

Hannah Arendt i Martin Heidegger a escena

FRANCESC FOGUET I BOREU

Universitat Autònoma de Barcelona

Resum: La relació sentimental i intel·lectual entre Hannah Arendt i Martin Heidegger ha seduït també la literatura dramàtica europea. El present article analitza quatre obres que, des d'estètiques diferents, especulen sobre el vincle entre totes dues figures: *Le Démon de Hannah* (2009) d'Antoine Rault, *Mi nombre es Sarah* (2013) de Luis Agius, *Blut und Boden ('Sang i pàtria')* (2014) de Manuel Molins i *Un rapport sur la banalité de l'amour* (2017) de Mario Diamant. Després d'establir un marc general sobre l'«afer Heidegger» i sobre el lligam entre Arendt i Heidegger, s'examinen els mecanismes de ficcionalització dels textos, el seu tractament del nazisme i la dimensió simbòlica i ideològica que adquireixen.

Paraules clau: Hannah Arendt, Martin Heidegger, teatre europeu, nazisme, filosofia.

Hannah Arendt and Martin Heidegger on stage

Summary: The sentimental and intellectual relationship between Hannah Arendt and Martin Heidegger has also seduced European dramatic literature. This article analyses four plays that, from different aesthetics, speculate on the link between the two figures: *Le Démon de Hannah* (2009) by Antoine Rault, *Mi nombre es Sarah* (2013) by Luis Agius, *Blut und Boden ('Sang i pàtria')* (2014) by Manuel Molins and *Un rapport sur la banalité de l'amour* (2017) by Mario Diamant. After establishing a general framework for the «Heidegger case» and the relationship between Arendt and Heidegger, the mechanisms of fictionalisation of the works, their treatment of Nazism and the symbolic and ideological dimension they take on are examined.

Keywords: Hannah Arendt, Martin Heidegger, European theatre, Nazism, philosophy.

Hannah Arendt és una de les figures més influents del pensament contemporani, la notorietat de la qual ha anat més enllà dels cercles universitaris. La vigència dels seus plantejaments continua generant debats i controvèrsies a escala internacional. No menys polèmica ha estat la personalitat i l'obra de Martin Heidegger, un dels filòsofs contemporanis mundialment més cèlebres, damunt del qual pesa tanmateix la llosa del seu compromís amb el nazisme. Això no obstant, des de la literatura dramàtica europea, un dels aspectes que ha despertat més interès és la relació sentimental i intel·lectual entre Arendt i Heidegger, no tan sols per totes les interpretacions filosòfiques i ideològiques que se'n poden derivar, sinó també per la força dialèctica que crea un acarament a escena de tots dos.

Tant Heidegger com Arendt han suscitat una bibliografia ingent, de manera que, per emmarcar la relació del primer amb el nacionalsocialisme i el vincle intel·lectual entre ambdós, ens veiem impel·lits a fer-ne una selecció molt acurada. Ens hem basat sobretot en les contribucions que aporten dades primàries, com ara correspondència (Heidegger i Jaspers 2003; Arendt i Heidegger 2017), diaris (Arendt 2018), converses (Reif ed. 2006) o testimonis (Löwith 1992), d'una banda; i que tracten en profunditat la implicació de Heidegger amb el nazisme (Ott 1992; Fàrias 2009 i 2010; Faye 2018) i el lligam que mantingueren Arendt i Heidegger (Grunenberg 2009; Faye 2016), de l'altra. Com que defugim de l'anecdota biogràfica, hem optat per prendre en consideració només una de les darreres biografies d'Arendt (Adler 2019) i, tot i la seva vàlua divulgativa, hem prescindit dels estudis més sensacionalistes i novel·lesc, com el de Yvonne Sherratt (2022), que titlla Heidegger del «Superman de Hitler» i el contraposa amb la «jueva opositora» Arendt, o esquemàtics i ambivalents, com el de Jeff Collins (2004), que entre ziga-zagues retòriques considera «obert» el cas Heidegger.

En aquest article exposem de manera succinta un marc general per poder analitzar i comparar a continuació una mostra de quatre textos escrits per dramaturgs de latituds i estètiques diferents que explícitament o implícitament se centren en la relació Arendt i Heidegger: *Le Démon de Hannah* (2009) d'Antoine Rault, estrenada a la Comédie des Champs-Élysées el 2009, sota la direcció de Michel Fagadau; *Mon nom est Sarah* (2013) de Luis Agius; *Blut und Boden* ('Sang i pàtria') (2014) de Manuel Molins; i *Un rapport sur la banalité de l'amour* (2017) de Mario Diamant, estrenada al Théâtre de la Huchette de París el 24 d'abril de 2013, amb direcció d'André Nerman, autor també de la traducció al francès. Abordarem transversalment aquestes quatre peces des d'una triple perspectiva: els mecanismes de ficcionalització del lligam entre Heidegger i Arendt, l'enfrontament dialèctic respecte al nazisme i la dimensió simbòlica i ideològica que hi prenen totes dues personalitats en clau de present. Així mateix, tindrem en compte, ni que sigui col·lateralment, una altra obra en què Arendt també hi fa acte de presència: *Le Songe d'Eichmann* (2008) de Michel Onfray.

L'«afer Heidegger»

La implicació del filòsof en el nacionalsocialisme ha fet escriure cabalosos i tortuosos rius de tinta. El debat sobre l'«afer Heidegger», polaritzat entre partidaris i detractors, adquireix una magnitud molt més gran des del moment en què es qüestiona una figura que ha inspirat i continua inspirant les grans línies del pensament europeu i nord-americà. Com apunta Donatella di Cesare, mai no s'havia escaigut que un filòsof fes tanta forrolla *post mortem* fins a l'extrem de convertir-se en un assumpte mediàtic (2017, 15). Lluny dels focus de les càmeres i de les lectures de biopic, és interessant de destacar de bell antuvi, entre la documentació primària, la correspondència entre Heidegger i Karl Jaspers.

Endut per la nostàlgia de l'amistat que els lligà en el passat, Jaspers confià endebades que Heidegger es distanciés de manera pública i manifesta del nazisme. En la primera carta que li envià en la postguerra, la del 6 de febrer de 1949, Jaspers li reclamà una «explicació», que mai no arribaria (Heidegger i Jaspers 2003, 137). Més ben dit, la missiva de resposta de Heidegger, del 5 de juliol del mateix any, és aclaridora: equiparava l'experiència viscuda per Jaspers i la seva dona jueva, a causa de la repressió nazi, amb el captiveri a Rússia dels seus fills, soldats del Tercer Reich (Heidegger i Jaspers 2003, 140). De fet, tant en l'àmbit públic com en el privat —tampoc respecte a la relació amb el seu mentor Edmund Husserl— Heidegger no expressà mai cap sentiment de culpa, penediment o retractació del seu passat nazi.

A tot estirar, en la carta del 7 de març de 1950, Heidegger reconegué que no tornà a visitar Jaspers, no pas pel fet que visqués amb una dona jueva, sinó perquè se sentia avergonyit; i ho reblava, en la lletra del 8 d'abril del mateix any, bo i acceptant la imatge del «nen que somnia», que li proposa el mateix Jaspers, per tal de justificar el període del rectorat en termes exculpatoris (Heidegger i Jaspers 2003, 158 i 167). El contingut d'aquesta darrera missiva deixà perplex Jaspers, que li respongué dos anys més tard, el 24 de juliol de 1952, per confessar-li obertament que no tan sols havia eludit «un aspecte essencial», la seva «culpabilitat», sinó que tornava a avivar els fantasmes del passat (Heidegger i Jaspers 2003, 167-170). En les *Notes sobre Heidegger*, Jaspers (1990) intentà aclarir també el sentit de l'adhesió apassionada de l'autor

de *Ser i temps* al nacionalsocialisme i identificar els elements de la seva filosofia que hi sintonitzaven.

Des de la història i la filosofia, els estudis d'Hugo Ott (1992), Víctor Fariás (2009) i Emmanuel Faye (2016 i 2018) aprofundeixen en aquesta línia, ja iniciada ben mirat pel testimoni de Karl Löwith (1992): demostren que Heidegger estigué compromès tant des del punt de vista personal com polític i filosòfic amb el nacionalsocialisme. La recerca crítica sobre la seva trajectòria coincideix, així doncs, a descartar un compromís epidèrmic, passatger o accidental amb el nazisme —un dels arguments dels seus incondicionals. A grans trets, de tot aquest afer, que és molt complex, caldria destacar-ne —si més no— dos aspectes que han estat motiu d'agres debats internacionals i que es troben en el rerefons dels textos dramàtics estudiats: en primer lloc, el grau —i la durada— de la implicació de Heidegger amb el nazisme, i, en segon lloc, la vinculació del seu pensament amb la cosmovisió nazi.

Respecte a la primera qüestió, les evidències documentals aportades per Ott, Fariás i Faye confirmen que Heidegger es mantingué fidel a la ideologia nacionalsocialista durant tota la vida, encara que, en la immediata postguerra, amb l'objectiu de rehabilitar-se i adaptar-se a la nova situació, construís un relat autojustificatiu que falsificava o manipulava els fets per minimitzar el seu compromís polític. Per tal de netejar la seva imatge, arribà a adoptar l'actitud de víctima, tant respecte als adversaris del partit nazi com als aliats i, fins i tot, a atribuir-se el qualificatiu de resistent anticomunista. En realitat, durant la dècada de 1930, Heidegger ja havia pres partit a favor del nacionalsocialisme: lluí la creu gammada en actes públics, mantenia bones relacions amb els cercles nazis, publicava els seus articles en revistes d'aquesta òrbita i reconeixia que la seva pròpia filosofia n'era propera. El 1933 ingressà al NSDAP —el partit nazi— i en pagà les quotes com a afiliat fins al 1945.

En aquest sentit, un dels episodis crucials de la biografia acadèmica de Heidegger és el nomenament com a rector de la Universitat de Friburg (1933-1934), que fou tutelat pels quadres nazis i anà precedit d'una depuració del professorat jueu. En ser designat *Führer* de la universitat, com a aplicació del *Führerprinzip* que facultava el rector a decidir els càrrecs més rellevants, Heidegger escollí membres o col·laboradors del partit nazi. El seu cèlebre discurs del rectorat,

l'actuació despòtica, marcial i intrigant com a màxim responsable de la universitat i les aspiracions que tenia en matèria de política científica —analitzades amb precisió per Ott (1992)— corroboren que Heidegger no fou un nazi accidental, sinó tot al contrari: sabia molt bé el que feia.

Com matisa Farías, Heidegger actuà en tant que rector amb connivència amb les associacions d'estudiants nazis, escriví articles en els seus òrgans de premsa, pronuncià encesos discursos en festes i celebracions i mostrà una palmària fe nazi, vinculada a la persona de Hitler (2009, 198). A més, adoptà tota una sèrie de mesures d'actuació en la línia nacionalsocialista: l'expulsió dels docents jueus, l'obligació de la salutació nazi al començament i al final de les classes, l'organització del Departament Racial Universitari dirigit per les SS, l'ajuda a membres dels grups paramilitars, la denúncia a professors o l'obligatorietat del servei militar universitari, entre d'altres (Farías 2009, 201 i 221). També participà en la direcció política d'activitats d'adoctrinament nazi per a estudiants i professors universitaris i intervingué en l'àmbit de la política universitària amb la creació d'una aliança entre estudiants, professors i rectors nazis per incidir en l'Associació de les Universitats i la Conferència dels Rectors.

No obstant la seva dimissió com a rector el 1934, motivada en part pel fracàs de la gestió que dugué a terme i de la proposta de renovació de la universitat alemanya que propugnava, el compromís polític amb el nacionalsocialisme continuà vigent, com estudia Faye (2018), de manera pública com a professor de la Universitat de Friburg; entre altres activitats, per exemple, el 1934 integrà la Comissió per a la filosofia del dret de l'Acadèmia per al dret alemany, presidida pel dirigent nazi Hans Frank, l'objectiu de la qual era modelar la concepció de l'Estat hitlerià, i, el 1935, s'implicà oficialment en els treballs dels Arxius Nietzsche, un dels pilars ideològics de l'Estat nacionalsocialista (2018, 331 i 397-398).

Pel que fa al lligam del pensament de Heidegger amb la cosmovisió nazi, les investigacions de Farías (2009) i Faye (2016 i 2018) evidencien el nacionalisme i l'antisemitisme primerencs del seu pensament filosòfic, que el conduirien posteriorment a l'adhesió gradual al nacionalsocialisme. Durant l'etapa del rectorat, en què estigué en contacte amb les instàncies oficials del partit nazi, Heidegger esdevé un ideòleg del nacionalsocialisme: les seves intervencions públiques

—cada cop més bel·ligerants— revelen la voluntat de convertir la seva filosofia en la base espiritual del moviment nazi en auge. N'és una bona mostra —al marge de la llegendària arenga al rectorat— el discurs en la Manifestació de la Ciència Alemanya a favor de Hitler, de 1933, en què el *Führer* es converteix en l'heroi absolut teoritzat a *Ser i temps* (1927). En aquesta obra ja s'hi detectarien, fet i fet, conviccions filosòfiques que determinaren el compromís posterior del filòsof amb el nacionalsocialisme. En altres discursos públics, Heidegger també legitimà el nazisme fins al punt que, a parer de Farías (2009, 177), algunes de les idees que hi expressà tenen paral·lelismes amb *Mein Kampf* d'Adolf Hitler.

Com infereix Faye (2018), la radicalitat del racisme i de l'antisemitisme de Heidegger —confirmada per la publicació el 2014 i 2015 dels primers *Quaderns negres*— el dugueren a l'extrem de legitimar la política nazi d'extermini. En els seus escrits, Heidegger no tan sols introduí els fonaments del nazisme i de l'hitlerisme en la filosofia i en l'ensenyament durant el Tercer Reich, sinó que arribà a assumir el rol de *Führer* espiritual del moviment nacionalsocialista en el present i en el futur. Per torna, sense renegar-ne mai, bastí una obra filosòfica que, sempre segons els plantejaments de Faye (2018, 389 i 500), apuntaria a la destrucció de la filosofia i a l'erradicació del sentit humà. En aquest aspecte, el seu llenguatge filosòfic validaria un programa metapolític i d'esperit nacionalsocialista (Faye 2016, 24).

A partir de 1945, Heidegger maldà per emmascarar la seva adhesió al nazisme per sortir indemne del procés de depuració de la postguerra. Com un au fènix, Heidegger —el símil és d'Ott (1992, 359-361)— ressorgí de les cendres i, per mediació sobretot de Jean-Paul Sartre, s'integrà a la vida intel·lectual de França com la força filosòfica determinant —així ho testimonia, d'altra banda, Hans Magnus Enzensberger (2021, 208) amb notable ironia. Malgrat això, algunes afirmacions disseminades en les obres que Heidegger publicà després de 1945 són reveladores igualment del seu pervers negacionisme del genocidi nazi, com per exemple quan —en una de les conferències de Bremen de 1949— redueix les cambres de gas i els camps d'extermini a un simple dispositiu industrial i tècnic, i ho compara amb la mecanització de la indústria alimentària o la fabricació de bombes d'hidrogen (Faye 2016, 199).

A la llum de tota la documentació exhumada, resulta difícil d'acceptar, per tant, que l'adhesió de Heidegger al nazisme fos el resultat d'una «feblesa humana», pròpia de la ingenuïtat dels filòsofs, com pretén Arendt (Farías 2009, 556). No fou tampoc un afer «transitori», justificable per la voluntat de passar a l'acció, com suggerí també Arendt amb la metàfora de la guineu que caigué en la seva mateixa trampa (Grunenberg 2009, 213). Ni fou, encara menys, qüestió d'«un període molt breu» d'enlluernament filonazi, com ella mateixa disculpava l'actuació d'«alguns» intel·lectuals alemanys en la cèlebre conversa de 1964 amb Günter Gaus (Reif ed. 2006, 24). Lluny de considerar el compromís de Heidegger amb el nacionalsocialisme com a conjuntural, les investigacions d'Ott, Farías i Faye constaten que la realitat del nazisme inspirà i nodrí en profunditat la seva obra filosòfica, de manera que es fa impossible deslligar-la —com pretenen els heideggerians més acèrrims— del compromís polític de l'autor.

Arendt & Heidegger

Més enllà de la relació sentimental que iniciaren el 1925, Arendt i Heidegger compartien la fascinació pel pensament filosòfic. Tanmateix, l'assalt al poder dels nazis els separà tant en termes afectius com intel·lectuals: ell s'implicà en el nazisme, mentre que ella s'acostà al sionisme (Grunenberg 2009, 10). Un dels documents més reveladors del seu vincle és, sens dubte, la correspondència que —a intervals i amb pèrdues— abraça cinquanta anys, de 1925 a 1975 (Arendt i Heidegger 2017). Al marge dels afers del cor, que, com afirma Pascal, té les seves raons que la raó desconeix, les missives posen de manifest que la principal discrepància ideològica entre tots dos es produeix cap a l'hivern de 1932-1933 arran de les acusacions que circulaven sobre l'antisemitisme de Heidegger, de les quals el mateix filòsof es defensà en una carta poc convincent, en què la seva disculpa no deixava de ser una confessió tàcita d'antisemitisme (Arendt i Heidegger 2017, 64-65).

Un cop acabada la guerra, Arendt comentà a Jaspers que considerava Heidegger un cas patològic i el tingué per l'«assassí potencial» de Husserl com a responsable màxim de la seva exclusió de la universitat (Grunenberg 2009, 283). Arendt lamentava en privat la traïció d'un amic que s'havia compromès amb el nazisme, però no oblidava la

relació sentimental d'anys enrere (Grunenberg 2009, 296). En canvi, després del retrobament afectiu amb Heidegger el 1950, retornà al pensament heideggerià i acceptà en bona part el relat victimista del filòsof: el presentà com a políticament irresponsable i, tal com hem indicat, formulà la paràbola ambigua de la guineu atrapada en la pròpia trampa (Grunenberg 2009, 373-374). Les seves obres més rellevants d'aquells anys, *La condició humana* (1958) i *Sobre la revolució* (1963), entaulen, en certa manera, un diàleg filosòfic amb Heidegger. A *Eichmann a Jerusalem* (1963), Arendt arriba a afirmar que, a diferència d'Eichmann, Heidegger només havia d'assumir la responsabilitat política de pertànyer a la comunitat en nom de la qual s'havien perpetrat els crims (Grunenberg 2009, 421). Quan la polèmica generada per *Eichmann a Jerusalem* s'apaivagava, Arendt reprengué el 1966 la relació amb Heidegger que, amb intermitències, duraria tota la vida.

Un altre punt d'inflexió en l'epistolari —testimoni de la revifalla del diàleg intel·lectual entre tots dos— és la carta de 1969, amb dedicatòria personalitzada inclosa, en què Arendt envià a Heidegger el text que havia redactat amb motiu del seu vuitantè aniversari: hi subratllava la importància de la seva contribució a la història del pensament i, al final, hi tractava indirectament del seu compromís amb el nazisme amb una *excusatio* atenuant en tota regla. Arendt recordava que Aristòtil recomanà als filòsofs que no juguessin a ser reis en el món de la política, i plantejà que Heidegger, com Plató, també havia cedit a aquesta temptació, però de manera temporal, circumscrita al període del rectorat i gairebé com per «deformació professional» dels grans pensadors (Arendt i Heidegger 2017, 178-180). Oimés: Arendt sostenia que la col·laboració de Heidegger amb el nazisme fou un mer «error passatger» que el filòsof hauria contrarestat assumint un risc excepcional en el context de les universitats alemanyes del seu temps (Arendt i Heidegger 2017, 326), una valoració que, com hem vist, no s'adeia amb la realitat, atès que Heidegger fou un actor polític important i reconegut públicament com a tal pel nacionalsocialisme. No serà fins pràcticament al final de la seva vida que Arendt aconsegueix, segons Laure Adler (2019, 498), alliberar-se de la influència teòrica de Heidegger.

Tot un altre punt de vista és el que ofereix Emmanuel Faye a *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée* (2016).

A criteri seu, Arendt esdevingué una de les principals figures que, després del 1945, contribuï a la difusió internacional del pensament de Heidegger. Justament, la seva «apologie» del filòsof del 1969 que acabem d'esmentar havia fet més que cap altre text «pour l'ériger en légende vivante» (Faye 2016, 12). Així mateix, Faye fa notar la contradicció que suposa que Arendt fos capaç de descriure la dinàmica destructiva dels moviments totalitaris del segle xx i, al mateix temps, exonerés Heidegger de tota responsabilitat respecte al nazisme (2016, 13). Al seu entendre, es tractava, en realitat, d'una contradicció aparent, ja que cal vincular-la amb la interpretació arendtiana del nacionalsocialisme.

En aquest punt, Faye examina amb detall el que podríem anomenar les derives heideggerianes del pensament d'Arendt i l'operació de «blanqueig» del nazisme del seu antic professor que emprèn en obres com ara *Els orígens del totalitarisme* (1951), en què faria responsables de l'antisemitisme modern, que conduí a l'extermini dels jueus d'Europa pels nazis, les mateixes víctimes i eximiria de tota responsabilitat les elits intel·lectuals del nazisme (2016, 82 i 129). *La condició humana* (1958), un altre dels assaigs principals d'Arendt, seria un manifest post-modern *avant la lettre* en el qual defensaria que els nous temps estarien marcats per l'alienació del món, seguint *Carta sobre l'humanisme*, o es valdria de conceptes clau com ara *natalitat* o *pluralitat* d'inspiració heideggeriana, entre altres deutes al seu antic professor, sobretot en relació amb la concepció de la modernitat (Faye 2016, 368 i 400).

Eichmann a Jerusalem, en definitiva, permetria contraposar «el rei secret del reialme del pensament», Heidegger, amb un arquetip de la humanitat corrent, caracteritzada per l'absència de pensament, Eichmann; i, de manera tàcita, disculpar l'autor de *Ser i temps* de les seves responsabilitats en la legitimació del moviment nazi (Faye 2016, 456-457 i 481). Arendt interpreta el nazisme i l'acció d'Eichmann a partir de la visió heideggeriana de la modernitat i ignora que el filòsof oferí una anuència d'aparença filosòfica a la cosmovisió i al moviment nazis (Faye 2016, 485 i 510). Al capdavant, l'alt dignatari del reialme del pensament esdevindria, sempre segons Faye (Faye 2016, 510), un «rei nu».

Més secundàriament, consignem també l'asimetria de la relació intel·lectual i personal entre Arendt i Heidegger, atès que ella dedicà nombrosos estudis al seu antic professor, mentre que ell se n'estigué; i ella conservà les cartes que li envià, mentre que ell en destruï una

bona part (Faye 2016, 270). Entre els textos que consagrà a Heidegger, Faye destaca que, tant en l'article de 1946 com en l'homenatge de 1969, Arendt justifica el compromís polític del filòsof amb el nacionalsocialisme «comme chose annexe et subalterne» i intenta separar-lo de l'examen del seu pensament (2016, 297). Pel que fa al retrobament de 1950, cal advertir que una figura com Arendt, jueva i cèlebre, podia neutralitzar fins a un cert punt les acusacions persistents d'antisemitisme que requeien com un llast sobre Heidegger (Faye 216, 337). De més a més, és a partir de la represa del contacte amb el seu antic professor que Arendt escriu el *Diari filosòfic*, un material de treball intel·lectual, en què Heidegger és, de bracet amb Aristòtil, Kant, Hegel o Marx, un dels filòsofs més convocats directament o indirecta (Arendt 2018). Per alludir a la relació amb el seu antic professor i amant, Arendt hi empra també l'al·legoria de la «trampa» de la «guineu Heidegger» (2018, 255 i 390-391).

Mecanismes de ficcionalització

El retrobament entre Arendt i Heidegger el 1950 és precisament el punt de partida de *Le Démon de Hannah* d'Antoine Rault. Amb un joc d'ombres i contrastos, la cita entre tots dos es confronta amb l'etapa de joventut, a la Universitat de Marburg. En l'acte I, la delimitació de dos espais imaginaris —la casa de Heidegger a Friburg i l'estudi d'Arendt a Nova York— permet de situar l'espectador en els dies previs, quan Martin es troba sotmès a la depuració dels aliats, que —agullonat per la seva dona Elfride— percep com una humiliació; i Hannah, per la seva banda, té por de retornar a Europa —en una missió del Comitè Jueu per la Reconstrucció Cultural—, ja que sap que retrobarà l'antic professor i amant, i de resultes d'això pot revifar l'amor de joventut. En canvi, davant d'Elfride, Martin justifica la necessitat de reveure Hannah perquè podria ajudar-lo en la seva rehabilitació pública.

La ficcionalització de la trobada real entre Arendt i Heidegger a l'hotel de Friburg el 1950 es descabdella durant l'acte II i té una doble trama discursiva: la revifalla de l'amor i el debat intel·lectual. Les confidències amoroses, els greuges i les justificacions d'antics amants deixen pas a l'evidència que tots dos han viscut en realitats molt diferents, que les seves concepcions filosòfiques són distants

i, en relació amb l'Holocaust, que no tenen la mateixa percepció del mal. Des del punt de vista afectiu, la confessió de fidelitat amorosa de Hannah contrasta amb l'actitud més interessada i cínica de Martin. En la dialèctica entre tots dos, base de l'obra, s'imposa la visió íntima de cadascun, mentre que la dimensió filosòfica queda en un segon terme. La irrupció d'Elfride en l'escena 4, enervada pel fet de trobar-los junts, desemmascara les pretensions ocultes del seu marit: instrumentalitzar Hannah per salvar la seva reputació i renegar del passat nazi. Les darreres escenes —5 i 6— exposen els motius que conduïren Martin i Hannah a retrobar-se: descobrir si l'amor encara era viu, segons ell; confiar en la possibilitat de comprendre's, segons ella. Tots dos, tanmateix, a la seva manera, reconeixen que l'amor perviu.

La relació sentimental entre Arendt i Heidegger és també el fil conductor d'*Un rapport sur la banalité de l'amour* de Mario Diamant. Les successives trobades entre tots dos —de 1925 al 1950, passant per 1926, 1930 i 1933— estructuren la peça en una seqüència temporal de signe biogràfic. Al començament de les cinc escenes, talment un cor grec, un petit grup d'universitaris, anomenats «témoignages», apareix en una pantalla de cinema o de televisió per presentar els personatges, contextualitzar la situació i dur el debat a l'actualitat. Des de la primera escena, el tema del nazisme de Heidegger és objecte d'una controvèrsia més aviat superficial, que punteja la relació amorosa, capaç de superar totes les vicissituds.

Al marge dels afers amorosos i de la seva evolució, el diàleg que mantenen Arendt i Heidegger cada vegada que es retroben adquireix també, com veurem, una dimensió filosòfica i ideològica. Ara bé, tot i que les discussions integrades en el *vis à vis* amorós dels dos protagonistes deixin aflorar les discordances i els retrets, l'amor passió se sobreposa a tot i a tothom. Hannah accepta totes les disculpes i pretextos de Martin, i admet que creu en la seva «innocència», per tal com mai no ha deixat d'estimar-lo: l'amor entre tots dos està per sobre de les circumstàncies i les dissorts del seu temps; fa possible, en definitiva, donar sentit a l'existència. En la lletra que escriu a Martin després del retrobament de 1950, reconeix que no pot ignorar la seva col·laboració amb el nazisme, però que no té força per jutjar-lo.

Mi nombre es Sarah de Luis Agius duu per subtítol «El sueño de Hannah Arendt» i s'inspira lliurement sobretot en *Eichmann a Jerusalem*

i, en un segon pla, en *Els orígens del totalitarisme* i *La condició humana*. El centre d'interès de l'obra és el judici d'Eichmann, el 1961, pel Tribunal Suprem d'Israel i la posició defensada per Arendt. Bona part de les escenes giren al voltant de les polèmiques que generà la interpretació que en feu Arendt a *Eichmann a Jerusalem*. Així, els acaraments amb Eichmann, en què intenta endebades aconseguir que es penedeixi; la polèmica amb Gershom Scholem, escriptor i pensador jueu; i la confrontació amb Robert Servatius, advocat defensor, contribueixen a exemplificar, al peu de la lletra, la tesi arendtiana sobre la «banalitat del mal». En una de les darreres rèpliques a Eichmann, Arendt la sintetitza quan el titlla d'«asesino de oficina, el ejemplo más evidente de la banalidad del mal, pieza de un exterminio mecanizado» (Agius 2013, 67). En l'obra, el personatge d'Arendt s'erigeix, en poques paraules, en l'heroïna del pensament lliure i independent, en la línia de *Hannah Arendt* (2012), el film de Margarethe von Trotta. Com a contrapunt, les tràgiques conseqüències del genocidi nazi de què Eichmann fou un dels principals artífexs es personifiquen, en l'intermezzo i en l'epíleg, en l'experiència d'Arendt mateix i la seva contrafigura Sarah, la dona alemanya, jueva i supervivent a què alludeix el títol i que es fa portaveu de les víctimes de l'Holocaust.

Només una escena de *Mi nombre es Sarah*, significativament intitulada «Pensamiento versus Totalitarismo», convoca Arendt i Heidegger en un diàleg que ficcionalitza el primer retrobament imaginarí després de la guerra —en realitat, com sabem, es produí onze anys abans del judici, el 1950. L'acció té lloc en termes metafòrics també —com la resta de les escenes— a la sala mateix del Tribunal Suprem d'Israel amb la presència silent d'Eichmann, mig adormit darrere la cabina de vidre dels acusats. Després de recordar l'amor de joventut, el diàleg se centra en el compromís de Heidegger amb els nazis i en la interpretació del «cas Eichmann», que els duu a discutir sobre l'adhesió del poble alemany al nacionalsocialisme i a convenir que el pensament és un bon dic de contenció enfront dels totalitarismes. Heidegger es presenta com el professor que, content de la seva alumna avantatjada, elogia la capacitat filosòfica d'Arendt.

Tot un altre plantejament dramaturgic i estètic proposa Manuel Molins a *Blut und Boden* (*Sang i pàtria*), vist que es reivindica com un fruit de la imaginació, a pesar de partir de fets i persones reals. El

mateix títol remet a dues paraules de la doctrina racial i de la mitologia del protonazisme que Heidegger s'aproprià deliberadament. Tota l'obra, fet i fet, està minada d'intertextos al·lusius al pensament nazi del filòsof. I, tanmateix, Heidegger hi és trasmutat en Martin Schwarzwald, un filòsof de 55 anys, que té molts punts de coincidència amb l'autor de *Ser i temps*. Arendt es converteix, per la seva part, en Sharon Stein, una dona jueva del gueto de Wilnő (Polònia, 1943), antiga amant de Martin. En realitat, Sharon Stein no és només un transsumpte de la mateixa Arendt, sinó que també s'erigeix en un contundent homenatge a les dones assassinades als camps d'extermini nazis. Pren, encara, una dimensió metateatral, perquè s'inspira en una dona jueva confinada al gueto de Wilnő que, segons Arianne Mnouchkine, «de la seva ració diària de pa imaginava i modelava uns titelles o personatges» per representar petites històries (Molins 2014, 19). Metafòricament, Arendt hi és convocada també per Alma, la dona de Martin, com una de les joves estudiants i amants jueves —anomenades «margarides»— que Heidegger seduïa. El doble vincle, sentimental i intel·lectual, entre Arendt i Heidegger no és abordat, per tant, d'una manera directa, com en la resta d'obres, sinó obliqua.

En el text de Molins, s'hi entrellacen dues trames relatives a Heidegger i Arendt: en la primera se succeeixen les escenes sobre la persistència del pensament nazi en Martin, des del discurs d'accés al rectorat de la Universitat de Friburg el 1933 fins a la postguerra, malgrat les manipulacions amb què s'escuda a partir de 1945; en la segona es descabellen les escenes sobre Sharon Stein, reclosa al gueto de Wilnő, la qual, tot i la seva dissort, és capaç d'explicar amb titelles fetes de molles de pa històries còmiques que caricaturitzen els nazis i parodien la filosofia de Heidegger «per mantenir viva l'esperança de la gent» (Molins 2014, 25). La relació entre Arendt i Heidegger hi és tractada també d'una manera al·lusiva, amb un joc d'associacions: les amants jueves —«margarides»— de Martin durant la preguerra remetent a Sharon, que n'és una, i al seu torn a Arendt, que n'era una altra, i que, com a jueva, hauria acabat també en un camp d'extermini si s'hagués quedat a Alemanya o no hagués pogut escapar del camp de concentració de Gurs. L'obra inclou, entre escena i escena, un calidoscopi de citacions a la manera de Walter Benjamin de textos diversos —fonamentalment estudis sobre Heidegger— que amplien i enriqueixen les lectures de la faula.

Discordances intellectuals

La principal dissensió entre Arendt i Heidegger que Rault insinua ja en la segona escena de *Le Démon de Hannah* és la implicació del filòsof en el nacionalsocialisme —que de fet ja apareix en la primera escena— amb l'extracte del discurs al rectorat de la Universitat de Friburg el 1933: «C'est qu'il a fait, c'est impardonnable pour un homme aussi intelligent. Son attitude est indéfendable, il a été un meurtrier en puissance» (2009, 21), comenta Hannah en una conversa telefònica amb la seva amiga Hilde. Quan Heinrich, el seu marit, li suggereix que, en el viatge a Europa, retrobarà el seu «grand amour», Hannah ho nega i apella al rebuig de la seva trajectòria filonazi: «Il a offert ses services aux nazis, il s'est emballé pour le IIIe Reich, il a tenu des discours antisémites; avec sa réputation de grand professeur, il a contribué à rendre ces saluts respectables» (Rault 2009, 32-33).

Quan els antics amants tornen a estar cara a cara, vint-i-cinc anys després, a Friburg, els records de l'amor passió reverdeixen, però és el moment també d'aclarir la col·laboració de Martin amb el nazisme. L'autodefensa de Martin consisteix a no fer-se responsable de cap crim i a limitar el seu infortuni al fet d'assumir el rectorat de la Universitat de Friburg (acte II, escena 3). La rèplica de Hannah és rotunda: li retreu que es planyi tant, si no viu pas en un camp de concentració, i li recorda que havia somniat a ser un «Führer spirituel de la nouvelle Allemagne» (Rault 2009, 65). Entre declaracions de fidelitat amorosa, Martin relativitza les acusacions d'antisemitisme i les atribueix al linxament públic a què és sotmès; insisteix també que, d'ençà de 1934, està allunyat de la política perquè considera aristotèlicament que «ce n'est pas le rôle des philosophes» (Rault 2009, 77).

Enfront dels retrets de Hannah pel seu nazisme i especialment pel seu antisemitisme, que inclouen també el comportament envers Jaspers i Husserl, Martin nega que mai elogiés Hitler i respon amb evasives o pretextos, sovint escudant-se en l'amor de joventut o fent-se la víctima. Sobre l'etapa del rectorat, es refugia en la seva intenció de regenerar l'ensenyament universitari i influir sobre el moviment nacionalsocialista. Hannah li recrimina que, com a filòsof, no s'interrogués sobre les raons que dugueren els nazis a construir «un système qui conduit à la négation totale de l'être» (Rault 2009,

97). L'exhorta també que, com a home, condemni els crims comesos i que expressi compassió per les víctimes, però Martin es reafirma en l'argument que no en fou pas responsable i addueix que el seu «error» és comparable amb el de Plató, que sostingué la tirania de Siracusa (Rault 2009, 98) —un subterfugi, val a dir-ho, que és manllevat de l'elogi d'Arendt a Heidegger de 1969.

Baldament li reclami que trenqui el seu silenci i condemni l'Holocaust, Martin no recull el guant i redirigeix la qüestió a un afer privat: la disculpa —relativa, com hem vist— davant Jaspers. En la patètica escena 4, inspirada tanmateix en fets reals, les cartes d'amor que llegeix Elfride, concernents als anys de promesos, i les denúncies contra col·legues jueus evidencien l'antisemitisme de Martin, tot i que el retret final de la seva dona remet a l'excusa platònica que acabem de comentar: «Tu y croyais, Martin, à ta grande Allemagne, ça t'exaltait comme un fou —et moi, j'y ai cru aussi. Mais toi, ce qui te grisait plus que tout, c'est le pouvoir, la gloire. Tu étais le Dieu vivant de la philosophie. Tu te voyais en mentor spirituel du Führer» (Rault 2009, 108).

A *Mi nombre es Sarah*, la contraposició entre Arendt i Heidegger s'exposa en la cinquena escena, en un diàleg en què es delimiten les posicions de cadascú: per un costat, l'autor de *Carta sobre l'humanisme* legitima la ideologia nazi com l'única capaç d'enfrontar-se a la societat tecnificada i fer realitat el mite del superhome nietzscheà; per l'altre, l'autora d'*Eichmann a Jerusalem* interpreta el nazisme com un sistema totalitari que feia emergir «lo peor de la condición humana: la ausencia de raciocinio, de pensamiento, la deshumanización, la indiferencia» (Agius 2013, 60). Seguint el lloc comú d'un compromís temporal, contemporitzador amb el nazisme, Heidegger lamenta que aleshores hagués abdicat de pensar i dona la raó a Arendt en el sentit que el poble alemany actuà, durant el Tercer Reich, amb indiferència i irreflexió. Al final de l'escena, Arendt defensa la seva tesi sobre la importància del pensament individual i de la raó per combatre el totalitarisme.

La percepció diferent sobre l'antisemitisme i l'increment del poder nazi en la societat alemanya de 1930 són els dos punts de fricció entre els amants Hannah i Martin a *Un rapport sur la banalité de l'amour* (escena 3). Mentre Hannah expressa el seu temor per l'auge del nazisme ja des de la primera escena, Martin confia en el partit nazi i el seu líder per resoldre la greu crisi del país. A despit de no compartir del tot el que

proposen, ell legitima la política nazi que, com li recorda ella, l'exclou com a jueva. Hannah li fa conèixer la figura de Rahel Varnhagen que, a més de presentar afinitats personals amb ella mateixa, visqué en uns anys en què els jueus pensaven que podrien integrar-se en la societat alemanya, un miratge que els nazis havien fet impossible.

Quan Hannah, poc abans d'haver de fugir d'Alemanya el 1933 per evitar de ser detinguda com a jueva, li retreu que doni suport als nazis, Martin ho desmenteix i li etziba que hauria estat pitjor si els comunistes estiguessin al poder; de tota manera, manifesta que Hitler és essencial i, malgrat no aprovar els seus mètodes, creu que cal ser-hi per evitar que el poder caigui en mans dels bàrbars i salvar la universitat (escena 4). En retrobar-se l'any 1950, un dels primers temes que Hannah treu a col·lació és el nazisme de Heidegger, el qual es defensa restringint la col·laboració al període del rectorat i exculpan't-se de les acusacions antisemites (escena 5). Davant la imputació que li fa Hannah de ser un assassí en potència, Heidegger nega que hagués estat un nazi i li confia que el procés del tribunal de desnazificació el dugué al caire del suïcidi. Com li reclama Martin, ella, com a celebritat, pot convèncer al món que ell no fou un nazi.

El grup d'universitaris que intervé abans de cada escena porten el debat —ho hem apuntat més amunt— a l'actualitat. Ofereixen també flaixos sobre la implicació del filòsof en el nacionalsocialisme. Per bé que posen com a mostra la seva etapa del rectorat, tendeixen a relativitzar el seu compromís —en les escenes 3 i 4— i a justificar-lo per l'arrelament al país i l'«antisemitisme banal» del seu temps. En la darrera escena —la 5—, tot i així, al·ludeixen al fet que Heidegger mai no pronuncià cap mot d'excusa, commiseració o condemna. Arendt, al seu torn, havia fet tots els possibles «pour expliquer que le nazisme de Heidegger était une sorte de 'pathologie', une 'déformation professionnelle' sur laquelle il n'aurait eu aucun contrôle» (Diamant 2017, 72). Hauria refusat, doncs, d'acceptar tot el que havia passat i hauria volgut creure que l'amor per Heidegger podia aportar «une rédemption à ce drame» (Diamant 2017, 72). Segons els universitaris, l'autora d'*Els orígens del totalitarisme* hauria pensat de manera subjacent en Heidegger per al seu concepte de «banalitat del mal» aplicat a Eichmann.

La discordança en *Blut und Boden* és formulada d'una manera indirecta i metafòrica: l'antagonista de Martin és Sharon. El pensament

de Martin no tan sols legitima el moviment nazi durant el Tercer Reich, sinó que projecta messiànicament el supremacisme alemany cap al futur. Molins vol demostrar com la ideologia nazi de Heidegger —intellectualment més radical que la de Hitler— tancà en fals la Segona Guerra Mundial i perviu en el pensament contemporani. En una de les converses amb la seva dona Alma, a la cabana de Todtnauberg, Martin li confessa la confiança en la «victòria» futura i en el retorn del moviment nazi «sobre bases més sòlides»; per a la difusió del seu pensament, està convençut que França en seria «la plataforma de llançament» (Molins 2014, 65). La seva estratègia a llarg termini consisteix a treballar perquè el seu pensament filosòfic sigui una garantia de preservació dels valors alemanys que ell professa, a fi i efecte que l'Alemanya postnazi tingui un paper crucial en la construcció d'una nova Europa. En la darrera escena, que recupera circularment el discurs a la Universitat de Friburg, Martin ho expressa en termes profètics: «Tornarem / Sense nosaltres no és possible / Trobar el principi i l'origen / Que ens empeny al demà» (Molins 2014, 78). I, notòriament, esmenta a continuació el lema «*Alles Grosse steht im Sturm* / La grandesa es conquista en l'assalt» que fa referència —a més del moviment preromàntic alemany Sturm und Drang— a la Sturmabteilung (SA, 'Secció d'assalt'), una organització paramilitar del NSDAP —comandada per Ernst Julius Röhm— que tingué un paper clau en l'ascens al poder de Hitler a la dècada de 1930 i que fou obertament defensada per Heidegger.

A més de Martin, hi ha dos personatges fonamentals per perfilar el tractament del «cas Heidegger» a *Blut und Boden*. D'una banda, el jove soldat francès, Frédéric Fédier, que té la missió de reconstruir els llaços germanofrancesos a través de la cultura i que observa, entre fascinat i inquiet, com Heidegger desplega la seva estratègia de camuflatge en la línia del que han revelat els estudis comentats anteriorment. Amb tot, Fédier fracassa en la seva comesa de gestionar el possible debat entre Sartre i Martin, perquè l'autor de *L'existentialisme est un humanisme* s'hi nega (d'aquesta manera es fa al·lusió a les diferències filosòfiques entre tots dos i es qüestiona el paper de Sartre en la difusió del heideggerisme a França). De l'altra, Alma, la dona de Martin, que fa aflorar no tan sols les contradiccions, coartades i falsos misticismes del marit per tal d'encobrir el seu pensament nazi, sinó també la seva personalitat seductora, camaleònica, cínica i manipuladora.

El discurs abstrús heideggerià, darrere del qual s'amaga una defensa de la ideologia nazi, contrasta amb la transparència i nitidesa dels contes infantils que inspiren Sharon per explicar les seves històries teatralitzades. N'hi ha dues que mencionen de biaix Heidegger i Arendt: en l'escena 2, la paròdia hilarant de la filosofia de l'autor de *Ser i temps* que entona FlautaFührer, una caricatura de Hitler; i, en la 6, la veritable història de «La Bella Dorment», en què el referent metafòric és Arendt: un «príncep filòsof» d'un reialme de «margarides» i paraules sedueix una jove estudiant jueva, a qui recita versos de Hölderlin, i, després d'endur-se-la al bosc, es converteix en un llop ferotge i la devora (Molins 2014, 16 i 50). La relació Heidegger i Arendt torna a ser evocada en el monòleg *post mortem* de Sharon Stein a l'escena 9, intitulat «Cendres», en què recorda com fou seduïda pel príncep filòsof convertit en llop i reivindica el poder salvífic de l'art lliure, capaç de preservar la memòria i l'esperança, perquè és nascut de l'amor.

Dimensió simbòlica i ideològica

El filòsof Michel Onfray (2008, 20) no té cap inconvenient a qualificar Heidegger com un «*penseur* nazi» en l'assaig «Un kantien chez les nazis» dedicat a Adolf Eichmann, en el qual argumenta amb perspicàcia —bo i esmenant la plana a Arendt— que la filosofia d'Immanuel Kant —un dels referents de la Il·lustració— és compatible amb la mentalitat pragmàtica de l'oficial nazi. En la peça de teatre *Le Songe d'Eichmann* que subsegueix l'assaig, Onfray divulga —per dir-ho d'alguna manera— la tesi exposada: hi planteja una suggestiva trobada onírica, la vetlla de la seva execució, entre Eichmann i els filòsofs Kant i Nietzsche. Eichmann confessa a Kant, sota la mirada irònica o burleta de Nietzsche, que ha estat un fidel seguidor de les seves idees. Arendt només hi fa acte de presència al final a través de la veu d'una dona gran que recita el darrer fragment —abans de l'epíleg— d'*Eichmann a Jerusalem* que descriu el comportament i l'actitud d'aquest oficial nazi pocs minuts abans de ser penjat. Amb un punt de grotesc, els darrers moments d'Eichmann resumeixen, als ulls d'Arendt, la lliçó de «la terrible banalitat del mal».

Onfray, seguint Nietzsche, aporta una perspectiva filosòfica nova al cas d'Adolf Eichmann i qüestiona la visió que n'havia ofert Arendt, segons la qual aquest genocida nazi havia tergiversat la moral kantiana.

Contràriament, Onfray defensa que aquest oficial nazi i criminal de guerra esdevé un bon exemple de la manera com les «idees pures» de Kant justificaven la seva actuació i, fins i tot, la «legitimitat» del nazisme. En certa manera, si Arendt (2019: 364) prenia Eichmann com un «fenomen» que concreta amb el concepte de «la banalitat del mal», Onfray va més enllà i proposa cercar en Kant i la Il·lustració les bases que podien donar «cobertura moral» al nazisme.

L'obertura de compàs que planteja Onfray permet abordar la càrrega simbòlica i ideològica que prenen, en clau de present, les figures d'Arendt i Heidegger en els textos teatrals examinats. Rault a *Le Démon de Hannah* incideix en el lloc comú d'un mer compromís temporal de Heidegger amb el nacionalsocialisme, un error de perspectiva en uns anys convulsos, i, mal que mostri l'enfrontament dialèctic entre Arendt i el seu antic professor i amant, circumscriu el vincle entre tots dos en l'àmbit íntim, seguint en bona part el relat de les biografies publicades i la correspondència conservada de Heidegger amb Arendt i Jaspers. La seva proposta, fins a cert punt, melodramatitza la relació Arendt i Heidegger (convertida en un doble triangle sentimental, amb els personatges d'Elfride i Heinrich), en què l'amor se sobreposa a tot, i brinda una versió molt mediatitzada per l'apologia arendtiana del filòsof, per dir-ho en termes de Faye.

En un sentit similar, Agius a *Mi nombre es Sarah* assumeix el pensament i la visió d'Arendt al cent per cent sobre la banalitat del mal i el totalitarisme, exposats sobretot a *Eichmann a Jerusalem* i a *Els orígens del totalitarisme*. Arriba a posar en boca de Heidegger, àdhuc, la visió arendtiana sobre la indiferència dels alemanys en temps del Tercer Reich i sobre la força del pensament i de la raó per lluitar contra qualsevol sistema totalitari. Com hem vist, el Heidegger històric estava molt lluny de compartir aquesta tesi. Per acabar-ho d'adobar, la interpretació arendtiana de la banalitat del mal es fa extensible, tal com proposa el personatge de Heidegger, al conjunt del poble alemany, una perillosa extrapolació que tampoc no s'ajusta a la realitat històrica.

Un rapport sur la banalité de l'amour parteix també de la fascinació per totes dues figures, Arendt i Heidegger, i posa l'accent en la seva relació sentimental per fer-ne veure la «banalitat», el caràcter ordinari, tot i l'excepcionalitat dels protagonistes. Els temes filosòfics i ideològics hi apareixen com a teló de fons, ja que hi predomina la dialèctica

amorosa. En certa manera, a pesar de l'asimetria de la relació, l'amor redimeix les diferències entre tots dos amants i impossibilita que Hannah pugui jutjar el seu antic professor per la col·laboració amb el nazisme que el mateix Martin s'encarrega de minimitzar. Com a *Le Démon de Hannah*, tot i les remarques distanciadors del grup d'universitaris, Diamant es deixa endur per l'apologia arendtiana de Heidegger.

Si totes les obres projecten el debat entre Arendt i Heidegger cap al present, *Blut und Boden* va més enllà i insinua —com postulen també Farías (2010) i Faye (2018)— la influència del llegat nazi de l'autor de *Ser i temps* en el pensament europeu nascut de les cendres de la Segona Guerra Mundial. «Ara cal concentrar-se en la filosofia i en la seva divulgació per aconseguir la reconstrucció espiritual que no hem tingut amb Hitler: Europa serà alemanya o no serà perquè nosaltres només hem intentat frenar la decadència d'Occident», comenta Martin a Alma (Molins 2014, 68). De manera diàfana, doncs, tot i la mediació ficcional, Molins presenta un Heidegger que mantingué incòlume el seu compromís amb el nazisme, a despit que l'emascari per evitar les represàlies dels vencedors. Un Heidegger que, després del 1945, creu que el seu pensament serà fonamental per a la reconstrucció espiritual de l'Europa de postguerra, on Alemanya n'esdevindria un dels pilars principals. Les imatges de manifestacions neonazis recents que apareixen projectades al final de l'obra fan referència a la revifalla de l'extrema dreta en l'Europa actual i s'avenen, en essència, amb les aspiracions profundes de Heidegger.

Bibliografia

- Adler, Laure. 2019. *Hannah Arendt. Una biografia*. Trad. Isabel Margelí. Barcelona: Ariel.
- Agius, Luis. 2013. *Mi nombre es Sarah*. Madrid: Ediciones Antígona.
- Arendt, Hannah. 2002. *Eichmann à Jérusalem*. Trad. Anne Guérin. París: Gallimard.
- . 2018. *Diario filosófico 1950-1973*. Ed. Ursula Ludz i Ingeborg Nordmann. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- . 2019. *La pluralidad del mundo. Antología*. Ed. Andreu Jaume. Barcelona: Taurus.
- Arendt, Hannah; Heidegger, Martin. 2017. *Correspondencia 1925-1975*. Ed. Ursula Ludz. Trad. Adan Kovascics. Barcelona: Herder.
- Cesare, Donatella di. 2017. *Heidegger y los judíos. Los 'Cuadernos negros'*. Trad. Francisco Amella Vela. Barcelona: Gedisa.
- Collins, Jeff. 2004. *Heidegger y los nazis*. Trad. Carme Font. Barcelona: Gedisa.
- Diamant, Mario. 2017. *Un rapport sur la banalité de l'amour*. Trad. André Nerman. París: Les Cygnes.
- Enzensberger, Hans Magnus. 2021. *Un puñado de anécdotas*. Barcelona: Anagrama.
- Farías, Víctor. 2009. *Heidegger y el nazismo*. Palma: Lleonard Muntaner, editor.
- . 2010. *Heidegger y su herencia*. Madrid: Tecnos.
- Faye, Emmanuel. 2016. *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*. París: Albin Michel.
- . 2018. *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los cursos y seminarios de 1933-1935*. Trad. Óscar Moro Abadía. Madrid: Akal.
- Grunenberg, Antonia. 2009. *Hannah Arendt et Martin Heidegger. Histoire d'un amour*. Trad. Cédric Cohen Skalli. París: Payot.
- Heidegger, Martin; Jaspers, Karl. 2003. *Correspondencia (1920-1963)*. Ed. Walter Biemel i Hans Saner. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis.
- Jaspers, Karl. 1990. *Notas sobre Heidegger*. Trad. Vicente Romano García. Madrid: Mondadori.
- Löwith, Karl. 1992. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Trad. de Ruth Zauner. Madrid: Visor.
- Molins, Manuel. 2014. *Blut und Boden ('Sang i pàtria')*. Valls: Cossetània.
- Onfray, Michel. 2008. *Le Songe d'Eichmann*. París: Galilée.
- Ott, Hugo. 1992. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza.
- Rault, Antoine. 2009. *Le Démon de Hannah*. París: Albin Michel.
- Reif, Adelbert, ed. 2006. *Converses amb Hannah Arendt*. Trad. Ramon Farrés. Palma: Lleonard Muntaner, editor.

Sherratt, Yvonne. 2022. *Los filósofos de Hitler*. Trad. Manuel Garrido i Rodrigo Neira Castaño. Madrid: Cátedra.

Trotta, Margarethe von (dir). 2012. *Hannah Arendt* [film].