

*Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de maginaciones existenciales*¹

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO
Universidad de La Laguna

Resumen: Este artículo reflexiona sobre el texto y el contexto, en la encrucijada ilustrada-romántica, de la obra temprana de Hannah Arendt titulada *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. El sentido de la marginación existencial es el centro de atención biográfico al tratar de la falta de reconocimiento de las mujeres y los judíos en la Alemania de la época como déficit político. La intelección arendtiana sobre la pluralidad como condición de posibilidad de la política sirve para pensar tanto la figura del paria como para recusar la falsa universalidad de los derechos humanos.

Palabras claves: Hannah Arendt, marginación existencial, política, reconocimiento, narración.

Abstract: This article reflects on the text and context, in the illustrated-romantic crossroads of the early work of Hannah Arendt called *Rahel Varnhagen. Life of a Jewish woman*. The existential sense of marginalization is the biographical focus when dealing with the lack of recognition of women and Jews in Germany at the time as a political deficit. Arendt's insight about the plurality as a condition of possibility of politics used to think so much the figure of the pariah as to challenge the false universality of human rights.

Key words: Hannah Arendt, marginalization existential, political recognition, narrative.

Hannah Arendt me ha llevado a Rahel Varnhagen. Mi interés, al leerlas a ambas, e intentar comprenderlas, es el de intentar estimar el calado de las marginaciones existenciales de mujeres y judíos en la constelación ilustrada-romántica de finales del XVIII y principios del XIX. No hace falta decir que esas marginaciones, que nos remiten al falso dilema de la asimilación —el

¹ Este trabajo se inserta en el proyecto I+D «Diferencias genérico-culturales y desigualdades económicas» (HUM2007-65009/FISO) del Ministerio de Educación y Ciencia de España.

parvenu— o la exclusión —el o la paria—, son esencialmente políticas². Voy, por tanto, a tratar de desigualdades, exclusiones y de falta de reconocimiento y voy a situar la cuestión de la marginación ontológica, sufrida por razón de nacimiento, al referirme a la vida Rahel Levin Varnhagen, una mujer judía inmersa en los avatares del Romanticismo alemán. Lo anterior, podemos situarlo sobre un trasfondo determinado: el cruce polémico de interpretaciones acerca de los efectos histórico-emancipatorios de la Ilustración y el Romanticismo.

ROMANTICISMO: LA DIFÍCIL CUESTIÓN DE LAS DEFINICIONES

Voy a juxtaponer algunos testimonios acerca de los enredos y confusiones con que el alcance de la noción de Romanticismo nos amenaza. Taylor, por ejemplo, dice al respecto:

*La palabra (romanticismo) cuenta con un desconcertante número de definiciones; y algunos han llegado incluso a poner en duda el que existiera un fenómeno unificado, pensando que sólo se trata de un embrollo conceptual encubierto con un término común*³.

Él, no obstante, va a resaltar, de entre todos los atributos y características posibles, «los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento», y se va a servir para caracterizar este vuelco de la conciencia moderna de la fórmula «giro expresivista».

Berlin, lector de los oscuros Hamman y Herder, dos autores claves en la emergencia de la deriva romántica, apunta algo similar a Taylor resaltando la ceremonia de la confusión. Desde su peculiar e idiosincrásica interpretación el vuelco romántico —que él asocia con el resentimiento alemán frente a la civilizada Francia y con el anhelo de sensaciones abisales, fusiones infinitas, espiritualidad trascendente y profundidades insondables—, Berlin subraya el reclamo de la tradición, de la cálida voz del pueblo, de la comunidad y de su *ethos* contra las vindicaciones frías y racionalistas ilustradas de igualdad. La exigencia de autorrealización de los individuos o de los pueblos va a ser prioritaria frente a las Utopía ilustrada de la igualdad y la fraternidad universales. La esencia del Romanticismo es romper con las reglas, oponerse a todo orden frío y racional y este impulso puede ser liberador, pero, también, puede encadenar y aniquilar las ansias mismas de libertad y emancipación. La paradoja está servida.

² Para una reconstrucción e interpretación de la política en Arendt, véase C. Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2003.

³ C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996. P. 389.

Si podemos hacernos con una más o menos clara idea de lo que es la Ilustración en torno a la confianza en la razón no es tan fácil abordar el significado de lo romántico, porque en su gusto por lo excesivo parece acoger, como ya hemos dicho, significaciones contradictorias. Algo ocurrió en la conciencia europea, pero lo que resulta enormemente complicado es decir qué. En palabra del mismo Berlin:

Evidentemente algo ocurrió. Cuando nos preguntamos qué pasó, se nos dice que hubo un gran retorno al emocionalismo, que surgió un repentino interés por lo primitivo y lo remoto [...], que se manifestó por un anhelo por lo infinito...Es (el Romanticismo) —en breve— unidad y multiplicidad. Consiste en la fidelidad a lo particular que se da en las pinturas sobre la naturaleza, por ejemplo, y también en la vaguedad misteriosa e inconclusa del esbozo. Es la belleza y la fealdad. El arte por el arte mismo y el arte como instrumento de salvación social. Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte⁴.

Dado el carácter proteico y multiforme del continente romántico avisto una aventurada interpretación personal: el Romanticismo puede ser quizás comprendido como la emergencia de todos aquellos aspectos de la experiencia humana amordazadas por el sueño geométrico, racional, abstracto y desencarnado de la Ilustración. El caso es que el Romanticismo, con su mezcla de impulsos emancipatorios que radicalizan los ilustrados, sobre todo el referido a la libertad individual y a la emancipación absoluta de la voluntad, y sus componentes claramente reaccionarios —el recurso y la resignificación de la tradición— trabaja sobre la insuficiencia ilustrada. Las relaciones entre Ilustración y Romanticismo pueden ser pensadas como un inestable campo de tensiones. La polémica sobre cómo definir al Romanticismo, y sus tortuosas relaciones con la Ilustración —cómo apresar lo inasible e inefable—, no obstante, continua y continuará.

MARGINACIONES EXISTENCIALES: LA CUESTIÓN FEMENINA Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Hans Mayer se pregunta:

¿Entran en la Humanidad los monstruos de toda especie, de forma que también esté destinada a ellos la luz de la Ilustración? La Ilustración ha fracasado hasta ahora ante esta antinomia. Ha fallado ante los marginados⁵.

La exigencia de igualdad de derechos se frustra ante el supuesto implícito de la normalidad, del canon de lo humano —lo masculino, lo cristiano,

⁴ I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, 1999.

⁵ H. Mayer, *Historia de la literatura maldita*, Madrid, Taurus, 1999. p. 15.

lo heterosexual—. Mayer no nos habla de marginaciones intencionales, no nos habla de aquellos y aquellas que, a sabiendas, transgreden los límites, nos habla de marginaciones existenciales, de aquellas que no dependen de la voluntad de un sujeto, sino de la imposición ligada al nacimiento, al linaje, a la ascendencia, esto es, de aquellas en las que «la existencia misma se constituye en transgresión de los límites». A este respecto dice:

Una cosa es cuando uno se separa de la comunidad, y otra muy distinta cuando la comunidad separa de sí, mantiene lejos, y finalmente aísla a un individuo o a un grupo⁶.

La tesis de Mayer es que el reto ilustrado de la igualdad quedó en la época postrevolucionaria en agua de borrajas, el burgués se apoderó del ciudadano y vetó tal condición para aquellos que no respondieran a su modelo. Las mujeres quedaron transformadas en «esclavas parásitas», los judíos fueron alentados a la asimilación a través del dinero y la formación, aunque su estigma no permitiera la plena «igualación», el homosexual fue expulsado a los límites de la irrespetabilidad y señalado como desviado, anormal y perverso. Mayer, utiliza los relatos, la literatura que, frente a la generalidad ciega de la filosofía, trata de lo singular, de los individuos concretos, para mostrarnos como la Ilustración fue colonizada y desactivada por el conservadurismo burgués más rancio.

A la luz de este diagnóstico, la emergencia romántica es intrínsecamente ambigua respecto a la cuestión de sus virtudes emancipatorias porque anuda la reacción conservadora contra la Ilustración —la apelación a la tradición y al enraizamiento de los individuos en sus comunidades de origen (Herder)— y su radicalización a través del protagonismo dado a la libertad a través de una concepción del yo como pura voluntad que se despliega en la acción (Fichte, Goethe) y en la creación original —lo que alumbró el privilegio del genio a quien todo le está permitido como cultivo de su autenticidad—. Esta tensión entre arraigo tradicional y liberación del genio —nunca declinado en femenino⁷— resultará trágica para las mujeres reales de la época.

LA CUESTIÓN FEMENINA: MISOGINIA ROMÁNTICA O EL IDEAL DE LA MUJER CONTRA LAS MUJERES REALES

El reclamo de la tradición actualizará todo el caudal mítico y simbólico acerca de la Mujer, del Eterno Femenino, privilegiando los extremos: la ma-

⁶ Op. cit., p. 23.

⁷ Véase J. Kristeva *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós, 1999. A este volumen han seguido otros dos dedicados a Melanie Klein y Colette. Valcárcel A. «Sobre el genio de las mujeres» *Isegoría*, nº 6, noviembre, 1992.

dre amantísima y redentora y la mujer como serpiente tentadora —María y Eva—. La diosa inalcanzable, la musa inspiradora del ideal se alzara frente a su alter ego: la abyecta animalidad de su cercanía con la naturaleza. Esta operación de resignificación da a luz lo que Amorós y Valcárcel van a caracterizar como la misoginia romántica. Las mujeres serán pensadas o más allá o más acá de lo humano. O diosas o bestias demoníacas, pero serán excluidas, a través de un nutrido imaginario, de la sociedad de los iguales. El Romanticismo refuerza así las inconsecuencias de la Ilustración circunscrita a la fraternidad, esto es, a la sociedad de los hermanos y ata, con firmeza, a las mujeres a su status subsidiario.

Adelanto ya lo que es una clave de mi lectura de la vida de Rahel Varnhagen, con la que en breve me entretendré, y, por extensión, de las otras mujeres del círculo romántico. Pienso que tuvieron que soportar la contradicción de vivir un ideal de libertad absoluta, de exigencia irrestricta de creación, de fusión de vida y arte, en una situación en la que quedaban privadas por la vía de las leyes y las costumbres de todo acceso a la individualidad y al reconocimiento social, a la condición de sujetos prestos a la tarea de la autorrealización y de la autoexpresión.

«Esclavas parásitas»: ésta es la situación en la que el período post-revolucionario sumió a las mujeres. El contrato sexual regía imponiendo la necesidad de sumisión a la institución del matrimonio y las reacciones contradictorias de las románticas ante este hecho son variadas y contradictorias. En la mayoría de los casos, pese a detestarlo, por la privación de libertad e independencia que suponía, tuvieron que abdicar para hacerse un hueco social desde el que seguir «conectadas» con el ambiente cultural y literario de la época. Como ejemplo no sólo nos servirá el de Rahel Varnhagen, sino el de Sophie Merau-Brentano que vamos a relatar para señalar una de las principales violencias de la constelación romántica: el choque entre el ideal de mujer y las mujeres reales.

Sophie Merau-Brentano es considerada como la primera escritora profesional de Alemania, apadrinada por Schiller hizo incursiones en todos los géneros. Escribió una novela titulada *Amanda y Eduard*. Consintió en casarse con Ernst Carl Mereau, bibliotecario y catedrático de Derecho de la Universidad de Jena porque para sus actividades literarias necesitaba tanto de protección masculina como de apoyo financiero. Pero en sus cartas queda claro que detestaba el matrimonio. Lo concibe como autonegación porque la esposa se convierte en mero apéndice del esposo. La relación matrimonial fue conmocionada por diversas aventuras de Sophie quien era presa del ideal de amor romántico, teñido de entrega entusiasta y sensualidad así como de libertad irrestricta. Tuvo una intensa relación de amistad con F. Schlegel con quien, al parecer, se negó a tener una relación amorosa. Pero el joven Clemens Brentano se enamoró perdidamente de ella. Tras varios años de vivir separada de su marido consiguió el divorcio. Sophie deseaba mantener su

independencia y lograba ingresos de sus editores, sin embargo, Brentano la apremiaba. Ella le explicaba su rechazo al matrimonio. Pero él pretendía, frente al ideal romántico de amor libre, una unión institucional en la que ella respondiera a los papeles tradicionales. El caso es que Sophie quedo embarazada y al final se casaron. La relación fue insatisfactoria porque Brentano la adoraba cuando estaba lejos de ella, era su ideal, y se sentía incómodo al convivir con la Sophie real, fuerte e independiente. Así que se pasaba el tiempo viajando, yendo lejos y regresando. Se mostraba crítico y reticente con la Sophie real. Los dos hijos que tuvo con Brentano murieron de pocas semanas y ella sólo conservó energía para, regresivamente, dedicarse a las traducciones, que para Schiller, su mentor, eran un paso atrás en su carrera literaria. Murió con treinta y seis años en el parto de su quinto hijo, tercero con Brentano. A pesar de contar con obra, sólo ha sido recordada por su turbulenta vida amorosa y por ser la esposa de Brentano. De hecho de todas estas autoras y *saloniéres* nos han quedado sobre todo el cotilleo y los murmullos sobre los «escándalos», utilizados para advertir sobre los peligros del embarcarse en una senda no convencional y antiburguesa respecto al amor y la literatura.

La tragedia de muchas románticas tuvo que ver con la fe en el ideal romántico del yo libre e independiente, dispuesto a la creación artística, a la confusión entre vida y poesía y a la intensificación pasional a través del amor. Esta fe era suicida, en la mayoría de los casos porque la condición social de las mujeres era de minoría civil y oponerse a los dictados de la moral sexual resultaba enormemente gravoso. El trabajo de escritora era considerado «indecente» y sólo se permitía si la mujer cumplía con los imperativos de lo doméstico previamente. Frente a los momentos de deleite y creatividad se reafirmaban los de frustración porque a fin de cuentas la expresión libre del yo como ideal no estaba disponible para las mujeres. La vía de salida de este anhelo será la conversación, y a ella está ligada la eclosión del fenómeno de los salones, y las cartas, que no son otra cosa que conversación diferida en el tiempo.

Las sensaciones que suelen manifestar este choque entre las expectativas de las románticas y los obstáculos sociales son las de ahogo, asfixia, impotencia. No es extraño que todo ello facilite la salida trágica del suicidio, la depresión o la locura. O la más convencional del callado sufrimiento y abnegación ante lo inevitable. El caso es que no había modelos disponibles para las mujeres. La dedicación a la profesión, a la literatura, al arte, se consideraba, al unísono, ridícula e indecente.

El amor se redefine, en el Romanticismo desenfrenado en términos de libertad compartida, afinidades electivas y pasión desafiando a la moral burguesa del matrimonio. No obstante, la religión romántica del amor no resulta una clave emancipatoria para las mujeres, dado que las fija motivacionalmente, a través de una suerte de intoxicación sentimental, a la subordinación

frente al amado —Dorothea Schlegel sería ejemplo en carne y hueso, frente a las figuras de ficción, de esta cesión—. Por otra parte, el matrimonio sigue siendo preceptivo para asegurar la supervivencia de las mujeres y su respetabilidad social, como hemos visto en el caso de Sophie Merau-Brentano y como mostrará el caso de Rahel Varnhagen.

La *saloniere* imperará como una forma de fundir exigencias contrapuestas. El sostener los salones románticos, más allá de las satisfacciones del compartir la vida cultural, será, también, una extensión y adaptación al nuevo clima intelectual del trabajo tradicional de las mujeres —cuidado, aprovisionamiento doméstico y apoyo a los otros—. La dedicación a la cohesión y mantenimiento de las relaciones sociales e intelectuales, las disposiciones maternas —que son un componente de las relaciones de pareja románticas al ser ellas casi siempre mayores que ellos— representan un auténtico trabajo intersubjetivo. El mantener un salón literario era la forma de acercarse y participar en la vida cultural cumpliendo con las tareas de la anfitriona, siguiendo la moda dieciochesca de París y perpetuando las virtudes femeninas de la generosidad y el acogimiento. A falta de espacio propio, de habitación propia, la *saloniere* promovía el espacio común, creando un mundo de intercambios y relaciones centrado en el cultivo de la conversación. Cuando este mundo se quebraba, la *saloniere*, Henriette Herz o Rahel Varnhagen por ejemplo, se quedaba otra vez sola.

Dos textos de Rahel nos revelan la vivencia de estas mujeres castigadas socialmente por ser excesivamente «intelectuales»:

Y ¿tiene una mujer la culpa si también es sólo una persona? Si mi madre hubiese sido suficientemente benévola y dura y pudiera haber presentado como sería yo, me debería haber ahogado en el polvo de esta tierra a mi primer grito. Un ser impotente, para el que no es adecuado estar ahora sentada en casa, y que tendría en su contra cielo y tierra, hombres y animales, si quisiera irse (y que tiene pensamientos como cualquier otra persona), y tiene que quedarse en casa de verdad, y que si hace mouvements que se puedan notar tiene que tragar reproches de todo tipo que se le hacen con raison; porque realmente no es cuestión de agitar nada; pues si se caen los vasos, las ruecas de hilar, las Flore, los útiles de costura, entonces, se derrumba todo (...)»⁸.

Rahel Varnhagen se lamenta de la impotencia, de la frustración, de la falta de espacio propio y frente a tanto vacío, invita a la frivolidad como necesidad existencial femenina con el fin de abandonar el encierro y la soledad:

Ve a sitios donde te rocen objetos, palabras y personas nuevas, te refresquen la sangre, la vida, los nervios y los pensamientos. Nosotras, las mujeres necesitamos esto doblemente; mientras que las actividades de los hombres, al menos a sus ojos, son negocios que tienen que parecerles importantes, en cuyo desempe-

⁸ *Antología de románticas alemanas*. Madrid, Cátedra, 1995. p. 347

ño su ambición se vanagloria; en las que ya son conmovidos por el contacto humano; a nosotras siempre nos esperan los remiendos, los pequeños gastos y arrenglos que tienen que remitirse totalmente a la posición de los hombres. Es señal de desconocimiento de lo humano, si la gente cree que nuestro espíritu es diferente y constituido para otras necesidades, y que nosotras por ejemplo podamos nutrirnos totalmente de la existencia del marido o del hijo. Esta exigencia surge sólo de la suposición de que una mujer no conociera en toda su alma nada más sublime en todo el mundo que las exigencias y pretensiones del hombre; o los dones y deseos de sus hijos: entonces todo matrimonio sería, de por sí, la más alta condición humana; pero no es así; y aunque amemos, cuidemos y protejamos los deseos de los nuestros; nos avengamos a ellos; los convirtamos en nuestra mayor preocupación y actividad más urgente: pero, no pueden llenarnos, recrearnos, hacernos descansar para lo que hagamos y soportemos en el futuro; o darnos fuerza y energía para toda nuestra vida. Ésta es la razón de tantas frivolidades que se observan en las mujeres, y se cree ver: de acuerdo con la norma aplaudida no tienen ni espacio para sus propios pies, siempre tienen que ponerlos justo en el sitio en que el hombre acaba de estar, y quiere estar: y ven todo el agitado mundo con sus ojos, como alguien que estuviera hechizado como una árbol con sus raíces en la tierra; cada intento, cada deseo de deshacer este estado antinatural es llamado frivolidad: o considerado un comportamiento delictivo. ¡Por eso tú y yo tenemos que ser refrescadas un poco!⁹.

Al hilo de estos testimonios lastimeros de Rahel Varnhagen, al menos cuatro asuntos me parecen especialmente duros y problemáticos en la cuestión que podemos denominar «mujeres y romanticismo»:

a) El choque entre el ideal romántico del yo identificado como creador y dispuesto a la libertad de la acción —aquí resuenan las aspiraciones del genio— frente a la situación *de facto* de las mujeres: privadas de autonomía y encadenadas a los roles tradicionales de madre y esposa. El desenfreno romántico llevaba a la condenación social —especialmente— a las mujeres por haber transgredido las requisitorias del pudor y del decoro. Pecaban, así, contra el mandato de la pasiva decencia femenina¹⁰.

b) La escisión incorporada por las románticas entre el ideal de Mujer, el Eterno Femenino, y su constitución de mujeres reales. La acuñación de un discurso esencialista, la mujer como género, idénticas e intercambiables, impedía y estorbaba el mismísimo planteamiento de la tarea de la autorrealización individual. No sólo genio, héroe tampoco se conjuga, propiamente en femenino. La heroína es una versión disminuida.

c) La religión romántica del amor, si en principio tiene tintes emancipatorios, ligados a la libertad y a las afinidades electivas —de la que Rousseau va a ser un defensor, al tiempo que decreta el imperio burgués de la mujer doméstica¹¹— y a la incorporación desprejuiciada de la sensualidad y

⁹ Op. cit., pp. 360-361.

¹⁰ U. Pía Jauch, *Filosofía de damas y moral masculina*. Madrid, Alianza, 1995.

¹¹ R. Cobo, *Rousseau y los fundamentos del patriarcado moderno*, Madrid, Cátedra, 1998.

la pasión frente a los matrimonios de conveniencia de la época, va a tener un terrible efecto perverso para someter, aun más, a las mujeres a los hombres tocando un delicado mecanismo motivacional. No es casualidad que las princesas de los cuentos de hadas recopilados o/y recreados por los románticos —por ejemplo, los Grimm— sellen el modelo del príncipe azul y de la pasividad, decencia y modestia femenina en la figura de la princesa presta a ser «despertada». Aún hoy las niñas sueñan con ser princesas, mientras que el príncipe se ha trocado en «superhéroe».

4) Como última consideración, quiero apuntar al «trabajo intersubjetivo» que las mujeres realizaron al promover la cultura y al fomentar las carreras artísticas de sus invitados, amigos y amantes, así como el hecho de que alimentan el fermento de la opinión pública y de la elaboración del juicio crítico artístico y literario. No podemos olvidar tampoco que las mujeres son grandes consumidoras de cultura: lectoras voraces de novelas, el nuevo género literario burgués. La publicidad literaria dirá Habermas tendrá un nítida impronta femenina¹².

Cómo he prometido situar esta cuestión en la tensión ilustrada-romántica expondré mi opinión al respecto. Si la Ilustración hubiera sido consecuente y al menos entre sus grandes autores —me refiero especialmente a Rousseau y Kant¹³— alguno hubiera hecho suya la causa de las mujeres, esto es la igualdad y la autonomía de éstas al hilo del universalismo moral, las escisiones, rupturas y efectos perversos del vuelco romántico se hubieran, al menos, suavizado. La tragedia de las románticas fue propiciada por creer en un modelo de libertad irrestricta e intensa que no estaba disponible para ellas por ser consideradas menores de edad. Rousseau, su *Emilio* —las ataduras rezan para Sophie— y su *Nueva Heloisa* contienen ya el germen de los efectos perversos del amor romántico para las mujeres y proporcionan nuevas bases al matrimonio burgués: las mujeres se someten voluntariamente por creer en la religión secularizada del amor. Desde una perspectiva alimentada por Foucault y/o Bourdieu podemos decir que la segregada socialización de las niñas culminaba en la incorporación de las disposiciones, del *habitus*, del cuidado y atención a los otros. Anna Jonasdotir, una autora contemporánea, profundiza esta intelección hablando de cómo a las mujeres nos hace felices cuidar de la felicidad de los otros. Ese es el mecanismo de subordinación de la propia autonomía y auto-realización que ha funcionado hasta que la revuelta feminista ha eclosionado.

LA CUESTIÓN JUDÍA EN ALEMANIA: LUCES Y SOMBRAS

Si el tema de las mujeres resulta ser el test de coherencia de la Ilustración al mostrar su insuficiencia y auto-traición al mantener una desigualdad

¹² J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1989.

¹³ Nadie recuerda a este respecto a Condorcet o a Diderot.

basada en el nacimiento. El de los judíos se suma a él al ponernos frente a nuevas antinomias. El origen, el linaje, la ascendencia del judío permanece como piedra de toque del anhelo igualitarista.

El credo ilustrado se ve afectado, en este caso por los sentimientos no controlados por la razón, por los «prejuicios de la niñez», en palabras de Lichtenberg. La receta ilustrada va a ser la «asimilación», la exigencia de renuncia al origen y de transformación en mero ser humano, sea lo que sea tal designación abstracta, que, no obstante, va a ser inmediatamente rellenada por el credo burgués. Al judío para ser aceptado se le va a exigir riqueza y formación, pero, inmediatamente después, aquellos que lo logren van a ser mirados con recelo y suspicacia. La riqueza de un Rotschild o el genio del bautizado Heine van a ser motivo de escándalo debido a la percepción social del logro de la asimilación como «hipertrofia», como exceso malsano —demasiada riqueza, demasiado talento— que atenta contra el orden establecido cristiano-burgués. Se despreciará al judío pobre, se envidiará al judío rico, pero la hostilidad alimentada por el emergente nacionalismo alemán, los sectores cristianos y la pequeña burguesía en sintonía con la reacción orquestada por el Congreso de Viena se harán sentir.

La prédica de la tolerancia de Lessing en *Nathan el sabio* —contrafigura del malvado Shylock caricaturizado por Shakespeare— no tendrá los efectos deseados. Lessing reduce la condición judía a la adscripción religiosa y muestra la posibilidad ecuménica que late bajo el diálogo entre las tres religiones monoteístas simbolizadas por el sultán, el templario y el judío. No obstante, la Alemania disgregada del XVIII mantiene progromos y expulsiones, y distingue entre los judíos privilegiados de la corte, la pequeña burguesía del gueto y las masas empobrecidas llegadas del Este. Los matrimonios mixtos son prohibidos en muchos territorios —para casarse los judíos deben convertirse o al protestantismo o al cristianismo—. Moses Mendelsohn, el padre de Dorothea Schlegel, va a impulsar con su fe ilustrada la tarea individual de la formación sacrificando la peculiaridad propia, a la misma nacionalidad. En la asunción de la tarea de la asimilación se forjará la falta de sentido político, que Hannah Arendt atribuye a la comunidad judía alemana y que resultará decisiva y trágica en su falta de respuesta al antisemitismo y, posteriormente, ya en el siglo XX al nazismo. Arendt dirá si te atacan como judío, debes defenderte como tal poniendo de manifiesto el lado oscuro de unos derechos humanos abstractos que sin un Estado-nación que los defienda son agua de borrajas. Este tema será ampliamente tratado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. La reflexión sobre la condición de paria se alimentará tanto de las exclusiones y marginaciones históricas de los judíos como de las realidades geopolíticas de las nuevas masas apátridas de los refugiados tras la Segunda Guerra Mundial.

La figura de Heine va a ser el paradigma de la inquietud que siembra en la conciencia alemana el judío asimilado, en este caso excesivo por su talen-

to. Las alternativas en la polémica de la época sobre lo judío alemán son, al parecer tres: la denuncia de la «germanomanía» y la insistencia en la obtención de la ciudadanía (Saul Ascher), la necesidad de sintetizar emancipación judía y patriotismo alemán (Ludwig Börne) y, por último, la insistencia del mismo Heine en mostrar la marginación común del judío y del alemán en el contexto de la Europa postrevolucionaria y reaccionaria. Heine llamará, sobre la base de esta afinidad, a una «revolución universal alemana»¹⁴.

Con diversas intensidades, el antisemitismo será una de las penosas señas de identidad del XIX europeo, recordemos el famoso caso Dreyfuss y la denuncia valiente de Zola que acabo creando la figura del compromiso del intelectual. La ironía del destino querrá que la identificación entre capitalismo y clase judía enriquecida lleve al mismo Marx a pensar que la superación del capitalismo dejará sin sentido a la misma cuestión judía. Este diagnóstico será fatal no sólo en la historia de Alemania sino en la de Europa y el mundo. La izquierda alemana se mostrará ciega a lo que se venía encima en los años treinta de este siglo, los años en los que Hannah Arendt ya pensaba sobre la condición judía encarnada en una mujer intelectual, que como ella, se sentía falta de «mundo».

SALONES, MUJERES Y JUDÍOS: LA EFÍMERA EMANCIPACIÓN

Varnhagen von Ense (Karl August) diplomático y escritor alemán (Düsseldorf 1785- Berlín 1858). Influido en su juventud por el Romanticismo, su mejor obra son sus Memorias (1861-1870).- Su mujer, Rahel Levin (Berlín 1771-1833), convirtió su salón en centro del Romanticismo y fue quien primero apreció el genio de Goethe. (Enciclopedia Larousse).

La biografía de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen fue escrita en su mayor parte en el año 1933. Arendt revisó las cartas de Rahel publicadas, pero sobre todo, tuvo acceso a numerosas cartas no publicadas detectando la operación de maquillaje y censura que Karl August Varnhagen había llevado a cabo con el fin de dar una imagen convencional y, sobretodo, no judía de Rahel. El *Buch des Andenkens* de Rahel tal como fue presentado era fruto de mutilaciones y falsificaciones interesadas.

Pero, ¿quién fue Rahel Varnhagen? Una judía berlinesa que animó el círculo romántico de principios del XIX y que instauró lo que se dio en conocer como el «culto a Goethe», su actividad social fue la de animadora de un salón en donde entre otros se daban cita F. Schlegel, W. von Humbolt y Schleiermacher.

¹⁴ H. Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Madrid. Alianza Editorial. 2008. Véase el estudio introductorio de Juan Carlos Velasco.

Los salones son un fenómeno fascinante de la historia intelectual europea. Si París había sido con sus *madames* fermento del fenómeno ilustrado en sus dimensiones literarias, filosóficas y políticas. Berlín va a destacar, junto a Jena, Heidelberg y Weimar —donde se situaba la corte goethiana— como fermento del vuelco romántico. No obstante, las reglas del juego que acataban los salones, a mi entender, estaban ya fijadas por los salones ilustrados. Repasémoslas:

... el salón no es un lugar de representación mundano —frente a la casa principesca en la que los huéspedes distraen a los dueños— sino de comunicación. El prestigio de quien lo preside no estriba en dominar a los invitados, sino en garantizarles igualdad de derechos y libertad de expresión. Los hombres de letras no son ya utilizados en función de la vida mundana, como un entretenimiento subalterno; es más bien la vida mundana la que les proporciona el tejido conjuntivo necesario para cotejar y difundir sus ideas¹⁵.

Es por tanto, una sociedad abierta donde se suspenden las distinciones de clase y donde habitan hombres y mujeres, judíos y cristianos. Las mujeres son las que cohesionan y mantienen el espacio mixto al servicio tanto de la formación de las opiniones como del cultivo de sí. De hecho, Habermas va a considerarlos como fermento de la misma esfera pública por su informalidad, apertura y fluidez.

El salón puede ser tal como espacio o puede ser una modesta buhardilla como en el caso de Rahel en la *Jägerstrasse*, lo importante no es el *locus* sino la función: la posibilidad de conversar y la ausencia de limitaciones temporales. Sus notas son la tolerancia y la falta de prejuicios. La diferencia de los salones románticos respecto de los ilustrados parece ser que se sitúa en la ausencia en los primeros del protagonismo de la política. Son más netamente culturales y literarios. Su público es mixto —aristocracia y burguesía— porque de cada individuo sólo se espera que se presente como mero individuo, el status y el rango se dejan en el perchero de la entrada para posibilitar el diálogo irrestricto. El punto de contacto era el interés cultural, lo demás era secundario. Pero no son sólo esto, sino que juegan un papel en la creación artística. En el llamado círculo de Jena se escriben textos para la revista *Athenäum* (1789-1800). Con A. W. Schlegel y Carolina viven Schelling, Tieck y el otro Schlegel, autor de *Lucinda*, con Dorothea, Novalis y Schleiermacher. Las señoras Schlegel se dedicaron en cuerpo y alma a promover la actividad literaria del grupo.

Los salones judíos berlineses pueden considerarse también una prolongación de la tradición habilitada por Moses Mendelsohn de la «casa abierta»: los invitados aparecían por allí y siempre eran bienvenidos. Henriette Herz, fue la dama que junto con su marido Markus organizó el primer salón consi-

¹⁵ B. Craveri, *Madame du Deffand y su mundo*. Siruela, 1992, p.63.

derado como tal. En un cuarto se discutía de poesía y en el otro Markus Herz conferenciaba sobre ciencia e Ilustración. En 1803 cesó toda actividad al morir éste y Henriette reducida a la pobreza no pudo seguir con sus invitaciones.

Poco después, Rahel Levin, una peculiaridad suya es que era soltera y joven, abrió su pequeña buhardilla. Todo lo hizo sin un marido adinerado. Sus cualidades personales allanaron el camino. Ella optó por salir de su comunidad judía de origen y contactó con la aristocracia, en su buhardilla se instaló el llamado culto a Goethe, del que fue iniciadora. Luchaba por su formación, por su autorrealización de forma convencida. Pero la invasión napoleónica (1806) provocó un cambio de situación y el antisemitismo se reforzó. Rahel se vió, de pronto, rechazada por todos, teniéndose que conformar con el círculo familiar. Por otra parte, se había negado a utilizar las convencionales tretas femeninas para pescar marido. A sus sucesivos pretendientes le encantaba su falta de convencionalismo, su autonomía y su carácter rebelde e inquisitivo, pero su condición de judía se hacía manifiesta y esto representaba un gran obstáculo para la época. De hecho, en Rahel más que la escisión y el desgarramiento romántico pesa el considerarse una marginada social, una paria. El matrimonio, inexorablemente, se le revela como la única posibilidad de salvación social al precio de renegar de su condición de judía. Con 42 años se casó con Varnhagen van Ense, quien le profesaba admiración desde su juventud, y se convirtió al cristianismo —fue bautizada con el nombre de Antonie Frederike— intentando maquillar su condición de judía para ser aceptada en sociedad. Viajó, durante unos años, siguiendo a su marido, diplomático liberal. Y cuando éste fue cesado, regresó a Berlín regentando otra vez un salón (1821), ahora de más marcado carácter político y más lujoso al que acudían entre otros: Kleist, von Humbolt, Börne, Hegel, Grillparzer y un joven Heine, así como la extraordinaria Bettina Brentano, ahora, de casada, von Arnim, que será la más comprometida con la radicalización revolucionaria.

Rahel escribió unas diez mil cartas, guardadas y editadas por su esposo. Para el gusto contemporáneo resultan valiosas por su estilo dialogal, fresco, espontáneo, por su naturalidad y sensibilidad. Willhem von Humbolt dijo, a cuenta de su vivacidad, que en ella no había ninguna letra muerta. ¿Es Rahel una escritora relegada por su dedicación al género epistolar? Su misma condición la ostenta la brillante y profunda Madame du Deffand haciendo gala de la más espléndida prosa del XVIII francés especialmente vibrante en su correspondencia con Voltaire. Las cartas y el diario son, a esta luz, los modestos géneros literarios femeninos. Quedan, frente a las convenciones literarias relativas a los géneros, situados en los márgenes.

Los salones fueron, posteriormente, recusados porque su «libertad», sobre todo, si cuajaba en matrimonios mixtos o relaciones no regladas, desafiaba el orden social. Su posible efecto emancipador en las vidas de mujeres y judíos se desvaneció frente a la marea conservadora y tradicionalista claramente misógina —Schopenhauer es aquí ejemplo destacado— y antisemita.

ARENDT SOBRE RAHEL: DECIRTE TAL CÓMO TÚ TE DIRÍAS

Desvelar el enigma de esta primera obra de Arendt sobre Rahel nos enfrenta a la conjunción de la reflexión sobre la condición judía y el dilema entre el asimilarse —a modo de *parvenu*, de advenedizo— y el optar por el status de la «paria consciente»¹⁶. Tanto Rahel Varnhagen como Hannah Arendt eran judías, pero, también, mujeres en unas sociedades donde ni lo uno ni lo otro era motivo de alegría. Arendt no identifica este segundo tema directamente, pero sí declara como relevantes para entender la vida de Rahel: el no haber sido ni guapa ni atractiva, el haberse vinculado sentimentalmente a hombres más jóvenes, y el asunto de «que lo que los hombres esperan de las mujeres en general y lo que las mujeres pueden o quieren dar» es expresión de un «abismo aún no cerrado».

A mi parecer, es enormemente interesante que una biografía concite tal atención porque, en suma, de lo que se va a estar hablando, entre otras cosas, es acerca del significado de la subjetividad femenina y de los limitados cauces expresivos por los que históricamente se ha vertido. Rahel nos ha dejado sus cartas y diarios, los géneros «permitidos» en determinado tiempo pasado a las mujeres cultas. Patrizia Violi en *El infinito singular* apuntaba a que la escritura en condiciones de intimidad, con ese aspecto de confidencialidad que revela el género epistolar, con esa mirada interiorizada que expresa el diario, constituía el material de partida para decir algo sobre ese destilado histórico que puede denominarse como «subjetividad femenina». Un lenguaje confinado a los circuitos privados, casi, a veces, un susurro, y por lo tanto, inaudible en lo público, con una resonancia de corto alcance que requiere de un interlocutor real o imaginario. Pegado a la intersubjetividad concreta y sin vocación de eternidad.

Pero más allá de las vicisitudes de la vida de Rahel Varnhagen nos interesa intuir porque Arendt, en aquel entonces, una joven judía doctora de Filosofía la eligió en los años 30 para dedicarle un minucioso trabajo de archivo, de restauración de textos, de rescate histórico... Hay una afirmación sobre Rahel en el texto de Arendt que resuena con fuerza: Rahel existía sin «mundo», no sólo pesaba el hecho de la exclusión social, sino el que no contará con modelos ni con tradición alguna a la que remitirse —Goethe, a este respecto, será su único referente—. La identidad judía como identidad colectiva era despreciada por aquellos que aspiraban a la asimilación y a convertirse en meros individuos. Pero a Rahel le estaba vedada esta conversión a la individualidad por su falta de talentos dice Arendt, pero, también, por la prohibición patriarcal, decimos nosotras, de individualizarse que afectaba en la naciente era burguesa a todas las mujeres. La única vía abierta como posibilidad de existencia social para Rahel era el matrimonio. No interesaba dema-

¹⁶ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona, Lumen, 2000.

siado quién fuera el marido, interesaba la respetabilidad social que aportaba la institución, esto es, la conveniencia.

Arendt ya en el año 1933 entendía la cuestión judía como una cuestión política y, por ejemplo, criticaba la vía meramente ilustrada, ejemplificada en Moses Mendelsohn, de defensa de los derechos humanos de cualquier ser humano. La razón se revelaba insuficiente, había que contar con la historia, como bien se dio cuenta Herder, entendiéndolo que Alemania y Europa debían aceptar al pueblo judío. La integración por la primera vía precipitaba no la existencia de meros ciudadanos, sino de ciudadanos «judíos», o sea de segunda clase, no resolviendo los problemas de la exclusión social.

Nuestra intuición, deudora de la de Seyla Benhabib, es la de que Arendt necesitaba un modelo para inventar algo que se estaba empezando a dar, una mujer filósofa, y a falta de filósofas, recurrió a lo que más se le parecía: a una animadora, mantenedora de un salón fuertemente intelectualizado y literario. Su enfoque biográfico nos pone sobre esta pista y, revela tal como ella misma nos dice en el prefacio, «un ángulo inusual»: no es ni pretende ser un libro sobre Rahel, ni sobre su personalidad, ni sobre su posición en el Romanticismo ni sobre el efecto del culto a Goethe en Berlín del cual fue ella la originadora, ni sobre el significado de su salón en la historia social del momento, ni sobre sus ideas ni sobre su *Weltanschauung*¹⁷. Pretende ser tan sólo la narración de la historia, del relato, de Rahel como ella misma lo hubiera contado.

¿Qué puede haber detrás de esta sorprendente afirmación? ¿Por qué Arendt se atreve a tal ejercicio de identificación saltando sobre las barreras infranqueables del tiempo? ¿Cómo fundir las voces, las escrituras de la joven estudiante judía de los años 30 y de la aristócrata consorte de principios del XIX reclamando tal autenticidad? ¿Cómo erigirse con tal arrogancia en intérprete de Rahel?

Arendt parece querer prestar su voz a Rahel, esta pretensión, de entrada tan extraña, ha perdido su carácter inusitado cuando la he enfrentado con un texto de otra escritora de origen judío, francesa y nacida en Argelia, Hélène Cixous¹⁸, otra escritora atenta al problema de la alteridad, que nos viene a decir lo siguiente: en el hacerse de lo femenino ha primado, nosotras diríamos que por imperativo patriarcal, la aceptación de la Otra, del Otro, la receptividad, el acoger, e, incluso, el motivo de «estar poseído por el otro». Arendt parece caer aquí en este motivo subordinando su superioridad como intérprete de lo vivido y narrado a la vida y a la subjetividad narrada, tan a contracorriente de los usos habituales del biógrafo. Para Cixous se trata de «conservar la vida del otro que se nos confía». Arendt alerta sobre la mutila-

¹⁷ Prefacio a *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. The John Hopkins University Press, 1997. p. 81. Este prefacio fue escrito en 1956 en Nueva York, para la primera traducción al inglés de la obra que fue publicada por el Leo Baeck Institute en 1957.

¹⁸ Hélène Cixous, *La risa de la medusa*, Madrid, Anthropos, 1996.

ción y falsificación que K. A. Varnhagen realizó sobre la vida de su esposa, y reclama autenticidad, curiosamente, un ideal romántico. Exige que la vida del otro sea conservada sin distorsiones, que nadie usurpe la voz de Rahel. Apertura y no cierre a lo escrito y a lo dicho es a lo que nos compromete una relación de confianza y comprensión con el otro, tal como si pudiéramos trazar relaciones de amistad con los otros muertos y con sus textos vivos, un modelo de relación hermenéutica que deja de lado toda tentación en la que aletee el ansia de dominio o la pasividad de la sumisión. De hecho Arendt, declara que ella, siguiendo el decurso de los pensamientos de Rahel, sólo se hará eco de su propia autocrítica. Nada más.

De la autocrítica de Rahel aprende Arendt el valor de la intersubjetividad articulada lingüísticamente como diálogo, como medio para recusar el modelo individualista de la modernidad, en su tiempo entonado en la variante romántica. Parece aprender, además, que sólo escribiendo y hablando se gana en existencia pues nuestra realidad sólo nos la garantizan los otros al leernos, escucharnos y respondernos. Necesitamos de la confirmación y del reconocimiento de los otros.

La inflamación solipsista del alma romántica refugiada en la fantasía se revela una trampa mortal para aquellos que son excluidos del mundo. Puede ser un divertimento agradable para el que cuenta como individuo en sus efectos sociales, es reconocido como tal, aunque Arendt desprecia la «confusión» romántica, pero para el paria, para la paria, significa ahondar el abismo con respecto al mundo y a la realidad que se le resisten condenándolo a la soledad y al desconuelo.

De hecho, Rahel no escapaba al tópico romántico de considerarse «extraordinaria», pero esta característica escapaba de los significados en boga. Rahel apelaba al Destino, con mayúscula, y su fuente de coherencia era exponerse a la vida, sin elegir, sin actuar, para que la golpeará «como una tormenta cuando uno no tiene paraguas». «Dejar que la vida llueva sobre mí» renegando de la posibilidad de refugiarse. Esta curiosa estrategia tenía como finalidad no «falsificar la pureza de la mirada sobre lo que ocurre» para verbalizarlo, para ponerlo en palabras. La tarea narrativa de Rahel era, utilizando medios introspectivos, relatar la propia historia una y otra vez, a uno mismo y a los demás a fin de que esa historia deviniera Destino. La autodisciplina que se necesitaba para poner a punto lo que podríamos llamar con Foucault esta peculiar «tecnología del yo»: consistía en estar alerta, tener capacidad para el dolor, y lograr permanecer sensible y consciente a la vez. No obstante, sólo cuando aprende a dejar atrás la máscara del distanciamiento, la narración revelará al ser escuchada por los otros su poder «redentor».

El embate arendtiano contra el individualismo romántico resuena con estruendo en este denso y complejo texto. Este motivo-obsesión se irá consolidando más y más: la denuncia de la falsa idea del yo, del sí mismo que compartieron Rahel y el Romanticismo al no darse cuenta de que lo que la historia

impone sobre el individuo no es, sin más, soslayable ni con el más firme y enérgico de los voluntarismos. No sólo recusa el mismo individualismo autorreferencial de partida, la pretensión autocreadora sino, también, la puesta a su servicio de la hipertrofia de la imaginación, de la intoxicación sentimental a lo *Lucinde*, en definitiva, la «confusión romántica» que deja en la estacada a la banal y aburrida realidad frente al mágico paraíso de la fantasía.

Arendt abominará, en consecuencia, de los procederes introspectivos que, en un principio, encerraron a Rahel en su cárcel de infelicidad, objetará ese *basso continuo* de nuestra tradición filosófica y literaria de dar más peso al «adentro» que al «afuera», al poder de una subjetividad libre y prometeica que a la fuerza configuradora de las interacciones humanas. No pretenderá saber más sobre Rahel que lo que ésta misma sabía sobre sí¹⁹ y, sin embargo, sus futuros conceptos de «mundo» y «realidad», que como tramas intersubjetivas y políticas se adivinan con gran nitidez aquí, median su lectura de la narración de Rahel.

¿Cómo escapar del aislamiento del yo interior? La misma autocrítica de Rahel le permitirá encontrar en el lenguaje, en su cualidad comunicativa que nos vincula a través de la lectura y la escucha a otro, la tabla de salvación porque: nos hace abandonar el aislamiento y al tiempo salvaguarda nuestra individualidad, prestándole «permanencia» en el mundo, presta coherencia y sentido a nuestras vidas, nos «cura» —tiene poderes de redención— y nos permite «comprender», nos enlaza con la tradición, permitiéndonos que encontremos modelos que seguir o a los que oponernos, se rebela y enfrenta a la muerte, nos reconcilia con la vida y genera «gratitud». A nosotros seres efímeros nos proporciona una «sustancia original», aun cuando seamos excluidos de la sociedad nos proporciona una «asilo» en el mundo, pero para que esto sea así debemos ser amigos del lenguaje y respetar su originariedad.

Benhabib, valiéndose de las intuiciones arendtianas, explorará la cualidad narrativa como medio articulador de la identidad que no sucumbe ante la funesta disciplinaria de la determinación social sino que abre posibilidades de resignificación de lo vivido no convencionales, pero, sobre todo, buscará en el referente histórico-concreto de los salones berlineses un modelo de espacio público asociacionista, más femenino, que contrapondrá al modelo agonístico, más masculino, de *La condición humana*. Más allá de la plausibilidad de esta opción y de su deseabilidad para la política feminista, Benhabib pretende recuperar la fuerza utópica identificada con las mujeres en un breve lapso de tiempo que finalizará con la exclusión de las mismas de la política moderna. Rescatar las semillas de un complejo ilustrado-romántico no ajeno a la participación de las mujeres es su intención al leer en clave feminista la obra de Arendt²⁰. Lo que hemos querido insinuar aquí, por otra parte, es

¹⁹ H. Arendt, en op. cit., p. 84.

²⁰ Véase B. Honig (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania State University Press, University Park, 1995. C. Sánchez, Hannah Arendt, en M. J. Guerra y

que la recepción crítico-feminista de los textos escritos por mujeres o por hombres no podrá desligarse de los momentos polémicos y de las alternativas interpretativas que vayan destilando nuestros complejos, diferenciados y múltiples presentes.

DESDE EL PRESENTE: INVITACIÓN AL DEBATE

Sintonizo con la crítica de Arendt al individuo moderno y a sus fauces prometeicas, ya sea ilustrado o romántico. Arendt piensa que la pluralidad, el confluir de opiniones y el entrecruzarse de los relatos en el intercambio entre aquellos que son considerados iguales, crea «mundo». A las mujeres y a los judíos el complejo ilustrado-romántico les negó precisamente esto: el acceso al mundo que requiere del reconocimiento social. El salón de Rahel Varnhagen fue tan sólo un destello que brilló para apagarse después. La segunda mitad del siglo avistaría la radicalización igualitarista de la emancipación ilustrada, a la que no son ajenas las revoluciones del 1830 o de 1848, y el feminismo sufragista seguiría exigiendo leyes justas para las mujeres, derecho a la educación y derechos de ciudadanía. Pese a muchos obstáculos, algunas escritoras logran seguir escribiendo, pero los problemas de autoría sorteados con los pseudónimos masculinos —piénsese en George Elliot, en la francesa George Sand o en la española Fernán Caballero— y el parasitismo masculino de la creatividad de las mujeres continuará durante bastante tiempo. Las mujeres siguieron en los márgenes hasta tal punto que Virginia Woolf en los años veinte y treinta exige amargamente educación para las hermanas y, de paso, que la dejen escribir en su habitación propia. Arendt lo tendrá todavía más difícil para pensarse como filósofa, a pesar de apropiarse de la gran filosofía alemana y ser discípula de Heidegger y Jaspers. Al mirar hacia atrás, sólo encuentra a Rahel Varnhagen. Pensarse como mujer filósofa será aún más difícil que pensarse como escritora. El peso del tabú le hace decir a la filósofa Arendt que ella no lo es, que es una «científica política». Beauvoir sufrirá el mismo «desencaje», ella no hace sistema, no es filósofa, es tan sólo una escritora «seria», frente a la frivolidad del precedente francés de Colette. Las incursiones de las románticas, junto a otras de las que no hemos hablado aquí, Mary Wollstonecraft y Mary Shelley, despejarán el camino para aquellas que se atrevan a coger con sus manos la pluma. No está de más recordarlas y rendirles tributo. Recordar, no lo olvidemos, es un acto político.

A. Hardisson (eds.), *20 Pensadoras del siglo xx*. Oviedo, Nobel, 2006, y M. J. Guerra «Hannah Arendt: una mujer irrumpe en la genealogía filosófica» en M. Eugenia Monzón e Inmaculada Perdomo (Eds.) *Discursos de las mujeres, discursos sobre las mujeres*. Instituto Canario de la Mujer. 1999, pp. 85-123, y «Controversias en torno a la recepción crítico-feminista de la obra de Hannah Arendt.» En *Los universalismos, Laguna, Revista de Filosofía, volumen extraordinario*, 1999, pp. 385-394.