

profundo y matizado a las posibilidades del reconocimiento de la vulnerabilidad —propia y ajena—. Ante la constatación de que la expresión de la vulnerabilidad es inadecuada en la mayoría de los contextos sociales, el autor termina por reafirmar los espacios sociales como lugares de conflicto y abogar por la responsabilidad hacia el Otro de los agentes que constituyen esos espacios.

Creemos pertinente resaltar que, por lo que respecta a la segunda cuestión, cabe seguir explorando cómo transgredir la excesiva normativización de la vulnerabilidad y las derivas paternalistas que de ella pueden colegirse. Con todo, los ya comentados recorridos presentes en *Rethinking Vulnerability and Exclusion* nos ayudan a pensar la contingencia y la fragilidad del mundo sin legar toda posible resistencia desde la teoría

a una apuesta meramente ética; y sin que la constatación de la común vulnerabilidad termine por ocultar la exposición desigual a la violencia y la dificultad para conceptualizar la padecida en cuerpo ajeno.

Teresa Hoogeveen y
Andrea Pérez-Fernández¹
(Universitat de Barcelona)

-
- 1 Esta reseña se ha llevado a cabo en el marco del proyecto VULFIL “Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes” (PGC2018-094463-B-I00). Ambas autoras han participado en todo el proceso de elaboración del trabajo y han puesto sus nombres en orden alfabético de apellidos.

VILLA, Dana R. (2021): *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Barcelona: Paidós.

La filosofía del siglo XX sufre un trauma que amenaza con destruir no solo los resultados de la misma, sino que incluso pone en cuestión la propia actividad del pensar: el compromiso de gran parte de los filósofos más influyentes, como Jean-Paul Sartre o Carl Schmitt, con los diversos totalitarismos. Entre ellos destaca sobremanera la figura de Martin Heidegger, que llegó a ser rector de la Universidad de Friburgo bajo la égida del sistema nacional-socialista de Hitler. Todavía se discute si su alianza con los nazis fue un asunto de torpeza o una consecuencia de sus planteamientos filosóficos (De Cesare, 2014).

Hannah Arendt estuvo entre los que defendieron que Heidegger simplemente se había dejado llevar por la atracción tenebrosa que sufrieron la mayor parte de los filósofos por

los autoritarismos (Arendt, 1971). Una constante desde Platón y de la que únicamente se habría salvado, decía Arendt, Immanuel Kant. Dana R. Villa ha dedicado un estudio a dicha exoneración por parte de Arendt (Villa, 2011). Sin embargo, en *Arendt y Heidegger, el destino de lo político* el análisis que hace Villa de la relación entre el filósofo del ser y la filósofa política va más allá del caso concreto sobre el nazismo para centrarse en la tarea de deconstrucción que habrían realizado ambos de la tradición metafísica occidental.

Lo que más admiraba Arendt de su maestro era su capacidad de leer a los clásicos sin los filtros que las diversas épocas habían aplicado sobre ellos. Deconstruir, por tanto, consiste fundamentalmente en una tarea que combina la arqueología con

la restauración, de modo que se recupere la estabilidad estructural y el verdadero significado de las obras, así como su composición y técnica retórica, de modo que se aprecie la transparencia de las capas conceptuales y la nitidez de los primeros planos metafóricos. De esta manera, se reintegran de manera correcta los significantes que han sido desvirtuados por la tradición en reconstrucciones de significado erróneos.

Precisamente en la restauración de los conceptos políticos fundamentales de la tradición occidental, desde Platón y Aristóteles, es donde Arendt se configura no solo como la mejor discípula de Heidegger, sino, según Villa, como su superación. La filósofa alemana pasa por ser una aristotélica, en el sentido de continuar una tradición de republicanismo cívico que desde el pensador macedonio continuó hasta ella, pasando por Maquiavelo, Montesquieu y Jefferson. Sin embargo, Villa va a defender como tesis fuerte que Arendt, en realidad, rompe con dicha tradición situándose, de una manera que había aprendido en Heidegger, más allá de sus orígenes en Platón y Aristóteles. Si Alfred N. Whitehead había sostenido que toda la filosofía occidental consiste en una serie de notas de página de Platón, Arendt va a tratar de convertir al mismísimo Platón en una nota a pie de página de una tradición previa que él y su discípulo Aristóteles habrían distorsionado. Si bien Heidegger planteó dicha deconstrucción en la dimensión ontológica, Arendt la va a realizar en el plano de la filosofía política.

En resumen, lo que reivindica Arendt es precisamente lo genuinamente político frente a la tradición metafísica anti-política platónico-aristotélica. La transvaloración que plantea Arendt consiste en darle la vuelta a los conceptos originarios que tratan de la acción social en relación con lo justo y el orden político-jurídico. De este modo, tanto Heidegger

como Arendt aparecen como dos legatarios de Nietzsche, aunque ambos de un modo original no meramente subalterno al autor de *Más allá del bien y del mal*. La herencia nietzscheana que mantienen se refiere tanto a la metodología genealógica como al hecho de ser intempestivos respecto al marco político habitual contemporáneo, orientado a la democracia liberal y los sistemas constitucionales. No es que Arendt resulte impropio para nuestros problemas usuales en el día a día, pero sí que resulta inclasificable si nos ceñimos a las categorías mediáticas, así como frecuentemente escandalosa en cuanto que no se amolda a los lugares comunes políticamente correctos y culturalmente admitidos en la buena sociedad filosófica.

En un mundo dominado por el imperalismo economicista —tanto en el paradigma liberal, donde todavía reina el *homo economicus* como simplificación de la conducta humana, como en el marxista, en el que la infraestructura se sigue contemplando como el cimiento indiscutible a partir del cual emerge la superestructura social y la conciencia humana—, la autonomía de la política que reivindica Arendt aparece como un faro que desde el ayer ilumina el futuro para los que desde el presente nos encontramos en tiempos de penumbra.

Frente a los que creen que Arendt no es más que una aristotélica nostálgica o, lo que es peor, una heideggeriana vergonzante, Villa sostiene que la novedad política que plantea Arendt es radical, tanto en el sentido de ir a las raíces como de suponer un giro revolucionario en nuestra visión del concepto clave que nos impide ser como dioses o como bestias: la praxis. Esta praxis es entendida por Arendt de una manera bien distinta a lo habitual desde la Modernidad, en la que se ve sometida a los intereses privados dada la soberanía de lo individual. Pero también es muy distinta al plantea-

miento de la praxis en Platón y Aristóteles. Atacando la fuente primera de la confusión, Arendt no solo aclara la concepción de lo político hoy, sino que más bien lo hace saltar por los aires. En la misma dirección, pero distinto sentido, que había hecho Heidegger.

El problema platónico-aristotélico que hizo descarrilar la tradición occidental reside, desde el punto de vista de Arendt, en el sometimiento de la praxis al modelo teleológico predominante en otro ámbito de la actividad humana: la *poiësis*. Mientras que dicha *poiësis*, la producción, está dominada por la teleología, según una planificación guiada a priori por metas y objetivos, la praxis se corresponde con una acción originariamente libre, espontánea, regida por la creatividad. Si el verbo que mejor conjuga la *poiësis* es “hacer”, transitivo, a la praxis le corresponde el “actuar”, intransitivo.

Ese descarrilamiento de la tradición occidental que se inició con el planteamiento teleológico de la política, que llevaron a cabo la dupla Platón-Aristóteles, habría encontrado su consumación trágica en el totalitarismo del siglo XX que si algo nos enseñaba, según Arendt, es que había que repensar la acción de una manera antitradicionalista. En lugar de ser el político un ingeniero o un técnico, como pretendía el modelo “medios según fines”, Arendt veía la actividad política desde el prisma de lo estético, convirtiendo así al político en un artista, un *performer*.

La actividad deconstructora de Arendt se convierte así en una acción hermenéutica consistente en una destrucción creadora para salvar el arraigo en el mundo (la “mundanidad”), a través de la acción política immanente no constreñida por una metafísica abstracta.

Este arraigo en el mundo se puede equiparar con la misma función en Heidegger, pero, como decíamos, en un sentido completamente diferente. Allá donde el rector de Friburgo había centrado la recupera-

ción del sentido en la muerte y la angustia como estado psicológico, Arendt se había ido al otro extremo del arco existencial, el nacimiento y el compromiso como acción política. La manera de ser-en-el-mundo de Arendt pasa por el pluralismo, la discrepancia y la libertad, entendidos todos ellos no a la manera de la Modernidad, en la que triunfa un sujeto soberano que gira alrededor de un Yo autoconsciente, sino en el seno de un mundo de la vida en el que la independencia no está en conflicto, todo lo contrario, con las formas sociales.

El libro de Villa se divide en tres partes. La primera se dedica a “La teoría de la acción política de Arendt”. Comienza con un análisis del vínculo entre Aristóteles y Arendt en relación con la autonomía de la acción política, siguiendo el conocido criterio de división entre labor, trabajo y acción en la filósofa alemana. Todo ello en busca del primer objetivo de Arendt en su lucha contra la tradición fosilizadora de la praxis: conseguir una política autónoma de otros objetivos, ya sean de índole económica, de justicia social o, en general, utilitarios.

Esa autonomía de lo político pasa necesariamente por dinamitar la concepción teleológica de la acción que la subordina a lo utilitario y el hacer supeditado a fines. Para ello plantea la política como una suerte de arte escénica en la que importa tanto el libreto como la improvisación. La política arendtiana se parece más a una sesión de jazz libre que a un concierto de música clásica encorsestada por un libreto y un director omnisciente.

Por ello, va incluso más allá de la noción del juicio en Kant, cuyo juego libre de las facultades le podría servir como introducción a su proyecto liberador de la acción, para conectar con Nietzsche y su estetización de la política. Que no significa frivolidad ni sofistería, sino un modelo performativo en el que el conflicto y el *agón* del debate y la

polémica se sobreponen al consenso pasteurizado de una comunicación idealizada que antes de empezar ya se sabe cómo va a terminar.

En la segunda parte, “Arendt y Heidegger”, se presenta a los dos pensadores como críticos de la Modernidad y su subjetivación de lo real. Si todo pensador se define por los adversarios que enfrenta, en el caso de Arendt y Heidegger estos serían los prejuicios de los filósofos griegos a favor de la vida contemplativa y la noción de libre albedrío como estado psicológico interno en el cristianismo originario. En contra, Arendt va a ser la gran defensora de la acción política en el ágora pública y de la libertad como fenómeno intra-subjetivo orientado hacia la polémica y la pluralidad dentro de la unidad de lo humano. En definitiva, una realidad humana y tangible expresada en el ámbito público, articulada en torno a un “Nosotros” debatiente, en lugar de un estado metafísicamente dudoso y políticamente inasible situado en una especie de lenguaje privado de la conciencia, un modo del “Yo” solipsista.

Termina el libro de Villa con un tercer apartado dedicado a “La crítica de la política filosófica de Heidegger”. En una entrevista en televisión, Arendt (1964) negaba que ella pudiese ser catalogada como filósofa. Son palabras mayores, parecía decir, los asuntos a los que se dedican filósofos como Heidegger mientras que ella, más humilde, se habría de conformar con el rango de politóloga. Y es que para Arendt el conflicto primordial es entre filosofía y política. Un conflicto en el que la política ha perdido en nuestra tradición al ser sojuzgada por el pensamiento y la actitud de filósofos como Platón y Aristóteles que han negado su autonomía, domesticándola bajo el dominio del planteamiento filosófico. Por ello, para Arendt, Heidegger es un pensador intrínsecamente apolítico, por lo que, en realidad,

no tendría sentido pedirle responsabilidades por actitudes y conductas respecto de las cuales alguien acostumbrado a reflexionar sobre el ser y la nada era estrictamente un disminuido intelectual (al estilo del *sophós* que en la alegoría de la caverna de Platón vuelve a entrar en la oscuridad maloliente de la caverna, una vez que ha visto con sus propios ojos el mundo iluminado por la luz del soleado Bien, y se queda cegado, dándose la paradoja de que el que ha contemplado más lúcidamente es el más ciego).

En contraposición a las interpretaciones de Jürgen Habermas y Richard Bernstein, para las que Heidegger sería el pensador antipolítico por excelencia, al devaluar la acción comunicativa y el espacio público a sus mínimas expresiones, para Arendt lo que habría sucedido es que el espacio del pensar para Heidegger, el único donde cabe la autenticidad y la salvación, expulsa toda concepción orientada a lo político *per se*. La Modernidad ha impuesto un modelo de racionalidad subjetiva en el ámbito de la técnica, pero la respuesta de Heidegger no ha superado dicho horizonte de subjetividad, orientado en su caso hacia lo subjetivo místico. Del solipsismo del sujeto que piensa en Descartes, que habría producido la Ilustración del siglo XVIII, habríamos pasado en Heidegger al solipsismo del *Dasein* que poetiza, un epígono del Romanticismo en pleno siglo XX.

En la visión de Dana R. Villa, Hannah Arendt no es una pensadora del siglo XX con la mirada puesta en el siglo V a. de C. y más allá, sino una teórica política orientada hacia el siglo XXI que desde su crítica a los totalitarismos puede alumbrarnos la respuesta a los populismos que asolan el mundo. Si desde el siglo XVII los sistemas políticos occidentales se debaten entre una visión hobbesiano-autoritaria frente a un planteamiento lockeano-liberal del Estado, también es cierto que desde el siglo XX tenemos la

disputa entre una filosofía-para-la-muerte en Heidegger frente a una filosofía-para-la-vida en Arendt. El libro de Villa tiene la enorme virtud de servir como mapa conceptual para un terreno tan frondoso y peligroso como fue la filosofía política en tiempos de lucha de ideologías entre las guerras mundiales, en los que aparecían “islas” de libertad que rápidamente desaparecían. Unos tiempos que hacen caso omiso a las fronteras de calendario con las que pretendemos exorcizarlos, pero que siguen presentes entre nosotros, si cabe más sutiles pero no menos insidiosos.

Bibliografía

- Arendt, Hanna (1964), «¿Qué queda? Queda la lengua materna», entrevista a Hannah Arendt realizada por Günter Gaus y emitida por la televisión de Alemania Occidental, recuperado con subtítulos en español en <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>
- Arendt, Hannah (1978), «Martin Heidegger at Eighty», en Michael Murray (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven: Yale UP, pp. 292-303.
- De Cesare, Donatella (2014), *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Villa, Dana R. (2021), *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Barcelona: Paidós.
- Villa, Dana R. (2011), «Apologist or Critic? On Arendt’s Relation to Heidegger», en Steven Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, CA: University of California Press, pp. 325-337.

Santiago Navajas
(Universidad de Granada)

FEITO GRANDE, L. y DOMINGO MORATALLA, T. (2020). *Bioética narrativa aplicada*. Madrid: Guillermo Escolar, 213 pp.

En el año 2013, Lydia Feito y Tomás Domingo publicaban *Bioética narrativa*. Siete años después, sus autores nos ofrecen la oportunidad de conocer la segunda parte de su trabajo, esta vez bajo el nombre de *Bioética narrativa aplicada*. Si en *Bioética narrativa* nos presentaban una fundamentación de un modelo de bioética desde la perspectiva narrativa, en este libro se ven ahora aplicados los conocimientos contenidos en aquella, estableciendo así una vía de comunicación entre la teoría y la práctica. Tal y como puede leerse en su «Introducción», «en las últimas décadas se ha puesto en marcha (...) una aproximación narrativa al encuentro clínico, al análisis de problemas éticos y, en general, a los procesos educativos y de resolución de

conflictos» (p. 8). De esta manera, los problemas no pueden ser ya abordados sin tener en cuenta cada circunstancia, cada situación, donde la comprensión del contexto se antoja imprescindible si lo que se pretende es tener un mayor conocimiento del caso en cuestión, ya que no es lo mismo la concepción de una enfermedad vista desde la perspectiva del enfermo, que la que pueda tener un profesional sanitario, un familiar o un amigo. Por tanto, cada caso estará siempre revestido de una interpretación que lo determine y que mudará dependiendo de la persona concreta que la posea, de ahí que deba huirse de juicios objetivos y apodícticos ante la inexistencia de casos descontextualizados, remitiendo todos ellos necesariamente a un marco de