

Seres humanos en tiempos de claridad

Hannah Arendt, Ágnes Heller y la escritura constitucional

Antonio Lastra *

RESUMEN

El propósito de este texto consiste en analizar la relación entre Hannah Arendt y Ágnes Heller con la perspectiva de la *écriture féminine* de la filosofía, y de la peculiar ansiedad de la influencia que se proyecta sobre esa escritura, en contraste con la perspectiva de la escritura constitucional americana.

ABSTRACT

The aim of this paper is to match the connection between Hannah Arendt and Ágnes Heller with two opposed views: the *écriture féminine* of the philosophy, subjected to the anxiety of the influence, and the American constitutional writing.

Palabras clave/Key Words: *écriture féminine*, escritura constitucional/*constitutional writing*, ansiedad de la influencia/*anxiety of influence*.

In brief, we are occupied with reasoning about the little we understand about what the great thinkers have said.

LEO STRAUSS

Hannah Arendt murió en Nueva York a finales de 1975, tras casi cuarenta años de exilio y apenas seis meses antes de que muriera en Meßkirch, donde había nacido, su maestro Martin Heidegger, con quien se había reconciliado después de la Segunda Guerra Mundial y cuyas enseñanzas aflorarían por última vez —en los términos con los que el pensamiento expresa la gratitud y el perdón— en su inacabada *La vida del espíritu*. Ágnes Heller aún vivía entonces en Budapest, de donde partiría en 1977 hacia un exilio que la separó irreversiblemente del marxismo más o menos escolástico que había cultivado junto a su maestro György (o Georg) Lukács, fallecido en 1971, aunque no de las enseñanzas más importantes del autor de *El alma y las formas*. En muchos aspectos, la vida cotidiana sería para la generación de Heller y Férenc Féher más vulnerable que una historia universal que empezaba a desmoronarse: el interés reciente de Heller por la comedia, de una manera muy parecida a la exposición que Arendt hizo de la banalidad o trivialidad del mal, no es ajeno a todo ello. El existencialismo y el marxismo, en líneas generales, pero al mismo tiempo con una fuerte impronta personal, supondrían respectivamente para ambas pensadoras el descubrimiento de la filosofía, una filosofía moderna marcada por lo que tanto Heidegger como Lukács consideraron, en

* Antonio Lastra es doctor en Filosofía y profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria. Codirige *La Torre del Virrey*. *Revista de Estudios Culturales* y dirige el Observatorio de Ciudadanía y Estudios Culturales en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Valencia. Su último libro es *Constitución y arte de escribir* (Valencia, 2009). Dirección postal: Apartado de correos 255, 46183 L'Elia (Valencia), España. E-mail: antoniolastra@latorredelvirrey.es

acepciones no demasiado distintas de la palabra, una “destrucción” (*Zerstörung*) de la historia del ser o de la razón. En la medida en que el diálogo de Heller con Arendt tiene que ver, en lo esencial, con la reconstrucción y la conservación de una tradición filosófica —una tradición en la que sea posible, al menos, no postergar indefinidamente una conversación imaginaria de este tipo—, esa destrucción original no puede pasarse por alto. Los interlocutores se encuentran *in medias res*, pero desplazados y atraídos, al mismo tiempo, hacia una situación ideal del habla política. El exilio (o la democracia entendida como la aceptación de cualquier opinión, sea cual sea su procedencia) es una condición del diálogo entre Heller y Arendt.¹

Que, además, lo sea del diálogo filosófico en sí mismo es una vieja cuestión, que podríamos rastrear en los propios diálogos de Platón —en los que la representación dramática y la puesta en escena de los interlocutores determinan la orientación del discurso racional y delimitan lo que no se puede decir— y, especialmente, en la época moderna. En 1793, Goethe publicó en los primeros números de la revista de Schiller *Las Horas* sus *Diálogos de los emigrados alemanes*, en los que trataba de contrarrestar con la imaginación literaria los “desdichados días que, para Alemania, Europa y aun el mundo entero tuvieron tan lamentables consecuencias”. (La frase podría ser de Thomas Mann, en otro escenario existencial, un siglo y medio después.) *Ausgewanderten* era la traducción alemana de una palabra francesa reciente, *émigrés*, que había aparecido por primera vez, de una manera oficial, en *Le Moniteur* el 25 de mayo de 1790 para referirse a quienes habían abandonado Francia a causa de los acontecimientos revolucionarios del verano de 1789. La “noble familia” protagonista del relato de Goethe se correspondía con la aristocracia del *Ancien Régime* que la Convención se encargó de identificar en 1793 para definirla como *émigré* y cuyo retorno se prolongaría hasta bien entrado el siglo XIX. Para entonces ya habían aparecido otros emigrados alemanes, que encontrarían en Heinrich Heine a su portavoz y en *Lüdwig Börne* la respuesta magistral de la generación romántica a la contrarrevolución y el olimpismo reaccionario de Goethe. (Lukács se haría cargo de todo este legado en sus libros sobre la época de Goethe y el joven Hegel. En sus inicios, el marxismo podría haber sido calificado, o archivado, como un diálogo de emigrados alemanes.)

El diálogo entre Arendt y Leo Strauss —un diálogo truncado entre emigrados alemanes contemporáneos— puede resultar paradigmático en lo que respecta al exilio, y a lo que luego diré sobre la ansiedad de la influencia, e iluminar por contraste un diálogo logrado, como el de Heller con Arendt, que, basándose en afinidades electivas, no es un diálogo entre contemporáneos y fluye en una sola dirección —como un diálogo entre ausentes—, expuesto también a esa ansiedad. Me remitiré al documento más fidedigno de ese diálogo truncado. Los editores de *Hannah Arendt and Leo Strauss* han recurrido, precisamente, a un término cargado de connotaciones en la historia de las ideas (*émigrés*) para establecer una comparación entre la obra de dos pensadores eminentes de la política, a quienes suele asociarse, de otra manera no menos controvertida, como epígonos de Heidegger.² (La influencia de Heidegger se sobrepuso, en la generación de Arendt y Leo Strauss, a la

¹ Véanse ÁGNES HELLER, ‘Hannah Arendt on the *vita contemplativa*’, en *Philosophy and Social Criticism*, 12 (1987), pp. 281-296; ‘An Imaginary Preface to the 1984 edition of Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism*’, en *The Public Realm: Essays on the Discursive Types in Political Philosophy*, ed. by Reiner Schürmann, SUNY Press, New York, 1989; MARTIN JAY, *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York, 1993 (cap. 5, ‘Women in Dark Times: Ágnes Heller and Hannah Arendt’), y el prefacio de Heller a BETHANIA ASSYS, *Hannah Arendt. An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang Publishing, New York, 2007.

² *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought After World War II*, edited by Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes and Elisabeth Glaser-Schmidt, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Hago uso libremente de la reseña que escribí para el monográfico sobre Hannah Arendt publicado en el número 224 de la revista *Ánthropos. Huellas del conocimiento*.

influencia de Max Weber, de quien Arendt tomaría la calificación de “paria” para referirse al judaísmo, una calificación que Heller ha elevado a condición posmoderna. Dejo aquí apuntada solamente la relación conceptual entre paria, *émigré* y el *fellah* de Spengler, así como el hecho de que la influencia de Heidegger se hiciera notar especialmente entre judíos: Arendt, Leo Strauss, Karl Löwith, Hans Jonas, Emmanuel Lévinas.) La segunda parte del subtítulo del libro se refiere al “pensamiento político americano después de la Segunda Guerra Mundial”, y es difícil sustraerse a la impresión de que una cosa —los *émigrés* alemanes— lleva a la otra, la “política americana”. En la famosa fábula con la que Goethe terminaba sus *Diálogos* se aludía a la construcción de un templo a la orilla del río de sangre revolucionario, que simbolizaría la trascendencia moral de la política entendida a la manera del consejero de Weimar, y se leía este verso: “¿Por qué el puente no estará terminado?”. En cierto modo, *Hannah Arendt and Leo Strauss* trata de tender un puente entre los emigrados alemanes y la política americana. Pero ¿qué clase de emigrados fueron Arendt y Leo Strauss? (¿Qué clase de emigrante es Heller? Obviamente, por formación Heller es una emigrante europea y, en los términos de la *Bildung*, incluso alemana. No me resisto a citar al anónimo redactor de la entrada sobre Heller en la Wikipedia —el entendimiento agente de nuestra época— que habla de “la esterilidad de la cultura local” con la que Heller se encontró mientras vivió en Australia “en una relativa oscuridad suburbana”, antes —la información procede de la entrevista con Simon Tormey— de su “conversión a la civilización americana”. A nadie se le escapará que “conversión” es un término de connotaciones religiosas no del todo inapropiado para una repetición de Kierkegaard como la que Heller ha llevado a cabo ni para indicar el valor de cambio entre una cultura local y la civilización americana.) La respuesta a esta pregunta —la pregunta por el ser humano como ciudadano— determina la concepción de la política o, en términos más precisos, la filosofía política con la que, tanto la autora de *Sobre la revolución* como el autor de *La ciudad y el hombre* —por escoger dos títulos característicos de un modo que no resulta menos arbitrario que referirse a *Los orígenes del totalitarismo* y *Sobre la tiranía*—, se enfrentaron a la política americana como una realidad o una *praxis* o, simplemente, como una escritura constitucional.

Hannah Arendt and Leo Strauss se divide en dos partes: la primera está dedicada a Arendt y la segunda a Leo Strauss, aunque la parte dedicada a Leo Strauss cuenta con dos artículos más y ofrece, a primera vista, una falta de simetría. La tercera parte es una discusión cuyos tópicos son “la influencia de la filosofía alemana” y “la experiencia americana”. Uno de los artículos dedicados a Arendt lleva por título ‘The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)’; ninguno de los artículos dedicados a Leo Strauss, por el contrario, contiene en el enunciado una sola referencia a Arendt. A primera vista, la falta de simetría en el tratamiento de los dos autores parece favorecer a uno en detrimento de otro. El autor del artículo en cuestión —en mi opinión el más relevante del libro— es George Kateb. Kateb es el prototipo del *American Scholar* preconizado por Emerson. Emerson es, de hecho, el pensador central de la “experiencia americana”, y lo es, especialmente, por su vinculación a la democracia. Emerson es el pensador de la democracia por antonomasia. Lo que Stanley Cavell ha llamado el *Emersonian event* sería la traducción o *translation* de la escritura filosófica de la ciudad de palabras platónica al gran ensayo democrático de la escritura constitucional americana. ¿En qué medida la “influencia de la filosofía alemana” ha sido determinante para que emigrados alemanes como Arendt o Leo Strauss hayan tendido, ellos mismos, un puente entre la tradición europea de pensamiento, cuya última figura sería Heidegger, y una política, como la americana, cuyo documento fundamental es una Declaración de Independencia que podría interpretarse como una ruptura del círculo hermenéutico de la comprensión y de la historia de los conceptos políticos y, en consecuencia, como el establecimiento de las condiciones de posibilidad de la escritura política, de lo que Heller llama “la constitución de la libertad”? Kant es, desde luego, la “influencia alemana” del trascendentalismo emersoniano.

“Influencia”, por otra parte, es un término cargado de connotaciones cuya proposición esencial, como veremos, es la de haber llegado tarde al mundo. Otra manera de verlo sería considerar que se ha llegado demasiado pronto. Los trascendentalistas americanos solían decir que América aún no había sido descubierta. La experiencia americana tiene que ver con la convicción de que toda la literatura —en la que la escritura constitucional ocupa un lugar inequívoco— aún está por escribir. (Que “influencia alemana” sea una variación de “ideología alemana” es algo a lo que sólo puedo aludir, aunque creo que comparar la escritura constitucional americana con *La ideología alemana* depararía más de una sorpresa. Lo dejo aquí.)

Es característico de Arendt y Leo Strauss que no prestaran atención a la escritura filosófica americana o que no lo hicieran expresamente. La admiración de Arendt por la idea de la desobediencia civil —puesta en práctica por el discípulo por excelencia de Emerson— y la escritura reticente de Leo Strauss tienen, sin embargo, mucho más que ver con la experiencia americana que con la influencia de la filosofía alemana, una influencia discutible que hace de su obra —en mayor medida que de la obra de otros emigrados alemanes, desde los filósofos analíticos hasta la Escuela de Frankfurt— un diálogo. Arendt y Leo Strauss, como es sabido, no congeniaron nunca en persona, y algo de esa antipatía se trasluce en la toma de posición de sus lectores: quienes leen a Arendt no suelen leer a Leo Strauss y viceversa, y Arendt ha sabido ganarse a un público mucho más amplio que el mundo de lectores straussiano. El mérito del libro que he mencionado es haber suscitado la posibilidad de un diálogo entre emigrados alemanes que comprendieron que la última razón de su exilio tenía que ver con la aceptación de la democracia o con la conversión a la civilización americana. ¿Tiene algo que ver, por su parte, con este diálogo truncado y con la fama de Arendt el hecho de que fuera una mujer y de que la leamos como escritora en el terreno de la filosofía, de la política, de la filosofía política? ¿Es el diálogo entre Arendt y Heller un diálogo cuyas afinidades fundamentales no son del todo electivas? (Heller ocupa ahora la cátedra Hannah Arendt de la New School of Social Research de Nueva York, un asilo intelectual auspiciado por John Dewey en el que no se recuerda que fue allí donde Strauss publicó ‘Persecución y arte de escribir’, uno de los ensayos centrales de la literatura del exilio. ¿En virtud de qué política de la reputación escogemos a nuestros interlocutores?)

En 1975 —el año en que murió Arendt y mientras Heller aún podía pasar por una autora marxista—, Hélène Cixous publicó, en un número monográfico de la revista *L’Arc* dedicado a ‘Simone de Beauvoir et la lutte des femmes’ (un cuarto de siglo después de la aparición de *El segundo sexo*), uno de los textos fundamentales de lo que ahora llamamos Historia de Género, Estudios sobre la Mujer, *Frauenliteratur* o, de acuerdo con Cixous, *écriture féminine*: ‘Le Rire de la Méduse’, “la risa de la medusa”. Para ver a la medusa de frente —escribía Cixous—, basta con mirarla... Es hermosa y ríe”. “Género” (*Gender*) se ha convertido probablemente, desde entonces, en la categoría más recurrente para entender las relaciones sociales, una “categoría útil del análisis histórico”, como Joan W. Scott ha señalado, o un “suplemento” en la construcción de las normas y la dimensión del conflicto político, así como en un formidable instrumento de la fama o de la reputación literaria. La sociología clásica del poder y de la legitimación de la autoridad en la que Lukács se había inspirado para comparar la historia y la conciencia de clase o el análisis existencial de Heidegger en busca de la autenticidad palidecerían, a su lado, como “chapoteos en lo antiguo”, por emplear las palabras de Cixous. La *écriture féminine* revisaba la historia de la filosofía en particular con un criterio en apariencia mucho más radical o *déconstructeur* que los empleados por Heidegger o Lukács: “Lo filosófico —escribía Cixous— se construye a partir del sometimiento de la mujer”; en consecuencia, “la práctica femenina de la escritura... tiene y tendrá lugar en ámbitos ajenos a los territorios subordinados al dominio filosófico”. Si “la escritura es de las mujeres”, la lectura se transformaba en un ejercicio de interpretación del momento y del lugar

en los que tenía que producirse la diferencia. Entre líneas, Cixous daba su propia versión de la heterotopía entre Atenas y Jerusalén desde el punto de vista de la lectura en dos frases a mi modo de ver cruciales en su exposición: “No he leído la Biblia” y “Leo la *Vida de Teseo*, de Plutarco”. Sin embargo, detenerse en Saúl y David, como hacía Cixous, en la “grandeza y decadencia de los hombres podridos por el poder”, no era muy distinto a fijarse en la “destrucción de las pequeñas unidades de administración local” que había posibilitado el nacimiento de Atenas. En realidad, la *écriture féminine* mostraba la preferencia de Cixous — y, en general, de toda la condición posmoderna— por Jerusalén en detrimento de Atenas. La *écriture féminine* aspiraba a ser una escritura sagrada o carismática. La deslegitimación de la epistemología tradicional se apoya siempre en una profunda exigencia moral.³

‘La risa de la medusa’ era un texto eminentemente autobiográfico que se ha convertido en genérico; en este sentido, el gesto de Cixous es un gesto que resulta familiar, mucho menos posmoderno que moderno: Cixous no encontraba en los relatos que tenía a su disposición una mujer en la que introducirse —a diferencia de Arendt, que sabría introducirse en Rahel Varnhagen, o de Heller, que en cierto modo se ha introducido en la propia Arendt— igual que Descartes no había logrado reconocerse en ninguna de las escuelas de filosofía. Los gestos son inequívocos sólo cuando la psicología (incluida la psicología de las concepciones del mundo, la psicología peculiar de la filosofía) es convencional. Es significativo que, en la segunda edición de ‘La risa de la medusa’ —publicada con el título de ‘Le jeune née’, “la joven nacida”, una paráfrasis de *Le Jeune Parque* de Paul Valéry—, Cixous redujera el alcance utópico o emancipatorio de su propuesta inicial. La llegada de una mujer a la escritura señalaría, sobre todo, una nueva dificultad en la lectura, añadida a la dificultad intrínseca de la lectura: que ya no sea posible seguir leyendo la historia de la filosofía —la serie de los grandes libros de los grandes pensadores que forman el canon— sin tener en cuenta este comentario o suplemento se debe a que la naturaleza de la escritura filosófica sólo se revela en la superficie.

El propósito de mi comunicación consiste en analizar brevemente la relación entre Hannah Arendt y Ágnes Heller con dos perspectivas que no resultan complementarias. Primero, con la perspectiva de lo que podríamos llamar —tomando prestado el término a Cixous— la *écriture féminine* de la filosofía y la peculiar ansiedad de la influencia que se proyecta sobre esa escritura: pensar en la ansiedad de la influencia de Heidegger (en menor medida de Karl Jaspers) en el caso de Arendt o de Lukács en el de Heller nos remite inmediatamente a una influencia semejante, perceptible en los casos de Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre (en el contexto específico de Cixous), de Rachel Bepaloff y Lev Shestov, de Edith Stein y Edmund Husserl, de María Zambrano y Ortega y Gasset, de Anna Freud y Sigmund Freud o de Simone Weil y la figura por antonomasia del Padre (o de Cixous y Jacques Derrida), por citar los que probablemente sean los casos más destacados y las escuelas —existencialismo, marxismo, fenomenología, psicoanálisis, deconstrucción— más importantes de la filosofía del siglo XX. “Ansiedad de la influencia” es un término tomado a su vez de Harold Bloom, que no es menos válido en su aplicación a la teoría de la poesía que en su aplicación a la escritura filosófica.⁴ Soy consciente de la violencia hermenéutica que supone contrastar deliberadamente un postulado esencial de la escuela canónica con una de las posiciones más destacadas de lo que el propio Bloom ha llamado la Escuela del Resentimiento. Por el

³ Véase HÉLÈNE CIXOUS, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, ed. de Ana María Moix y Myriam Díaz-Diocaretz, Ánthropos, Rubí, 2001, pp. 15, 16, 21, 22, 26, 32, 34, 43, 46, 47, 54. (Esta edición se corresponde con la revisión del artículo original.) Remito también a las voces ‘Crítica letteraria feminista’, ‘*Écriture féminine*’, ‘*Frauenliteratur*’, ‘*Gender History*’ y ‘*Women’s Studies*’ en MICHELE COMETA, *Dizionario degli studi culturali*, a cura di Roberta Coglitore e Federica Mazzara, Meltemi, Roma, 2004.

⁴ Véase HAROLD BLOOM, *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta, Madrid, 2009.

momento creo que será suficiente con advertir que el planteamiento canónico es defensivo y, como todos los movimientos de defensa, tiene en principio todas las de perder. La peculiar actitud defensiva consiste, en este caso, en leer una escritura ofensiva que tiene todas las de ganar al final. Tampoco negaré mi simpatía por una causa perdida. Aunque es relativamente sencillo imaginar una escritura sin lectores, es casi inconcebible no darse cuenta de que el lector se encuentra siempre bajo la influencia del escritor. Pero la ansiedad de la influencia se produce sólo en el terreno de la escritura.

La ansiedad de la influencia, en cualquier caso, es característica de quienes han llegado tarde o después, de modo que la figura del precursor se proyecta sobre la obra de los epígonos, obligados a mantener una *strong reading* que no siempre permite una escritura igual de firme. La ansiedad de la influencia no obra sólo en contra o a favor de la originalidad, sino que adquiere una dimensión mucho mayor —una dimensión en ocasiones trágica, algo que Cixous subraya en las referencias de su escritura— en lo que Arendt llamó “tiempos de oscuridad”. (La tragedia y la ópera habrían sido anticipaciones malogradas de la *écriture féminine*.)

En el libro de Arendt sobre los *Hombres en tiempo de oscuridad* había, de hecho, dos “mujeres”: Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen, cuya reticencia por el movimiento de liberación femenina —por la Historia del Género *avant la lettre*— es un motivo implícito de su inclusión en la serie. Como Seyla Benhabib ha señalado, hay muchos estratos de lectura e interpretación que habríamos de tener en cuenta antes de encontrar una escritura femenina — más que filosófica o judía— en la obra de Arendt, ya fuera a propósito de Rahel Varnhagen, de Rosa Luxemburgo o de Isak Dinesen.⁵ Que la naturaleza de la escritura sólo se revele en la superficie es otra manera de describir la esfera pública y el lugar que una mujer ocupa en ella como escritora. Como escritora, la luz de la esfera pública podría “resultar demasiado fuerte para ser halagadora”, como Arendt dijo a propósito de Isak Dinesen, aunque no insoportable, en la medida en que no sería la única en recibirla. En realidad, la escritora sólo recibiría esa luz para reflejarla sobre las cosas, de modo que la escritura —el hecho de relatar una historia— “revele el significado sin cometer el error de definirlo”. En este sentido, Arendt (o Heller, en la medida en que sea su sucesora) sería una escritora sin la ambición impersonal o genérica de la *écriture féminine*. El instinto de Rosa Luxemburgo para eludir el espíritu de secta y seguir comprometida con “los destinos del mundo”, como escribió Arendt, no sería menos infalible para mantenerla en la vida pública precisamente “porque era una mujer”. Probablemente en ninguna otra parte de la obra de Arendt podríamos leer una exposición más conmovedora y vinculante de lo que académicamente llamamos la “ética de la responsabilidad” como en el relato del lema prestado de Isak Dinesen: *Je responderay*.⁶

Lo contrario de la ansiedad de la influencia sería la concepción emersoniana de la escritura, según la cual toda la literatura aún estaría por escribir.⁷ La concepción de Emerson se corresponde con la escritura constitucional americana. La Constitución de los Estados Unidos supone la irrupción en la historia de una nueva manera de entender y practicar la política y, al mismo tiempo, de una nueva manera de escribir y de leer. En contraposición a los tiempos de oscuridad, la democracia es una exigencia de claridad o de legibilidad del

⁵ Véase SEYLA BENHABIB, ‘The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen’, en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. by Bonnie Honig, Pennsylvania State University Press, State Park, 1995, reimpresso en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003².

⁶ Véase HANNAH ARENDT, *Hombres en tiempo de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, 1992, y KAREN BLIXEN [ISAK DINESEN], ‘Sobre los lemas de mi vida’, en *Ensayos completos*, trad. de Jesús Pardo, Losada, Madrid, 2003, p. 371: “El lema de Finch-Hatton me gustaba por su contenido ético. Responderé de lo que digo o hago; responderé a la impresión que cause. Seré responsable”.

⁷ Véanse ‘El escolar americano’ y ‘Ética literaria’ en RALPH WALDO EMERSON, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

mundo político. (La relación de Emerson con Margaret Fuller o Emily Dickinson, con quienes la escritura femenina apareció —o desapareció— en América, es un caso menos relevante de la ansiedad de la influencia que de la rivalidad entre la filosofía y la poesía.) En el caso de Arendt y Heller, se trataría de saber —ésta sería la segunda perspectiva de mi intervención— si su escritura (*fémnine*, filosófica, susceptible de una ansiedad de la influencia de precursores fuertes como Heidegger y Lukács) resistiría la comparación con la escritura constitucional que encontraron en el exilio en los Estados Unidos. Algunos de los conceptos fundamentales de la obra de ambas pensadoras (“revolución”, “natalidad”, “ética de la personalidad” o “narración magistral”, por ejemplo) podrían ser interpretados de acuerdo con esa tensión entre la *écriture fémnine* de la filosofía y la escritura constitucional americana.

Hace cuatro años tuve la fortuna de participar, junto a un grupo de estudiosos y lectores de su obra, en un primer encuentro con Ágnes Heller organizado por el profesor Ángel Prior. De aquel encuentro surgió *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, que constituye una buena introducción al pensamiento de la autora con perspectivas no siempre coincidentes: los horizontes para una futura Europa (¿una Europa sin *émigrés*?), la teoría de la modernidad, la rehabilitación de la filosofía práctica, el ámbito de las decisiones, la profesionalización de la política o la relación con la ética y su historia conceptual trazan, en realidad, una compleja articulación que los editores han reservado para la segunda parte del libro.⁸ No me propongo en estas breves líneas escribir una *self-review*, sino aprovechar para volver a leer y presentar los dos textos de Heller incluidos en la primera parte: ‘Los dos pilares de la ética moderna’ —que da título al conjunto— y ‘Narraciones magistrales europeas sobre la libertad’. En mi aportación al libro no oculto la admiración por la trayectoria intelectual de la autora, y ahora añadiré que esa trayectoria, que le ha llevado desde el marxismo heterodoxo (o desde la ansiedad de la influencia de Lukács) hasta una especie de liberalismo no demasiado ortodoxo e incluso hasta un conservadurismo de rasgos tradicionales, puede iluminar la sociología de la filosofía practicada en Europa durante el siglo XX. Europa, de hecho, es un *leit-motiv* de Heller, pero tal vez en una lectura entre líneas de sus textos se adivine que no se trata de una insistencia utópica —como señalaba Pedro Medina Reinón en su artículo— y que la historia conceptual —como acertadamente señalaba Rafael Herrera Guillén en el suyo— puede ser muy útil para descubrir lo que se esconde detrás de toda concepción de la política que siga manteniendo el horizonte europeo como referencia.

De hecho, ese horizonte no es tan claro en ‘Los dos pilares de la ética moderna’. Uno de esos pilares es “la decencia del hombre moderno”. El sincretismo de Heller respecto a la profundidad que sondeó su maestro en *El alma y las formas* es una mera cuestión académica, que la autora ha establecido muy bien en su análisis (y en su defensa) de la ética de la personalidad. Pero el otro pilar es menos susceptible de una *epojé* parecida. El segundo pilar de la ética moderna es la constitución. Heller se pregunta cuáles son las constituciones que garantizarían “los derechos hegelianos del individuo”. No estoy seguro de que “los derechos hegelianos del individuo” o el concepto mismo de “constitución de las libertades” (o de la libertad, una frase cuyo valor de uso entre los liberales más estrictos es marcadamente ideológico) sean una guía segura. Es significativo que Heller recurra, como ejemplo de su argumentación, a la Declaración de Independencia y no a la propia Constitución de los Estados Unidos. La Declaración de Independencia consistió, sobre todo, como hemos visto, en un acto de separación semántica de la historia conceptual europea. La Constitución cobraría sentido como escritura constitucional. Si la Declaración de Independencia se puede

⁸ *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, ed. de Ágnes Heller y Ángel Prior, Los Libros del Innombrable, Zaragoza, 2008. Hago uso libremente de la reseña que escribí para la tercera serie de Libros de La Torre del Virrey. *Revista de Estudios Culturales*.

entender como una *strong reading*, la escritura constitucional americana proporciona una *master narrative* y, en cierto modo, la única narración magistral de la modernidad política: un análisis histórico-conceptual pondría de relieve hasta qué punto lo que fue una tragedia de la Reforma o un malentendido del Renacimiento —la incapacidad de sublimar constitucionalmente el significado de la libertad religiosa y la verdadera dimensión del humanismo como filosofía política y no como teología o filología— no encontraría en la Ilustración europea un equivalente preciso de lo que significó la Declaración de Independencia. En 1776, cuando el Congreso Continental dio a conocer el texto de la Declaración, la cultura europea podía resumirse en tres grandes narraciones magistrales: Goethe fue nombrado entonces consejero en Weimar y, muchos años más tarde, interrumpiría *Poesía y verdad* en el umbral de esa fecha; Rousseau empezó a redactar las inacabadas *Ensoñaciones del paseante solitario* y Adam Smith publicaría *La riqueza de las naciones*. Ni a la luz de estos documentos ni a la de las narraciones mencionadas por Heller creo que sea posible aceptar que “la cultura europea se halle notablemente desprovista de mitos”. Tal vez sea éste, como dice la autora, un “juicio emocional”. A semejanza de Heller, también yo prefiero las narraciones magistrales a los mitos, pero creo que Europa misma será un mito incapaz de transformarse en una narración verdaderamente magistral —una fuente de enseñanzas que transmitir y reelaborar de generación en generación— mientras no exista una constitución europea. ¿Hay algo más mitológico que el inicio del nonato Tratado de la Constitución europea?

No vivimos en tiempos de oscuridad, pero la concepción misma de la democracia como una exigencia de claridad indica que aún no podemos hablar de la esfera pública en términos completamente desprovistos de elementos míticos (o poéticos o religiosos, como el claro heideggeriano). Para que la historia no se repita, sólo hace falta oponerse a la farsa de que puede haber un final de la historia. La filosofía no se hace desde luego esa ilusión. Tal vez la *écriture féminine* aspirase a que no hubiese hombres ni mujeres. La escritura constitucional se remonta siempre a los orígenes y a la necesidad y el pluralismo de las pequeñas diferencias. En este sentido, la indiferencia de Arendt o Heller por la Historia del Género comparte la virtud de la responsabilidad con Rosa Luxemburgo o Isak Dinesen. Responden como si fueran seres humanos en tiempos de claridad.⁹

⁹ Agradezco a Rocío Garcés y Andrés Alonso Martos la lectura de estas páginas y las precisiones que me han hecho sobre el uso de *Zerstörung* en Heidegger (en lugar de *Destruktion* o *Abbau*) o los pasajes donde me muestro más ambiguo.