niveles de análisis, y que limitan el alcance del pensamiento arendtiano. Por eso, concluye su artículo proponiendo la articulación de estos tres niveles —ontológico, antropológico e histórico— en una nueva teoría general de la política.

Por último, el presente número de *Daímon* incluye diversas reseñas sobre textos de Arendt y sobre Arendt recientemente publicados en España. Esperamos que, con todos estos materiales, los lectores de nuestra revista dispongan de incitaciones suficientes para conocer de primera mano las obras arendtianas y para participar públicamente en el debate de sus propuestas teóricas.