

Hannah Arendt y nosotros²

Celso Lafer

En primer lugar, me gustaría, además de dar las buenas noches a todos, saludar especialmente a Adriano, que es un arendtiano muy dedicado y querido, que ha jugado un papel muy importante no solo al escribir, sino también al reunirnos para pensar el legado de Hannah Arendt. Me complace mucho estar aquí con todos ustedes, que son estudiosos calificados del legado de esta gran pensadora.

Creo que no hace falta que diga que fui su estudiante en la Universidad de Cornell, en Estados Unidos, en 1965. 1965: el tiempo ha pasado, pero el impacto de su persona y de su obra ha sido muy duradero en mi camino. Fui su alumno en un notable curso de posgrado sobre experiencias políticas del siglo XX. Ya he hablado sobre ese curso en un texto de la tercera edición de mi libro *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. También se publicó en *Estudos Avançados* de la USP, de donde es posible descargarlo sin dificultad. Redacté ese texto basándome en mis propias notas y consultando en la Biblioteca del Congreso sus propios manuscritos: lo que ella misma escribió sobre el curso, sobre los alumnos que asistieron al curso y sobre lo que querían e iban a desarrollar.

Ese curso fue concebido por ella a partir de una indicación que consta en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, donde dice que la comprensión del significado del siglo XX adquiriría la especificidad de lo concreto a través de una biografía imaginaria de una única persona nacida a finales del siglo XIX. Esta persona, debido a las discontinuidades y rupturas de los extremos del siglo XX, se habría visto obligada primero a escapar del pensamiento a la acción y luego a detenerse y pensar sobre la experiencia vivida.

² Traducción de Laura Arese y Eduardo Rinesi.

Como ella misma decía, no se trata de un curso sobre personajes que desempeñaron un papel decisivo en el período, sino de un curso de alguien que vivió esas experiencias, actuó y se paró a pensar en lo que le había pasado. Como saben, ella atribuye un gran valor epistemológico a la experiencia, como el *guidepost*, como el marco de referencia para comprender las cosas, ya que la ruptura, que es su tema recurrente, ha hecho esquivos los universales del pensamiento.

Ahora bien, la imaginación conceptual y el dominio del repertorio de textos con los que tejió el hilo narrativo de ese curso fueron muy iluminadores. Allí hay historia, hay narración, hay hilo narrativo, hay la preocupación por cómo cuento una historia e intento darle alcance y significado. Naturalmente, al tratarse de una biografía imaginaria, ella la fue construyendo a partir de muchos tipos de textos. Por ejemplo, un libro que recuerdo es *The Political Collapse of Europe*, de Hajo Holborn. Otro era el libro de Aron sobre la Primera Guerra Mundial, del que ella destacaba el capítulo sobre la sorpresa técnica de la llegada de los nuevos armamentos, que naturalmente cambiaron el desarrollo de la guerra. Luego estaba Faulkner, *A Fable*, que le gustaba mucho. Y luego había poesía, y un volumen (que a mí me tocó comentar) que tenía cartas de soldados alemanes enviadas a sus familiares sobre la experiencia de la guerra, que también era algo muy concreto. Había libros como la biografía de Deutscher de Stalin y la de Trotsky. Pero a ella le gustaba más la biografía de Stalin de Souvarin, porque entendía que era de alguien que estaba dentro. Que la biografía de Deutscher era muy buena, porque era la de alguien que conocía y simpatizaba con el personaje, pero que con Stalin había forzado un poco las cosas para estar más dentro de la ortodoxia. Trajo también cosas como las transcripciones de los procesos de Moscú. Trajo cosas sobre la Segunda Guerra Mundial y demás.

Así que pueden imaginarse lo interesante que fue el curso. Ella distribuía los temas, nosotros íbamos eligiendo y nos asignaba los temas a cada uno. Éramos unos veinte estudiantes en un lugar muy agradable en la Biblioteca, que creo que sigue en pie y todavía tiene esa sala, que estaba al final de la planta baja. Es muy interesante leer la

lista de sus estudiantes, que está entre sus papeles. La guardaba, y había una anotación sobre qué libro o qué tema íbamos a exponer. Y unas pequeñas indicaciones sobre de dónde era, quién era, qué había estudiado, cuáles eran los intereses de cada uno. Yo había ido a Cornell a escribir una tesis sobre el programa de objetivos del gobierno de Kubitschek y la relación entre democracia y desarrollo, que estaba un poco alejada naturalmente de lo que a ella le ocupaba, pero ella tomó una pequeña nota: “Le interesan los procesos de toma de decisiones de la administración”, etc.

Bueno, el profesor Reale decía que las ventanas del espíritu se abren desde dentro. Las mías, evidentemente, se abrieron con ese curso. Igual que se abrieron las ventanas de Jerome Kohn y Elizabeth Young-Bruehl, que fueron alumnos de Hannah Arendt en la New School for Social Research, en un curso de la misma naturaleza y características, que ella impartió en 1968. También revisé las notas de ese curso. El curso de la New School es una continuación del curso anterior, pero con algún añadido. Arendt destacaba, digamos, cuál era el problema de una imaginación conceptual. Porque ella decía: de lo que voy a escribir tengo alguna noción; ustedes no. Así que para tenerla tienen que ponerse en el lugar de los otros. Es un poco la anticipación del tema del juicio reflexivo y la perspectiva.

Pues bien, tanto Elizabeth Young-Bruehl como Jerome Kohn y yo nos convertimos, por así decir, en arendtianos de la primera generación. De esta generación, quedamos vivos él y yo: Elizabeth Young-Bruehl ya murió. Estamos en esa etapa: la etapa en la que, de aquella generación de los alumnos de Arendt, vamos quedando pocos.

No necesito recordarles la importancia de la biografía de Elizabeth Young-Bruehl. Creo que es una biografía excelente. Ella misma decía: escribí esta biografía cuando Arendt era una persona conocida, pero no una persona pública. Así que la conocí con esa cercanía que nace de una convivencia que era significativa. Por eso hay muchas biografías sobre Hannah Arendt, pero esa, en mi opinión, capta a la persona; yo identifico en esa biografía a la Hannah Arendt que conocí.

Y tampoco hace falta mencionar la importancia del trabajo de Jerome Kohn, que fue asistente de Arendt en la New School for Social Research, y se convirtió en su albacea literario, que es lo que es hoy. A lo largo de los años, fue publicando textos dispersos y originales de Arendt que no se habían publicado antes y que él consiguió encontrar en sus archivos.

En mi caso personal, cuando regresé a Brasil después de doctorarme, a principios de los años setenta, decidí que quería hacer accesible su legado en Brasil. Y también me esforcé por reflexionar sobre los temas que habían suscitado mi interés. Lo hice sobre todo en *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, donde tomo como heurística la noción del derecho a tener derechos, y la discuto a nivel nacional e internacional.

Con el paso del tiempo, el alcance del legado de Arendt fue adquiriendo de una manera generalizada las características que Ítalo Calvino atribuye a una obra clásica: que nunca termina de decir lo que tiene que decir. Volveré sobre ello al final. Pero (y esto es lo que creo que es interesante que sepan) ese no era el contexto que la singularizaba cuando yo fui su alumno. Entonces no había adquirido el estatus de una *persona*, de una figura de gran presencia en el espacio público: de una *persona* en el sentido en el que ella misma la describe en su gran discurso de aceptación del premio Sonning.

En aquella época era una personalidad destacada en los círculos culturales de Estados Unidos y Europa, aunque controvertida. Baste decir que el único libro dedicado a ella, anterior a la primera edición del mío, que es *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*, que es del 79, es la obra pionera de Margaret Canovan, de 1974, *The Political Thought of Hannah Arendt*. Más tarde Canovan volvió a escribir sobre ella, un gran libro, y editó *La condición humana*. Pero en aquella época sólo había un libro en inglés y el mío en portugués, que como ustedes saben es una “lengua pasaporte” que transita por los círculos culturales con un vigor que no se corresponde necesariamente con sus propios méritos.

Pues bien, esta dimensión controvertida hizo, al principio, más difícil la recepción de su obra en Brasil y en el mundo. Fue lo que comenté con ustedes cuando hablamos de esta nueva edición brasileña de *Entre o passado e o futuro*; también lo escribí en un artículo sobre la recepción de su obra en Brasil con motivo del cincuentenario de su muerte, que fue publicado en una colección organizada por Newton Bignotto y Eduardo Jardim. Ahí comento un poco cuál era la reacción de los profesores de Cornell ante esta figura, que era *visiting professor*.

Se los resumo: a Clinton Rossiter, que era un gran historiador de la república norteamericana, y que tenía un libro sobre eso, le encantaba Arendt. Decía que, sobre Jefferson y Adams, ella había acertado en todo. Al otro al que Arendt le gustaba mucho era a Edward Hecker. Edward Hecker era una figura muy inteligente, un analista de la política estadounidense, del que basta decir que decía sobre sí mismo: "I am the only republican Marxist in the United States". Soy el único republicano marxista en los Estados Unidos. Bueno: en cierto sentido lo era. Era un rebelde, y la rebeldía de Arendt generaba entre ambos un amplio espacio de afinidad.

Otra figura interesante era Alan Bloom. Alan Bloom era un profesor muy interesante, discípulo de Leo Strauss, un gran classicista. Hice un curso con él sobre *La república* de Platón, muy interesante. Al final del curso él dijo: mira, ya está bien, no hace falta que vengas al siguiente, ya has leído demasiado. Si lees demasiado ya no captas el texto en su propia pureza. Que era lo que enseñaban a hacer los straussianos. ¡Nada de leer comentaristas! Leer el texto a partir de nuestra exigencia. Bueno, a él también le gustaba Arendt.

Y en Brasil también hubo muchas manifestaciones, ora de interés, ora de reserva. Por ejemplo, Francisco Weffort, que era profesor de Ciencias Políticas, dio un curso sobre la revolución basado en Gramsci y Hannah Arendt, lo cual es un enfoque rico e interesante. Él consideró eso como un estímulo importante. Por su parte, José Guilherme Merquior, que era un buen amigo mío, me dijo: tienes demasiada Hannah Arendt en la cabeza. Y con eso de repente entras en esto del irracionalismo y demás. Lo

que tienes que hacer para equilibrar tu cabeza es leer a Bobbio. El cruce entre Bobbio y Arendt te dará la medida exacta.

Y así sucesivamente. Pero esto es solo para comentar, un poco por el gusto a la “pequeña historia”, lo variadas que fueron las repercusiones del trabajo de Arendt. Ahora bien, ¿qué explica esta controversia?

Como ya se ha mencionado aquí, está esa famosa conferencia a la que asistió en Toronto, en la que se explica a sí misma en diálogo con sus diversos amigos y hace una observación muy buena. Dice: no soy socialista, no creo en el liberalismo, la izquierda me considera conservadora, los conservadores me consideran de izquierda, o me identifican como una Maverick, una disidente pintoresca. Y agrega: “I am really not in the mainstream of any other political thought”. No estoy en las corrientes dominantes. “But not because I want to be original”. No porque quiera ser original. “It so happens that I somehow don’t fit”. No encajo.

Y es por eso mismo que tampoco encajaba en los ámbitos académicos. ¿Qué es Arendt? ¿Historiadora? ¿Filósofa? ¿Teórica de la política? No. Ella, en aquella famosa entrevista con Gauss, dijo que era una teórica de la política. Y *Entre el pasado y el futuro*, que fue el primer libro suyo publicado en Brasil, corresponde plenamente a esto, porque es un libro de una teórica política que retoma conceptos tradicionales e intenta darles una dimensión de actualidad.

Entonces, *thinking without a banister*, pensar sin barandilla, fue para Arendt una exigencia epistemológica. Porque ella comprobó, precisamente en el análisis del siglo XX, en sus extremos, que lo nuevo, lo que surgía, no se dejaba atrapar en el ámbito explicativo de las categorías tradicionales. Lo cual es, al fin y al cabo, el tema recurrente de la cultura: ¿qué es lo que yo hago con la cultura? Esto, en mi opinión, atraviesa el pasado, el futuro y los dilemas del presente.

Arendt no terminó de escribir, o ni siquiera escribió, sólo escribió el epígrafe de su obra sobre el juicio reflexivo, sobre el juzgar. Pero creo que su obra está llena de juicios reflexivos en el sentido que intentó darle al tiempo. Es decir, cuál es el significado

general de lo que ocurre, de los acontecimientos, de los fenómenos, que puedo encontrar sin el apoyo de las categorías tradicionales.

Y creo que precisamente estos juicios reflexivos y sus facetas permean su obra y explican ese "*I somehow don't fit*". *Don't fit* con gran encanto, con gran competencia. Pero en fin, *don't fit*. Ella era una persona de muy buena presencia, era una señora elegante, tenía buenos modales. Fidel Castro decía que los buenos modales son una conquista de la civilización, no de la burguesía -para que vean que yo también he captado una perla de Fidel Castro para completar mi observación.

Pues bien, naturalmente, el paso de los años ha confirmado su forma de pensar, esta historia de lo instigador que es pensar sin el apoyo de barandillas. Y por eso acabó convirtiéndose en una persona en el espacio público de la reflexión. Y ustedes, que son todos jóvenes, con una sensibilidad propia de su generación, se enfrentan a Hannah Arendt ya convertida en una persona que ocupa un lugar en el espacio público de la reflexión del siglo XX. Esa transformación de Arendt en ese personaje que hoy es tuvo también la consecuencia, muy interesante, de una ampliación del *corpus* de su obra.

En primer lugar, la publicación de la correspondencia con sus contemporáneos, que es una correspondencia muy interesante.

Sé que se ha hablado aquí de su correspondencia con Mary MacCarthy. Me gusta mucho esta correspondencia con Mary MacCarthy, que creo que es un ejemplo de la reflexión de dos mujeres excepcionalmente bien dotadas lidiando con la condición femenina. En fin, con el marido, con los niños, con la comida, con amores, con resentimientos, con batallas. Creo que es un libro altamente iluminador. También está su correspondencia con Jaspers, por supuesto, que fue la primera. Como hemos visto, Adriano también está explorando esto en su libro. Estas correspondencias son extraordinarias, porque es un diálogo permanente. Bueno, está la correspondencia con Heidegger. Eso es asunto de Adriano, no mío, así que lo paso por encima.

También hay manuscritos inéditos, textos dispersos y un libro iluminador, que es el *Diario filosófico*. Es una cosa extraordinaria. Allí puede verse cómo ella iba

anotando las lecturas, y qué hacer, y cómo avanzar en el conocimiento. Es el taller de su pensamiento: es algo muy, muy interesante.

Bueno, creo que es válido, en este punto de mi presentación, mencionar algunos aspectos de su vida que la tornaron controvertida y original.

Su punto de partida fue la tradición de la filosofía alemana, en la que se formó en la efervescencia de la República de Weimar. En ella tuvieron gran presencia la fenomenología, el existencialismo alemán y la hermenéutica de los significados. Sin embargo, la mayor parte de la obra de Hannah Arendt no está dedicada a la vida contemplativa, como es propio de esta tradición. Es fruto de una lucha reflexiva con las realidades del siglo XX, comenzando por el nazismo, que existencialmente la arrojó al mundo, como judía alemana, en la dura condición de refugiada, de *displaced person*, desplazada en el mundo. Yo creo que su texto “Nosotros, los refugiados”, que es del año 43, es un texto muy iluminador de lo que es la condición existencial del refugiado.

Y por eso ella tuvo que pensar y vivir sin el apoyo, durante la mayor parte de su vida, de las instituciones universitarias. Cosa que ella apreciaba. Ella misma me dijo en Cornell que apreciaba la independencia intelectual que las circunstancias de la vida acabaron dándole tras obtener un reconocimiento, pero no una institucionalización. Ella fue, en vida, más una *outsider* que una *insider*. En contraste, por ejemplo, con Isaiah Berlin, que discutió mucho con ella, y que era un *insider* por naturaleza.

Un día fui a tomar el té con Isaiah Berlin al Athenaeum Club de Londres, acompañado por mi amigo Merquior. Berlin empezó la conversación diciendo: me parece que tú fuiste alumno de esta señora, y yo no sé qué le viste de interesante a esta señora. Entonces yo pensé que si Auden, que era amigo de él y adoraba a Arendt, no lo había convencido, tampoco iba a hacerlo yo. Así que decidí llevar la charla hacia la Ópera, hacia Verdi, lo que hizo que la conversación fuera un éxito. Pero escribí un ensayo sobre ambos, en el que señalo que, a pesar de todo, ellos tenían más en común, sobre ciertos temas, que otros. Tenían un punto de partida muy diferente, porque él provenía de la escuela analítica inglesa y ella, de lo que él llamaba las brumas de la

filosofía alemana, en relación con las cuales él tenía también, como diría Husserl, una opacidad intencional de la conciencia.

Ahora bien, la condición judía fue para ella una experiencia de marginalidad, que agudizó su espíritu crítico, pues estaba a la vez inserta y al margen del núcleo político-cultural dominante de Occidente. Es lo que mi amigo Eduardo Jardim, en un libro interesantísimo, señala como una convergencia entre Hannah Arendt y Octavio Paz. El libro de Eduardo Jardim, que es un libro muy interesante, como si se tratara de un solo a dos voces, se inspira en el hecho de que ella fue *visiting professor* en el 65 en Cornell y en el otro semestre Octavio Paz fue profesor visitante (y de hecho yo aproveché la oportunidad para hacer algún curso con él). Y a Eduardo le inspiró la idea de que West Sibley Hall, que era el lugar donde se impartían las clases, podría ser el lugar donde ambos se hubieran conocido y empezado a hablar. Y como Eduardo conocía bien el trabajo de ambos, mostró las afinidades que tenían para ver muchas cosas.

Bien, ahora, avanzando, para no extender mucho más mi presentación, al reflexionar sobre la condición judía en el siglo XX, Hannah Arendt escribió un texto que ustedes conocen sobre la tradición judía oculta del paria. Y se inspiró en el legado de Bernard Lazare, que fue una figura importante, un defensor de Dreyfus, y que observó que la condición judía en el siglo XIX, secularizada, con la excepción de los judíos que habían obtenido la ciudadanía, produjo dos tipos: el paria y el *parvenu* (a ella le gustaban las dicotomías. Dice en el *Diario filosófico*: es por la diferencia, no por la asociación, que avanza en el conocimiento). Entonces, dice ella, el *parvenu* se beneficia de las oportunidades de movilidad social, y pierde la visión crítica. El paria, por el contrario, se da cuenta de las situaciones sociales de exclusión que son reales a pesar de la invisibilidad de las barreras. Y traduce su status de paria en términos de una conciencia crítica de la rebeldía volcada hacia una resistencia al exterminio. Y yo creo que lo que caracterizó a Hannah Arendt fue precisamente esta rebeldía crítica del paria consciente que le inspiró un pensamiento que tuvo el coraje de esgrimir sin el apoyo de la barandilla de la tradición, por sí misma. Eso requería, como decía Paz, “la valentía

del espíritu y la intrepidez de la mirada”. Y creo que ella tenía eso, la valentía del espíritu y la intrepidez de la mirada.

El tiempo ha superado ampliamente aquella valoración prejuiciosa y reticente en relación con Hannah Arendt. Pero hay dos puntos en los que el polvo del camino no se ha sedimentado: su relato sobre el caso Eichmann, que será objeto de la tesis del nuevo libro de Adriano, y su relación con Heidegger. Haré una rápida referencia a uno y otro para concluir.

Eichmann en Jerusalén, como saben, es un reporte que escribió para el *New Yorker*. Ella quería escribir ese informe, dijo que no había podido hacerlo en Núremberg, pero quería ver en carne y hueso a uno de los perpetradores del Holocausto. Y ella decía, con razón, que el tribunal de Núremberg se había ocupado marginalmente del crimen contra la humanidad; que había hecho referencias al genocidio y que lo había tratado junto con dos crímenes más conocidos, que son los crímenes de guerra y los crímenes contra la paz. Por el contrario, el informe sobre el proceso a Eichmann lidia con un juicio en el que los testimonios constituyen un tema de la mayor envergadura.

Pues bien, el Holocausto es un crimen sin precedentes, que no se amolda al tipo penal de homicidio calificado, que es la tradición del pensamiento jurídico. No es un homicidio calificado. Núremberg y el derecho penal internacional resultante de Núremberg trataron de dar respuesta a la exigencia de una tipificación renovada de esta conducta, con dos tipos penales: los crímenes contra la humanidad y los crímenes de genocidio, que tienen una complementariedad, porque el dolo de la intencionalidad se combina con las atrocidades de lo que padecieron sus víctimas por un sufrimiento de una culpabilidad que no tenían.

Son muchas las controversias jurídicas en el caso Eichmann. Nuestro Adriano se ocupará de ellas, lo hará con gran interés, yo sólo haré una anticipación. Creo que la originalidad de la contribución de Hannah Arendt es su esfuerzo por dar una fundamentación ontológica de por qué son necesarios los tipos penales de genocidio y

de crimen contra la humanidad. Y su argumento básico es que el antisemitismo -esta es su respuesta al fiscal- explica la elección de las víctimas, no la naturaleza del delito.

Y esto, naturalmente, hacía sistema con toda su obra. Primero, por la preocupación por el tema que viene de *Los orígenes del totalitarismo*. Y, en segundo lugar, porque no hay nada como intentar demostrar que los conceptos tradicionales no responden a las exigencias de lo nuevo. El pensamiento jurídico, que también tiene tendencia a resolver las cosas por su tradición, o por la analogía de los principios, o por la analogía de las leyes, no es capaz de dar cuenta de un crimen sin precedentes. Y por eso creo que ella se interesó por el caso Eichmann. Ahora, el capítulo de la banalidad del mal es un gran tema. Adriano escribirá sobre eso, así que no me extenderé más, ya que es un tema interminable. Pero me parece interesante mencionar el intercambio epistolar de ella con Scholem, en el que éste se queja de que ella utiliza la banalidad del mal en lugar del mal radical que había utilizado kantianamente en *Los orígenes del totalitarismo*. Y ella da una respuesta que me parece muy rica: “el mal nunca es radical”, dice ella, solo es extremo y no tiene profundidad, ni dimensión demoníaca. Puede proliferar y devastar el mundo entero precisamente porque se refleja como un hongo en la superficie. Y desafía al pensamiento, porque el pensamiento busca alcanzar cierta profundidad, ir a las raíces. Pero cuando él se ocupa del mal, se frustra porque no hay nada. Esta es la banalidad del mal.

El término banalidad del mal “pegó”, si se me permite un desliz conceptual. Se abre el periódico y aparece la banalidad del mal, la banalidad del mal, la banalidad del mal. Bueno, hay una dimensión de la banalidad del mal que es real. Si observamos el mundo, este hongo del mal, que incluye el covid, las armas nucleares y las cuestiones medioambientales, está más cerca de la banalidad del mal que del mal radical. Uno no se para a pensar en esto a corto plazo, que es lo que ella propone en el primer capítulo de *La condición humana*, donde dice: lo que quiero hacer es pensar en lo que está pasando en la Tierra, en la Tierra en la que estamos. Una Tierra que corre un riesgo sobre el que ella intenta, en definitiva, reflexionar.

Ahora, ella fue muy acusada. Scholem la acusa de haber tenido poco tacto y poco corazón en relación con las víctimas. Le dice: hay en tu obra una falta de amor por Israel, una falta de amor por el pueblo judío. Y ella responde de la siguiente manera (muy interesante, porque vuelve al tema que se discutió aquí: qué es un pueblo, qué es un Estado): “ser judía es uno de los hechos indudables de mi vida y nunca he querido modificar tales facticidades”. En cuanto al amor por el pueblo judío, señala: “tiene toda la razón al afirmar que yo no profeso un «amor» tal, [...] nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo o colectivo, ni al alemán, ni al francés, ni al estadounidense, ni por ejemplo a la clase obrera, o nada similar en este nivel. Realmente amo tan solo a mis amigos y soy completamente incapaz de otra forma de amor”.

Bueno, creo que este relato suyo, a pesar de toda la polémica, es un gran relato heurístico. Adriano ya escribió sobre él antes y despejará todas nuestras dudas. ¡Aguarden, aguarden! Ahora bien, vale la pena registrar que, pasados tantos años, la polémica se mantiene. Hace poco vi un libro que se llama *The Trail That Never Ends. Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem" in retrospect*. Es un libro publicado en 2017, organizado de forma muy lograda por Golsan y Misemer y que toma la cuestión de por qué se mantiene la polémica después de tantos años.

Ahora bien, como dice Jerome Kohn, que publicó los escritos judíos de Arendt con una bellísima introducción, ella llevó, a su manera, una vida judía en su singularidad. No era religiosa, pero quiso un *kadosh*, que es la oración de la muerte, para su marido, que no era judío sino alemán. Pero lo quiso porque pensaba que era un rito de pasaje con el que *ella* se sentiría más cómoda.

En fin: ella viene, como dice en su carta a Scholem, de la tradición de la filosofía alemana. Y ahí, como ya se ha dicho, fue alumna de Heidegger, mantuvo con él una relación amorosa de joven estudiante (no me gusta esta parte), fue influida intelectualmente por él y mantuvo con él, tras el interregno nazi y sus momentos posteriores iniciales, una relación afectiva y de diálogo con su obra y su persona...

Hago un paréntesis. Cuando leí el libro de Elizabeth Young-Bruehl, que me gustó mucho, lo comentaba en casa, a la hora de la cena, con mi mujer y con mi hija. Entonces un día vino mi hija, que era pequeña, y me dijo: “Papá, si tanto te gustaba esa mujer, ¿por qué no te casaste con ella?” Entonces respondió mi mujer: “Inés, Hannah Arendt fue el gran amor de la vida de tu padre”. Entonces mi hija, naturalmente, respondió: “Tonterías, el gran amor de la vida de mi padre soy yo”. Entonces mi mujer retrucó: “No, Inés. El gran amor de la vida de tu padre es tu abuela, su madre”. Y ese fue el fin de la discusión sobre el libro. En fin: claro que la relación entre dos personas tan significativas y de semejante talla tenía que suscitar mucho interés y mucha discusión.

Hay muchos libros. Uno de los que más me gustan es el de Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt y Martin Heidegger. Historia de un amor*. Ella, en mi opinión, señala con mucha propiedad el motivo de la incomodidad sobre una relación que hiere la sensibilidad de sus lectores. ¿Por qué estaba encantada con ese nazi alucinado, por qué mantuvo después de la guerra una relación, que fue intermitente, pero afectiva y prolongada, con él? Bueno, ella dice que para entender eso hay que entender la interconexión entre dos temas, el tema del amor y el tema del pensamiento, en todas sus variantes: *eros* y *ágape*, fidelidad y traición, pasión y rutina, reconciliación, olvido y recuerdo. Creo que explora todo eso muy bien en el libro.

Bueno, dije que no iba a tomar posición, pero voy a hacerlo. Creo que Arendt, sin duda alguna, fue inspirada e impactada, desde alumna, y luego de manera continuada, por la originalidad, la grandeza, la envergadura de Heidegger. Que ella es deudora de la lectura heideggeriana del lenguaje como preservación y revelación de la relación entre el ser y la temporalidad, fenomenológicamente analizada en *Ser y tiempo* y que fue elaborada cuando ella era su alumna y, según los documentos, su musa, es indiscutible. Ahora bien, no creo que ella aceptara la preocupación exclusiva de Heidegger por la historia del Ser, que lo alejaba de la historia humana. Ella, por el contrario, se preocupó por las rupturas históricas producidas en el siglo XX, y situó en ese plano su reflexión sobre el amor al mundo. Si su reflexión tiene una inspiración heideggeriana, lo que me

parece indiscutible, sus temas son propios de ella: la importancia de la natalidad, de la acción, de la pluralidad, de la diversidad, de la comunidad, del diálogo, de la amistad, son temas arendtianos y no heideggerianos, que se encierran en esa trampa del zorro de la que habla en uno de sus relatos.

Si las instigaciones heideggerianas están presentes en *La condición humana* (y ella lo reconoce en la dedicatoria, que no le envió), no cabe duda de que las propuestas, los temas y el alcance son sustancialmente distintos. Y si *The Life of the Mind* es un ajuste de cuentas de ella con la tradición reflexiva de la que se nutrió, con la tradición filosófica, yo diría que este gran aporte suyo tiene como horizonte la vida activa. Esta es una reflexión de Bethania Assy, y yo creo que está muy bien. Y luego, para hacer un cierre más bonito, está el epígrafe de su ensayo sobre Isak Dinesen, que es una frase de Balzac que dice: “Les grands passions sont rares comme les chefs d’oeuvre”. Las grandes pasiones son raras como las obras maestras. Y las obras maestras pueden ser muy desiguales. *La condición humana* es muy desigual, para dejar aquí, como reflexión final, alguna pequeña reserva sobre la cita que hice.

Bueno, concluyendo: El tiempo ha convertido en polvo aquellas dificultades iniciales con la obra de Hannah Arendt, y ella se convirtió en un clásico. Así que voy a citar a Bobbio, para que todo quede bien equilibrado. Bobbio se pregunta: ¿qué es un clásico? Un clásico, dice, es un autor que forja una interpretación auténtica de la época en que vivió, que en este caso fue el siglo XX. Creo que es indiscutible que en este siglo de extremos y rupturas que se prolongan en el siglo XXI, Arendt supo analizar, evaluar y debatir de forma muy rica. Ella provoca e instiga constantes lecturas y relecturas de varias generaciones, en sus variadas dimensiones de sensibilidad.

Estas Jornadas son un ejemplo de ello. No hay homogeneidad de preocupaciones, sino que, por el contrario, la instigación reflexiva que ofrece la obra de Arendt fue lo que trajo las contribuciones, todas muy interesantes, pero de distinta incidencia. Ella ofrece categorías y conceptos de los que nos valemos para comprender la realidad que nos rodea.

Enumero entonces algunas de las preguntas que nos deja: ¿Cómo nos ayudan a afrontar los acontecimientos el juicio reflexivo y la narración? ¿Cómo afrontar republicánicamente la pluralidad y la diversidad de la condición humana? ¿Cómo afirmar la preocupación por el amor al mundo? ¿Cómo atribuir -este es un gran tema- al inicio, al comienzo, al nacimiento, la capacidad de la acción conjunta para crear lo nuevo? ¿Cómo ampliar la comprensión de los asuntos mediante el uso creativo de distinciones, de diferencias? Porque la obra de Hannah Arendt se caracteriza mucho por las distinciones: el totalitarismo es una cosa, la tiranía es otra, etcétera. ¿Cómo dar nueva vida a lo que significa la generación de poder? ¿Cuál es el alcance del efecto destructor de la violencia, que destruye el poder en lugar de generarlo? ¿Cuál es el significado contemporáneo de la revolución? ¿Cuál es el significado del derecho a tener derechos, la relevancia de la verdad factual o de la mentira en la vida política, la actualidad del tema de las *displaced persons*? Hoy en día, el número de refugiados a escala mundial alcanza los 100 millones de personas, y esto se ha visto intensificado por la guerra en Ucrania. Es decir, este es un tema del orden global en el que, a pesar de ACNUR y todo lo demás, nos enfrentamos a los riesgos de la banalidad del mal.

En fin, para terminar -ya me he extendido demasiado-, creo que estas Jornadas nos han dado la oportunidad de tratar estas herramientas que nos ofrece el pensamiento de Arendt. Y recordaré una formulación de Ortega y Gasset. Ortega decía que la generación es un tipo especial de sensibilidad. Cada generación tiene su propia sensibilidad, que la identifica, por muy diferentes que sean sus miembros. Jerome Kohn y Elizabeth Young-Bruehl son gente de mi generación de arendtianos y por eso también me siento más cómodo con ellos que con cualquier otro u otra. Ahora, una generación tiene su propia sensibilidad a la hora de abordar las cosas y se enfrenta al desafío de elaborar las características propias de su camino, su sensibilidad, su perspectiva y sus temas. Así que todos ustedes, que son de otra generación, con otra sensibilidad, con una multiplicidad de temas que les interesan, y que son provocados por el pensamiento de Hannah Arendt, han estado desarrollando, elaborando y escribiendo las contribuciones

para estas Jornadas. Y así todos ustedes, que son grandes y esclarecedores arendtianos, expresan la dinámica del proceso de recepción del pensamiento de Hannah Arendt. Entre nosotros, entre Argentina, Brasil y México, en fin, en América Latina, pero en todos los cuadrantes intelectuales del mundo. Y por eso tenemos que agradecer a Adriano, que nos convocó a este encuentro de arendtianos en el que hemos tenido la alegría y el placer de estar juntos. Muchas gracias.