

Humanismo y Totalitarismo

Marina López*

RESUMEN

En este artículo me propongo demostrar que la tradición de pensamiento humanista tiene como base la experiencia y la memoria, ambas fuentes de conocimiento y posibilidad de apertura de la historia, y que ese sentido del pensar lo encontramos en Hannah Arendt y en su manera de comprender, y enfrentar, el Totalitarismo. Estos presupuestos me permitirán destacar que el humanismo consiste en una manera de pensar lo humano al margen de cualquier ideal y que su punto de realización es la vida de los seres humanos, con sus grandezas y sus debilidades, aspectos nunca dejados de lado en la obra de Arendt y, más bien, considerados como la posibilidad de la realización de la *humanitas*.

Palabras clave: memoria, experiencia, tradición de pensamiento, humanismo, Totalitarismo, comprensión.

ABSTRACT

In this article I intend to show that the tradition of humanist thought is based on experience and memory, both sources of knowledge and of the possibility of opening history. I would also like to show that we find this meaning of “thinking” in Hannah Arendt’s philosophy, and in her way of understanding and facing Totalitarianism. These assumptions will allow me to point out that humanism is a way of thinking the human on the margin of whatever ideal, and that its point of realization is the human life, with its greatness and weaknesses. Two aspects that Arendt never neglected in her work and that, on top of that, were considered the possibility of realization of the *humanitas*.

Key words: memory, experience, tradition of thinking, humanism, Totalitarianism, comprehension

Una de las prerrogativas fundamentales del pensamiento de Hannah Arendt es la experiencia, tanto en su sentido teórico como, por decirlo de una manera sencilla, personal. Fue a partir de la experiencia de las dos guerras mundiales, del Totalitarismo y su condición de refugiada en EUA, además de su amplio conocimiento de la tradición filosófica lo que le llevó a intentar comprender el significado filosófico y político de esos acontecimientos. Al mismo tiempo que escribía un diagnóstico del mundo durante las primeras tres partes del siglo xx extraía las consecuencias que la tradicional separación entre el actuar y el pensar trajeron para la filosofía contemporánea.

Al decir esto no quiero adelantar una actitud de derrotismo filosófico para nuestros días ni proponer una revelación de la obra de Hannah Arendt asumiendo que sus teorizaciones contengan un grado de superioridad considerable sobre otras propuestas filosóficas de nuestros tiempos. Sino destacar la peculiaridad de la tradición a que se adhiere, sin una intención explícita, y a partir de la que su descripción de la condición humana resulta para algunos frágil, tautológica y esquemática y que, sin embargo, le permitió una elaboración teórica muy particular del Totalitarismo y apuntar sobre el sentido del proceder filosófico desde la antigüedad. La tradición a que me parece adherida la propuesta de Hannah Arendt es el humanismo, una tradición cuyos presupuestos podemos leer en Cicerón:

* Marina López, Doutoranda do Centro de Filosofia das ciências, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa. Bolseira da Fundação para a ciência e a tecnologia, Ministerio de ciência y tecnologia, Portugal

“since I have decided to write you a little now (and a great deal by and by), I wish, if possible, to begin with a matter most suited at once to your years and to my position. Although philosophy offers many problems, both important and useful, that have been fully and carefully discussed by philosophers, those teachings which have been handed down on the subject of moral duties seem to have the widest practical application. For no phase of life, whether public or private, whether in business or in the home, whether one is working on what concerns oneself alone or dealing with another, can be without its moral duty; on the discharge of such duties depends all that is morally right, and on their neglect all that is morally wrong in life” (Cicerón, *De Officiis*).

Este es el tema que me gustaría reflexionar con ustedes.

La razón de que este texto tenga como título la conjunción “humanismo y totalitarismo” es doble. Por un lado, quiero destacar que el aparente significado dogmático de ambos términos puede conducirnos a aceptar sin miramientos aquella afirmación de Heidegger sobre la desgracia y desconfianza que provocan los “ismos”, a aceptar el anti-humanismo de su pensamiento y, más aún, a considerar que el humanismo, en tanto que perteneciente a eso que Heidegger llama tradición metafísica, bien puede ser el fundamento del Totalitarismo. Por el contrario: si el Totalitarismo es un sistema de dominación donde “están prohibidos el dolor y el recuerdo”, el humanismo tiene como su condición de posibilidad el dolor y el coraje de enfrentar cuanto sucede.

“La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el schok de la experiencia”.¹

Con el título “humanismo y Totalitarismo”, por otra parte, tampoco nos planteamos evidenciar sus contenidos contrarios. Sino demostrar que pese al “ismo” que les hace comunes, es imposible pensar en términos de oposiciones o equivalencias. Y, más bien, asumir que es mediante el reconocimiento de lo humano como lo imposible de idealización o justificación sin más de lo que pasa, como lo propio a preservar en medio de una vorágine de acontecimientos, fue el medio, la actitud que permitió a Hannah Arendt hacer frente al Totalitarismo. Que ahí donde se persigue la totalidad se anulan las experiencia, las condiciones para la vida humana y, por tanto, al ser humano mismo. Y sólo por lo enteramente humano que fue el Totalitarismo, aunque su requisito fundamental era la destrucción de lo humano, tuvo lugar en el mundo.

El texto, además, puede parecer pretencioso, dado que anuncia la ineludible reminiscencia del Renacimiento y sus ramificaciones en cada uno de los campos del conocimiento humano. Pero, esa reminiscencia no cabe aquí tanto por cuestiones espaciales como por el marco teórico en que queremos situarnos: el Renacimiento es un periodo de la historia y de la cultura, aunque datado, siempre complicado de definir en su emergencia y “superación”. Mi intención es, más bien, modesta, y ni siquiera pretendo escribir una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, cuya influencia y resonancias son fáciles de adivinar al menos en un sentido biográfico en la obra de Hannah Arendt.

Quiero sólo destacar el sentido del humanismo en la filosofía de Hannah Arendt a partir de uno de los tópicos que aparece con toda su fuerza desde el primer prólogo a *Los orígenes del Totalitarismo*, se evidencia con toda su vitalidad en el libro sobre Rahel Varngagen y se enuncia con toda claridad en la entrevista con Gauss ya en 1964: la comprensión.

“Este parecía el primer momento apropiado para examinar los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y el celo analítico del estudioso de la ciencia política, la primera oportunidad para tratar de decir y comprender lo que había

¹ H. Arendt: Prólogo a la primera edición de *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2001, p. 10.

sucedido, no aún *sine ira et studio*, todavía con dolor y pena y, por eso, con una tendencia a lamentar, pero ya no con mudo resentimiento e impotente horror”.²

De ahí que nos resulte de importancia señalar que la insistencia de Hannah Arendt en la primacía de la experiencia, y la aproximación al sentido de lo que acontece (sin que esto quiera ser una traducción del lema fenomenológico “a las cosas mismas”), a revelar toda la carga de responsabilidad que tienen nuestras acciones y de la impostergable urgencia de un posicionamiento frente a lo que pasa, no sólo en tanto que seres que requerimos de la compañía de los otros para seguir viviendo, sino en tanto seres que actuamos y hablamos; es decir, capaces de lo inesperado e incapaces de controlar las consecuencias.

I

Una de las necesidades teóricas, si no es que la prioridad para demostrar y describir las peculiaridades del humanismo que anunciamos en Hannah Arendt consiste en esclarecer la importancia de la tradición humanista italiana que nos propone Ernesto Grassi, desde cuyo punto de vista habría que distinguir entre el pensamiento humanista propiamente y la filosofía del Renacimiento:

“por humanismo entiendo aquel movimiento filosófico que caracterizó el pensamiento en Italia desde la segunda mitad del siglo xiv hasta el último tercio del siglo xv. A mi modo de ver, la traducción de Platón hecha por Ficino al final del siglo xv y el platonismo y neoplatonismo metafísico especulativo que desencadenó llevaron a una ruptura con el modo humanista de encarar la filosofía, el cual fue retomado más tarde sólo por pesadores aislados, tales como Nizolio o, fuera de Italia, por Vives y más tarde por Gracián, con su teoría del ingenio”.³

El pensamiento humanista ha sido comúnmente considerado como una tradición filológica e histórica y esta ha sido la razón, considera Grassi, de que el mismo Heidegger la tomara como mera antropología, y de aquí derivan todas aquellas confusiones sobre el anti-humanismo de heideggeriano que el mismo filósofo asume y que sus seguidores reivindican, bien para defenderlo o bien para condenarlo. La cercanía de la tradición humanista italiana y el pensamiento no metafísico de Heidegger acerca de la revelación del ser, está expuesta en todo su detalle en *Heidegger y el problema del humanismo*, mas la tarea de Grassi no consiste únicamente en hacernos evidente el autoengaño del filósofo sino en “iluminar ciertos problemas de la tradición humanista que muy a menudo han sido olvidados o malentendidos en el ámbito de la reflexión filosófica y mostrar su importancia histórica y teórica. En esta tradición aparece una y otra vez *la tesis fundamental de la conexión íntima entre la experiencia personal y el pensamiento teórico*”.⁴

Estos malentendidos a que se refiere Grassi tienen que ver no con un olvido de una tradición, sino con la emergencia de tradiciones de carácter estrictamente racionalista arraigadas en el corazón del pensamiento griego y radicalizadas por el método racionalista de Descartes en la modernidad. Así, Grassi defiende la tesis de que el humanismo es una tradición donde se entrecruzan la *ratio* y el *pathos*. Razón y pasión hacen posible tanto el lenguaje poético, metafórico, como la captación de la situación en un contexto histórico específico, desmitificado, secularizado:

² H. Arendt: *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit., p. 28.

³ E. Grassi: *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 1. Cfr. también p. 48.

⁴ E. Grassi: *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 1. Las cursivas son mías.

“El lenguaje ‘auténtico’ es el lenguaje retórico, el único que podemos configurar de una manera diferente (y por tanto exacta) en vista de las condiciones del oyente, en vista de las situaciones espacio-temporales”.⁵

Esto nos da una pista para aproximarnos a aquella aceptada y siempre defendida idea de que la retórica es el arte de la persuasión, el lenguaje de la política, puesto en práctica en la antigüedad griega y romana. Significa que la retórica no es un arte reconstruir y pronunciar *bellos discursos* que convenzan de algo al oyente, sino *discursos que refieran lo real*, una situación dada en un momento específico de la historia.

El papel de la metáfora, y no del lenguaje demostrativo, la fantasía sobre el conocimiento conceptual en la tradición de pensamiento occidental, tienen que ver con la apertura del mundo por medio de la palabra. Una de sus afirmaciones más radicales al respecto es, por ejemplo, que “la metáfora expresa la esencia del mundo en que vivimos” y es por eso que es en el lenguaje donde las cosas que suceden aparecen como historia, esa es la razón de que el poeta adquiera el papel de fundador del mundo. Todos estos aspectos forman parte de las preocupaciones de la tradición humanista, mas la facultad que se encuentra aquí implicada es la *memoria*, una capacidad humana cuyo contenido mitológico son las nueve musas de las que Colucio Salutati enumera sus actividades: “para que la doctrina sea perfecta, es muy importante querer aprender y querer con placer lo que aprendas, ser perseverante, percibir, recordar lo percibido, encontrar algo como resultado de esto, formar juicios acerca de lo que se ha encontrado, hacer una selección y, finalmente, formular de modo óptimo la sentencia”.⁶

En este proceso, como se ve, no está sólo el recuerdo como una imagen estática, antes de la imagen está la percepción, la experiencia sensorial, y se complementa con la *inventio*, el esfuerzo de la musa Erato por mantener la actividad de Polimnia. En otras palabras, el proceso no resulta de la mera invención especulativa del mundo. Tiene como base la percepción de lo sido y pasa por la presencia de las musas no sólo para no secarse en el olvido sino porque es en la imaginación, la *inventio*, que “el sujeto saca de su ocultamiento la estructura del ser por medio de la metáfora”, en la transferencia de algo invisible en una imagen.⁷

La metáfora, desde el punto de vista de Grassi, es lo que salva las urgencias de la vida, “en las que el ser se anuncia a sí mismo”, y es precisamente en el lenguaje, en la actualización de la memoria por medio de la imaginación, donde aparece la verdad, el sentido de cuanto acontece no como algo ajeno a lo humano, sino como parte constitutiva de su modo de ser en el mundo. Este “modo de estar en el mundo” es lo que para Hannah Arendt sostiene el “ámbito de los asuntos humanos”, caracterizado por su perentoriedad e imposibilidad de garantizar su permanencia. Pero es justamente en esas particularidades donde se juega tanto la vitalidad del pensamiento como el hecho de que el mundo sólo es posible por la presencia de la humanidad; una humanidad que está capacitada para el mundo.

Así, mientras que para los humanistas italianos la poesía es revelación del ser, el sentido originario de todo cuanto es, para Hannah Arendt es en la palabra donde se revela el quien del discurso, un quien que apareció en el mundo como milagro por el nacimiento. Y tenemos en principio estas dos afirmaciones:

A partir del comentario a los *Dialoghi* de Giovanni Pontano, Grassi afirma que “no hay capacidad mayor para el poder que la palabra. La esencia de la palabra es lo más básico. Pontano lo discute en niveles diferentes, pero siempre como la cuestión de la relación entre *res* y *verba*”. (p. 49)

Arendt, por su parte, afirma categóricamente en *La condición humana*: “el poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los

⁵ E. Grassi: *Op. cit.*, p. 103.

⁶ Citado por E. Grassi, *El poder de la fantasía*, *op. cit.*, p. 70.

⁷ *Ibíd.*, p. 73.

hechos no son brutales, donde las palabras no se utilizan para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.⁸

Mas la pertenencia de Hannah Arendt a esta tradición no es en modo alguno ortodoxa, por decirlo de alguna manera. Cuando ella habla de la palabra como portadora del poder en cuanto que no se ha separado de los hechos, no pretende hacer metáfora alguna de la realidad, tal como parece haberla en los humanistas citados por Grassi. La retórica, pues, no es el arte de los bellos discursos, sino de los discursos acerca de lo real. Pero sí un apelo a la memoria como facultad que permite la reconstrucción de todo lo sido y que posibilita la comprensión.

“Sólo porque Aquiles accedió a los funerales de Héctor, sólo porque los más despóticos gobiernos honraron al enemigo muerto, sólo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, sólo porque la Iglesia mantuvo vivos a sus herejes en el recuerdo de los hombres, es por lo que nunca se perdió y nunca se podrá perder su memoria”.⁹

II

Pienso que ahora podemos hablar de dos aspectos en relación a la tradición humanista y Hannah Arendt. El primero tiene que ver con la prioridad que Hannah Arendt otorga a la experiencia en el proceso del pensamiento, no sólo como consiga teórica sino como una actitud. El segundo, recae precisamente en esa actitud, es la pertenencia y lejanía de la filósofa a lo que ella llama tradición de pensamiento occidental, una tradición que se ha roto no por los descubrimientos teóricos de los filósofos decimonónicos que ella misma menciona (Marx, Kierkegaard, Nietzsche), sino por un acontecimiento histórico: la abolición del espacio público y la emergencia de una nueva forma de gobierno en el siglo XX, el Totalitarismo.

En el prólogo a *Los orígenes del Totalitarismo*, Hannah Arendt anota lo que podríamos llamar “su” método filosófico: el sentido de la comprensión. Un método que no es ciertamente un método. Más bien es la manera en que la filósofa asumió su tarea como pensadora, un ser circunscrito a un momento histórico y unas condiciones del mundo que la llevaron precisamente a pensar, no a evadir o negar afrentas sino a enfrentar conscientemente la realidad: el Totalitarismo, sus desarrollos y consecuencias para el espacio público del siglo XX. En este enfrentarse con los hechos consiste, a mi ver, tanto la tarea que Hannah Arendt heredó a la posteridad filosófica como su manera particular de rescatar lo que en la tradición de pensamiento, que inició con Platón y Aristóteles justo en el momento en que las “fronteras” de la polis se cerraban en Grecia, siempre se comprendió desde el punto de vista de la vida contemplativa.

Esta actitud no sólo aparece en *Los orígenes del Totalitarismo*, está también anunciada en el prólogo a *La condición humana* y explicitada en el segundo capítulo cuando Arendt señala que ha aludido a la bondad como ejemplo extremo de aquello que es inadecuado a la esfera pública sólo para indicar que las actividades de la vida activa han sido menospreciadas por la tradición.

Hannah Arendt, situada en el momento de la consolidación preliminar de lo social y su inherente absorción de las esfera de lo público y lo privado en una sola, se aproxima a las posibilidades de clarificar el espacio de realización de la vida de los seres humanos, el mundo, a partir del diagnóstico de nuestra época que desarrolla en *La condición humana*; unas posibilidades que no encuentran, a pesar del lugar que se describe, asidero en el espacio de la acción de los seres humanos: es en la radical ruptura que aparece entre las actividades del pensamiento y las correspondientes a la vida activa donde el pensamiento, la capacidad más

⁸ H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 223.

⁹ H. Arendt: *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit., pp. 548-549.

vulnerable de todas, se revela como la condición que puede ofrecer nuevas maneras de posicionarse en el mundo a través de la comprensión.

La herencia que Hannah Arendt ha dejado a la posteridad filosófica se ubica, en principio, en su proceder filosófico: la tarea que asumió respecto a su mundo no es ajena, en modo alguno, a las alternativas que quedan después de los acontecimientos que desencadenaron las guerras mundiales y el Totalitarismo nazi. Un modo de vivir y filosofar que no desdeña las experiencias de los individuos, antes bien son éstas el punto de partida de toda actividad filosófica. Aunque, ciertamente, el trabajo filosófico no se resume en la anhelada síntesis materialista de la teoría y la práctica, ni consiste en la elevación de los hechos a un plano conceptual. El trabajo de la reflexión y la aproximación al sentido de los acontecimientos que marcan el camino por el que anda la humanidad es, para Hannah Arendt, la dirección del impulso filosófico desde el principio de los tiempos, tal como los griegos lo entendieron: “el impulso cuestionador que los antiguos habían conocido como el principio de la filosofía tendría que ser dirigido directamente a la esfera de los asuntos humanos, a la *vita activa*”.¹⁰

Dirigir la atención al mundo, el espacio que se asignó a la humanidad para construir su casa, es el centro de la filosofía, o mejor dicho, de la teoría política¹¹ a la que estuvo dedicada Hannah Arendt desde el principio mismo de su trabajo filosófico. Pues, a mi parecer, es en la tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín¹² donde se encuentran, al menos en germen, las principales intuiciones acerca de la condición humana y las necesidades teóricas que los filósofos políticos, como san Agustín, habían detectado desde la antigüedad: que el origen de la libertad es inherente al nacimiento de los seres humanos en el mundo en tanto que seres capaces de comenzar y, a la vez, ellos mismos comienzo del tiempo, en contraste con la eternidad. “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ente quem nullus fuit*” (“Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual nadie había”).¹³ Este comienzo no es, según la interpretación arendtiana de la filosofía política de san Agustín, un negativo caer en la temporalidad sino la condición de posibilidad de la vida, de la construcción del mundo y de la acción de que somos capaces los seres humanos; la creación de la humanidad es, en otras palabras, la condición de posibilidad de la aparición del espacio público, la esfera consagrada a la libertad y a la confirmación de la dignidad humana.

Comprender es la actitud que quedó más o menos insinuada, nunca sistematizada en términos de un método filosófico, en la obra de Hannah Arendt desde *Los orígenes del Totalitarismo*, su primer estudio publicado en el exilio: “este libro es un intento por comprender lo que en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente

¹⁰ E. Young-Bruehl: *Hannah Arendt, por amor al mundo*, Valencia, Editions Alfons El Magnanim, 1993, p. 412. La *vita activa*, la condición de la vida práctica, de la acción de los seres humanos, es uno de los tópicos más importantes e innovadores en el pensamiento de Hannah Arendt, aunque también es cierto que ella ha tomado la expresión de la concepción griega de la política. Sin embargo, esta recurrencia no se entiende como un anhelo de volver al mundo griego, sino de recuperar, o recordar, el impulso que llevó a los griegos a pensar sobre el mundo y lo que en él sucede. *Cfr. La condición humana*, cap. I, *op. cit.*, p. 25 y ss.

¹¹ “Teoría política” y no “filosofía política”, como explica Hannah Arendt a Günter Gaus en la entrevista de 1964, no son lo mismo: hay una tensión entre la filosofía y la política, una tensión que no existe entre la filosofía y la naturaleza, “el filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón!... yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con los ojos no enturbiados por la filosofía”. H. Arendt: “¿Qué queda? Queda la lengua materna” en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 18.

¹² La tesis con que Hannah Arendt se doctoró bajo la dirección de Karl Jaspers en 1929, escrita originalmente en latín y luego en inglés para su publicación en los EE. UU., y en la que Arendt se plantea la naturaleza del anhelo en las criaturas que no son mortales, como lo consideraban los griegos, sino *natales*, “como se entiende en san Agustín”. Hay una versión en español: ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

¹³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, 1. XII, c. 20.

afrentoso”;¹⁴ y según la afirmación de la misma Hannah Arendt también lo está en su libro sobre Rahel Varnhagen: “Mi trabajo sobre *Rahel Varnhagen* estaba terminado cuando dejé Alemania [en 1933]. Y en él el problema judío estaba presente, por supuesto. Pues lo escribí con la misma idea: ‘Quiero comprender’”.¹⁵ Bodear en torno al anhelo de la comprensión del mundo “en tiempos sombríos”, entendida no sólo como el ansía de conocimiento, sino también como esa dimensión del pensamiento que permite la estancia de la humanidad en el mundo en tanto que condicionada por la libertad.

Así, si las ideas tienen caducidad, si el pensamiento de Hannah Arendt puede llegar a considerarse superado en términos de lo que nos dice acerca del mundo, no lo es al final de cuentas la llamada de atención sobre la condición humana que, pese a las inversiones que desde su punto de vista ha tenido y a las que pueden llegar a suceder, permanece de una manera tan espontánea como el latir de la vida en cada organismo vivo.

Decir que el Totalitarismo no es atribuible a fuerza exterior alguna, ni cósmica ni religiosa ni filosófica, o incluso exclusivamente económica, es un asunto que trae confusión, pues desde la antigüedad de los tiempos, tal como hemos querido comprender, se persigue la conquista de un ideal del ser humano. Mas yo no tengo un referente dibujado al que adherirme y con el cual identificarme, salvo tal vez el de la bíblica Eva, y más bien encuentro en la sabiduría de los siglos el eco de un oráculo: “Conócete a ti mismo”. El Totalitarismo es la evidencia más cruda de la fragilidad humana en su máxima expresión y no, como podríamos estar tentados a afirmar, la máquina perfecta de destrucción total. Algo para lo que la humanidad está capacitada al margen de todas las tradiciones. El humanismo de Hannah Arendt tiene su soporte más sólido en el hecho de las potencialidades humanas: en su capacidad de revelación en actos y palabras, y con ello de comenzar una serie de acontecimientos sucesivos, mas también en la inherente impredecibilidad e irreversibilidad que facultan al ser humano mientras está en el mundo.

¹⁴ H. Arendt: *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit., 2004, p. 17.

¹⁵ H. Arendt: “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, op. cit., p. 29. La cursiva es de Hannah Arendt. Aunque el libro *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía* quedó terminado en 1933 no vio la luz pública sino hasta 1957, mientras que *Los orígenes del Totalitarismo* apareció en 1951.