

Hannah Arendt y la elaboración teórica de su propio exilio

Hanna Arendt and the Theoretical Elaboration of her own Exile

Mauricio Pilatowsky
Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN Es difícil separar el exilio material que sufrió Hannah Arendt del modo en que lo convirtió en uno de los ejes de su pensamiento; en su caso específico, este tema significó una bitácora de sus vivencias. La contribución de esta excepcional pensadora fue el resultado de la elaboración de su desgarradora experiencia en clave universal. En este ensayo la acompañaremos en su travesía por los distintos lugares y momentos que recorrió para darle un sentido a su situación de exiliada, atendiendo al contexto que marcó su condición judía como paria, para luego ver la forma en la que se lo explicó a sí misma en dos temas centrales en su vida: la libertad para la condición humana y las distintas formas en las que los judíos podían regresar al mundo después de haber sido segregados.

PALABRAS CLAVE Arendt; exilio; exilio judío; paria-avnedizo; condición humana; libertad.

ABSTRACT *One cannot separate the material exile suffered by Hannah Arendt from the way she transformed it into one of the central themes of her thought. In her specific case, this topic meant a recount of her experiences. The contribution of this exceptional thinker was the outcome of the elaboration of her heartbreaking experience in universal terms. In this paper, we will join her on her journey through different places and moments in order to give sense to her situation as an exiled person, taking into consideration the context that marked her Jewish condition as a pariah. We will see afterwards how she explained this to herself in two main topics of her life: freedom for the human condition and the different ways in which the Jews could return to the world after being segregated.*

KEY WORDS *Arendt; Exile; Jewish Exile; Pariah-Foreigner; Human Condition; Freedom.*

~
42
~

RECIBIDO *RECEIVED* 06/02/2018

APROBADO *APPROVED* 10/05/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/2018

NOTA DEL AUTOR

Mauricio Pilatowski, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, México.

La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria (FFI2016-70009-R), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.

Correo electrónico: mauripila@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0740-5524>

Contexto histórico y biográfico

Hannah Arendt nació en la ciudad de Hannover, Alemania, en 1906. Cuando tenía tres años, su familia se mudó a la ciudad de Königsberg;¹ sus abuelos habían salido de Rusia debido a los brotes antisemitas. Es importante señalarlo para comprender cómo en la tradición familiar la movilidad era una experiencia conocida y parte de la cultura colectiva a la que pertenecía Arendt: la de los judíos de Europa Central a principios del siglo xx. Antes de continuar con la descripción de los elementos biográficos nos detendremos brevemente para exponer la situación de los judíos en esa época y en esa zona del mundo.

A finales del siglo xviii en la ciudad de Königsberg, Kant acuñaba el término *Aufklärung* (Ilustración) mientras que su contemporáneo Moisés Mendelssohn presentaba su versión judía: la *Haskalah*. Antes de la emancipación, los judíos vivían en guetos, término que describía un espacio físico dentro de las ciudades medievales y también la condición de segregación a la que fueron condenados. La Ilustración planteó terminar con ellos. Las nuevas estructuras políticas no podían permitir la existencia de islas particularistas en la propuesta de una extensión universal y homogeneizadora. La exigencia de terminar con el gueto fue motivada por el reordenamiento de las estructuras sociales. Fue Napoleón (Dubnov, 1951) quien instrumentó este proceso al expandir su imperio, decretando el fin de la segregación y la incorporación de los judíos al mundo cristiano. Con una nueva estrategia política e ideológica, la judería europea fue emancipada, recibió la libertad condicional con más promesas que soluciones y fue obligada a renunciar a la relativa protección medieval en contra de su voluntad autónoma. Las puertas del gueto se tiraron desde afuera y sus habitantes fueron arrojados a un mundo que distaba mucho de ser ilustrado. La forma radical en la que se aplicó la Ilustración dentro del Imperio Napoleónico violentó el proceso. En otros países el tránsito fue gradual, sin embargo, en lo esencial, no fue distinto. En Prusia no fue hasta la Reforma Hardenberg (1812) cuando se planteó una integración completa de los judíos, pero, incluso en esta legislación, no se les permitía ocupar puestos de gobierno (Katz, 1975, p. 120).

¹ Para los datos biográficos hemos consultado una de las biografías más autorizadas (Young-Bruehl, 2004).

En su propuesta positiva, la emancipación se entendió como la universalización de los derechos civiles, políticos y comerciales; en teoría era la cancelación de todas las medidas restrictivas y discriminatorias. Desde la perspectiva de grandes sectores de la sociedad cristiana, la palabra *emancipación* seguía remitiendo al contexto teológico de la evangelización. “Para muchos cristianos, ... la emancipación de los judíos [era] considerada por ellos ... como el primer paso hacia el bautismo de los obstinados” (Katz, 1975, p. 122).

Es importante remarcar que el desarrollo histórico del proceso emancipatorio se presentó de acuerdo con este mecanismo. Los derechos prometidos se otorgaron en forma gradual e incompleta, mientras que las exigencias de renunciar a las particularidades culturales y religiosas se volvieron cada vez más intolerantes; cuanto más se integraban los judíos a la sociedad cristiana, más evidentes aparecían las particularidades y más fuertes eran las presiones para que renunciasen a ellas. La propia Hannah Arendt lo definió de la siguiente manera: “Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática” (1974, p. 106).

Como resultado de este proceso, se presentó una paradoja ya que, para ser aceptado como hombre, el judío debía dejar de ser judío, pero si intentaba hacerlo se le colocaba en un subgrupo humano que no era aceptado. Esta dinámica de exclusión se radicalizó poco a poco, generando así un odio cargado de prejuicios que ya no hacían referencia únicamente al rechazo de corte teológico, sino que se configuraban a partir de contenidos económicos (se les tildaba de usureros y agiotistas) y biológicos (como miembros de una raza indeseable). Arendt lo explicó de la siguiente manera:

Lo “judío” dejó de ser una religión, una nación o un pueblo, y paso a definir un defecto, una anomalía o un vicio. Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no había escape. Además, un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado. (1974, p. 140).

Para los judíos ya no había vuelta atrás, ya que sus estructuras medievales habían sido dismanteladas. Una parte de ellos decidió cristianizarse para poder obtener su emancipación completa. Otro grupo—definido como Ortodoxia—²buscó construir un gueto conceptual en donde las paredes consistían en prohibiciones y radicalización de los rituales religiosos. También surgió el movimiento reformista, que buscó adaptar las tradiciones judías medievales a las costumbres de la sociedad cristiana para asimilarse sin tener que cristianizarse. Otro sector se pronunció por una definición nacionalista de la cuestión judía, de aquí nació el movimiento sionista. Dentro de esta variedad de respuestas surgió también una expresión cultural que fue determinante para el desarrollo de Occidente: el de los individuos que se volcaron a la transformación de las ideas y las prácticas que los excluían. Es así como nos encontramos con las aportaciones de pensadores, artistas, científicos y luchadores sociales —todos de origen judío— que promueven una auténtica revolución cultural.³

En este último grupo podemos ubicar a Hannah Arendt, quien tuvo una dura infancia ya que su padre enfermó de sífilis y falleció cuando era muy pequeña; este hecho debió haber sido muy traumático, pues la enfermedad fue acabando gradualmente con él y hacia el final de su agonía ya no podía reconocerla. Su madre fue una figura central en su desarrollo: una mujer liberal que de joven perteneció al partido socialista alemán y gran admiradora de Rosa Luxemburgo (Young-Bruehl, 2004, pp. 9, 27-28). El ambiente familiar en el que creció fue el de una familia judía emancipada, bien acomodada, en la que la educación en temas universales se consideraba un valor fundamental. Los abuelos de ambos lados se identificaban con la *Haskalah* y pertenecían al judaísmo reformista conducido en Königsberg por el rabino Hermann Vogelstein, un hombre de ideas liberales. Los padres frecuentaban un círculo de profesionales de clase media. Debido a que sus abuelos eran liberales y no pertenecía a una familia religiosa, Hannah no sufrió experiencias antisemitas fuera de algún comentario

2 Para ilustrar cómo surge este movimiento y cuáles son sus argumentos ver Hirsch (1995).

3 Tan solo algunos nombres pueden ejemplificar este movimiento: Albert Einstein, Sigmund Freud, Karl Marx, Walter Benjamin, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martín Buber, León Trotsky, Rosa Luxemburgo, Franz Kafka, Heinrich Heine, Gershom Scholem, y, por supuesto, la misma Hannah Arendt.

en la escuela al que no le dio demasiada importancia en su momento (Young-Bruehl, 2004, p. 8, 10-11).

A los 18 años dejó la casa materna para iniciar sus estudios de filosofía en Marburgo, Heidelberg y Friburgo (Kohn, 2009, p. 12). Durante este periodo conoció a dos figuras que habrían de ser determinantes para el resto de su vida: Martín Heidegger y Karl Jaspers quienes, sin lugar a dudas, fueron de los pensadores alemanes más importantes del siglo xx. Con el primero tuvo un amorío y, a pesar de que él fue miembro del partido Nazi en 1933, mantuvo el contacto aun después de la guerra (Young-Bruehl, 2004, p. 69); con el segundo tuvo una relación académica ya que fue su asesor del doctorado en la realización de su tesis titulada *El concepto del amor en San Agustín: ensayo de una interpretación filosófica*. Su admiración por Jaspers se mantuvo durante toda su vida, hecho reflejado en unas palabras que le escribió como homenaje: “Él pudo ser luz en la oscuridad, que alumbraba desde alguna fuente oculta de luminosidad, porque la pasión por la luz gobernaba su existencia” (Arendt, 2001, p. 84).

46

En septiembre de 1929 se casó con el filósofo Günther Stern — quien más tarde cambiaría su nombre por el de Günther Anders—, comunista amigo de Bertolt Brecht, en una ceremonia civil en la ciudad de Nowawes. El matrimonio duraría poco —hasta 1937—; sin embargo, fue una relación de amistad y de intercambio intelectual. Con el ascenso de Hitler al poder, la pareja tuvo que salir de Alemania; este fue el inicio de una travesía al exilio de la que Arendt nunca regresaría. Se mudó a París, en donde permaneció hasta que los alemanes la tomaron en 1939, y después de permanecer una temporada en un campo de internamiento, logró escapar a los Estados Unidos en 1941. Durante esta temporada, la relación con Stern se fue debilitando. En la primavera de 1936, conoció a Heinrich Blücher, quien sería su segundo esposo.

Estos años fueron determinantes para la comprensión de Arendt de la situación de los exiliados, ya que lo experimentó en carne propia. Miles de refugiados alemanes se vieron de pronto en una condición excepcional, pues su ciudadanía alemana les fue retirada por los nazis y en Francia vivieron a merced de las concesiones de un gobierno que finalmente sería derrocado, pasando a ser ciudadanos no deseables y apátridas (Kohn, 2009, p. 20) a los que internaron en campos de

reclusión. En esta época, Arendt trabajó para varias organizaciones sionistas ayudando a sacar a los niños judíos alemanes de su país para enviarlos a Palestina. Fue hacia el final de su estadía cuando se encontró con el filósofo Walter Benjamin, quien le confió unos manuscritos para que se los entregase a Th. W. Adorno en Nueva York. Gracias a este servicio se rescataron las famosas *Tesis sobre la filosofía de la historia* (Young-Bruehl, 2004, p. 162).

En mayo de 1941 pudo llegar a la ciudad de Nueva York junto con Heinrich Blücher; escaparon a través de la frontera con España, de ahí a Lisboa y de ahí a Estados Unidos. Con 25 dólares en mano y un apoyo de 70 dólares mensuales que les proporcionó la Organización Sionista de América, comenzaron sus nuevas vidas en condición de apátridas (Young-Bruehl, 2004, pp. 113, 164). Para comprender la postura de Arendt con respecto a las políticas norteamericanas no podemos perder de vista que este fue el país que la acogió y al que le debió su vida, ya que en Europa no hubiera podido sobrevivir. Pero no fue sino hasta 1951 cuando recibió la ciudadanía norteamericana; durante una década vivió como apátrida; además, si consideramos que perdió su ciudadanía alemana en 1933, podemos concluir que experimentó por casi 18 años lo que significó “no tener derecho a tener derechos”.⁴

Otro momento determinante en la vida de Hannah Arendt ocurrió en 1960 cuando el servicio secreto israelí —*Mosad*— capturó a Adolf Eichmann en Buenos Aires y lo llevó a Jerusalén para juzgarlo como el responsable nazi del exterminio judío. El diario *New Yorker* la contrató para cubrir el proceso que duró hasta la ejecución del acusado el 31 de mayo de 1962.⁵ En un libro que titularía *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal* (1999) podemos dar seguimiento a lo que expuso la autora. Sus reportajes causaron una gran polémica y en los medios judíos fue prácticamente marginada (Feldman, 2009, p. 44).

Para entender por qué las posturas de Arendt provocaron reacciones negativas tan virulentas en los medios judíos debemos primero comprenderlas. Unas de ellas se referían al proceso judicial mismo y a la manera en la que el gobierno israelí lo instrumentó. Otras se relacionan con las conclusiones a las que llega la autora en cuanto

4 Expresión utilizada por Arendt en muchos de sus escritos.

5 Este aspecto de la vida de Arendt fue tratado en Pilatowsky (2014, pp. 95-99)

a la responsabilidad de los líderes comunitarios judíos europeos en el exterminio de sus comunidades. Lo primero se relaciona más con el debate en torno al sionismo y el Estado de Israel, mientras que lo segundo es, de alguna manera, el corolario de su análisis del judaísmo diaspórico donde hace la diferencia entre el paria y el *parvenu* (advenedizo).⁶ De manera muy esquemática, trazaremos las líneas generales de los argumentos que generaron las polémicas.

En cuanto al juicio instrumentado por el Estado de Israel, la posición de Arendt no cuestionaba la culpabilidad de Eichmann; para ella no existía ninguna duda al respecto ni tampoco sobre el derecho que tenían los judíos de enjuiciarlo por su participación en la maquinaria nazi, ni que al final fuese ejecutado; los cuestionamientos se dirigían a lo que se buscaba con el proceso, ya que a su entender lo que debió ser “el objeto del juicio fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo” (Arendt, 1999, p. 15). Como filósofa política, la autora nos va mostrando cómo el proceso se fue convirtiendo en un espectáculo político más que un tribunal de justicia. Una de las estrategias consistía en exhibir al monstruo sádico y despiadado, al ejemplo del mal radical que fue capaz de instrumentar el exterminio. Sin embargo, lo que en realidad se mostraba en la persona decrepita del hombrecito encerrado en una cabina de cristal⁷, era la imagen de un burócrata cuya personalidad quedó enmarcada por una frase de su propio abogado defensor —Servatiou— quien declaró, incluso antes del juicio, que la personalidad de su cliente era la propia de un “vulgar cartero” (Arendt, 1999, p. 220).

Para Eichmann, la Solución Final era una tarea asignada que había que cumplir; en él no había un odio furioso a los judíos, ni un fanatismo por cumplir la limpieza racial. Los líderes del Estado de Israel utilizaron el proceso dentro de sus prioridades políticas, cosa que la autora lamentó porque ofrecía una oportunidad para que las víctimas y sus representantes elevaran su clamor de justicia a un nivel internacional y lograran trascenderlo en la constitución de un auténtico

6 Más adelante le dedicaremos un espacio especial a estos dos temas.

7 Eichmann participó en el juicio sentado dentro de una cabina de cristal blindado para evitar que fuera víctima de un atentado.

reclamo universal. El gobierno de Israel, en su voluntad de revindicar sus argumentos nacionalistas, desdibujó la auténtica dimensión del crimen perpetrado.

Lo que también generó polémica fue lo que envolvió aquello que la autora definió con un término que quedó acuñado como principio para comprender la ética a partir de Auschwitz: *la banalidad del mal*.⁸ Arendt sostiene que en la sociedad contemporánea, los mecanismos del poder funcionan gracias a que le asignan un lugar a cada individuo; a todos y cada uno se les exige una dosis de maldad que, vista por separado, aparece como tolerable pero que es parte de una compleja articulación devastadora. En este mecanismo del poder, incluso las víctimas son enroladas en la producción de su propio exterminio. En uno de los capítulos más controvertidos de su reporte aborda el tema de la participación de las organizaciones judías dentro del mecanismo del exterminio. Nos dice:

Allí donde había judíos había asimismo dirigentes judíos, y estos dirigentes, casi sin excepción, colaboraron con los nazis, de un modo u otro por una u otra razón. La verdad era que, si el pueblo judío hubiera carecido de toda organización y de toda jefatura, se hubiera producido el caos, y grandes males hubieran sobrevivido a los judíos, pero el número total de víctimas difícilmente se hubiera elevado a una suma que oscila entre los cuatro millones y medio y los seis millones. (Arendt, 1999, pp. 190-191).

Hannah Arendt fue cuestionada duramente por sus posturas frente a lo acontecido con el juicio de Eichmann. Los sionistas consideraron que sus críticas a la forma en la que se manejó el proceso sirvieron para alimentar a sus detractores y enemigos, mientras que entre los judíos se le acusó de sugerir que las víctimas fueron tan responsables de su exterminio como los criminales que lo perpetraron. El debate que surgió tiene muchas aristas y requiere de un análisis extenso y cuidadoso que dejaremos pendiente puesto que nos alejaría del tema central de este ensayo; lo que sí nos parece importante señalar

8 Este término compone el subtítulo del libro sobre el reporte del juicio.

es que a raíz de esto Arendt fue marginada por las instituciones judías tanto en Israel como en la diáspora.⁹

Hannah Arendt falleció el 4 de diciembre de 1975 en la ciudad de Nueva York a los 69 años de edad. En sus últimos años se dedicó a enseñar en varias instituciones, pero el lugar en donde se centró su actividad docente fue en *The New School for Social Research* en Nueva York. Esta universidad se fundó en 1919 como una propuesta para el desarrollo del pensamiento crítico y en 1933 —con el ascenso de Hitler al poder— acogió a muchos científicos y pensadores que buscaban refugio (*History*, 2017). El recibir a refugiados de distintos países del mundo constituye una de sus políticas por lo que se le conoce como “la universidad del exilio”.

La condición judía entre *paria* y *parvenu*

Las reflexiones de Arendt sobre el exilio parten de una problemática que la atraviesa de forma personal, es decir, en su propia condición singular. La persona Hannah se vio a sí misma desterrada de su país, rechazada por sus compatriotas y excluida de la cultura en la que se había formado. Por otro lado, se encontró a sí misma en la misma encrucijada que la mayoría de los judíos alemanes que se habían distanciado de su tradición religiosa y buscaban asimilarse: no se identificaba por completo con el comunitarismo judío ni tampoco con su versión nacionalista.

En la búsqueda de una explicación para lo que le tocó vivir a principios del siglo xx en Alemania, y utilizando las herramientas filosóficas que adquirió en las instituciones en donde estudió, logró explicar en términos histórico-sociales lo que no podía reducirse a una vivencia individual. En la revisión de sus hallazgos es importante no perder esta perspectiva ya que, sin dejar de ser rigurosas, sus aproximaciones contienen elementos subjetivos; se podría decir que sus experiencias pasaron a ser evidencias que confirmaban sus posturas teóricas.

9 Un claro ejemplo de esto fue la negativa a traducir sus obras al hebreo. En el año 2010, sesenta años después de su publicación, se tradujo *Los orígenes de totalitarismo*.

La figura que para Arendt expresa la condición en la que fueron colocados los judíos después de la Ilustración fue la del paria, la cual alude a la casta de la India compuesta por personas consideradas indeseables que estaban excluidas y segregadas sin derechos civiles. Como respuesta a esta figura, ubica al *parvenu* o advenedizo. En un texto que se tradujo al español como *La tradición oculta* (2004) recupera las propuestas del pensador francés Bernard Lazare, quien después del caso Dreyfus utilizó estos términos para describir las distintas formas en las que los judíos de su época se ubicaban socialmente:

Ahora bien, si como parásito el paria pierde su dignidad no es porque el parásito sea pobre o ni siquiera porque mendigue sino porque mendiga a aquellos contra los que debería luchar y porque mide su pobreza con el baremo de los que son sus culpables. Como parásito, el paria se convierte en uno de los soportes de la sociedad sin que lo admitan en ella. Igual que no puede vivir sin benefactores, éstos no pueden vivir sin él. Mediante la caridad organizada los parvenus del pueblo judío no sólo consiguen el poder sino también establecer los valores de todo el pueblo. El parvenu, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria, que espera poder aún llegar a parvenu, están de acuerdo y tienen razón de sentirse unidos. De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo. (Arendt, 2004, p. 50).

Para comprender a lo que se refiere Arendt con estas figuras que recoge de Lazare es necesario reconstruir el contexto histórico. Durante la Edad Media, los cristianos toleraron a los judíos y, como explicamos anteriormente, los confinaron a las zonas de exclusión, limitando también sus actividades económicas al comercio, la usura y el cobro de impuestos. Para los señores feudales, los judíos estaban bajo su custodia y servicio, desarrollando actividades proscritas y mal vistas por el cristianismo; a los judíos no les quedaba otra alternativa para sobrevivir más que cumplir con lo que se les asignaba. En la transición del feudalismo al capitalismo, las actividades comerciales, financieras e impositivas se convirtieron en los ejes centrales de la economía y

las nuevas estructuras del poder en donde se fueron amalgamando las monarquías, las cuales habrían de convertirse en los Estados-nación.

En las comunidades judías que vivían gracias a la protección de los gobernantes cristianos también hubo una transformación en cuanto a las formas de autoridad: tradicionalmente eran los rabinos —conocedores de las leyes, estudiosos y hombres de fe— los que fungían como líderes, pero con el desarrollo del capitalismo, y a partir de la centralización del poder en el mundo cristiano del que dependían para sobrevivir, éste cambió. Para el siglo xvii, los nuevos líderes eran los dueños del capital conocidos como judíos cortesanos. La sobrevivencia de las comunidades dependía de la relación entre los gobernantes cristianos y los financieros judíos que los apoyaban (Feldman, 2009, p. 51). El *parvenu* o advenedizo se convirtió en un personaje que mendigaba el reconocimiento al estar al servicio del gobernante y que, por lo mismo, dependía de él; se convirtió en un engranaje del mismo sistema que lo sometía y explotaba, un defensor del poder que lo denigraba.

La encrucijada económico-política de los judíos después de la emancipación se convirtió en un tema central de la sociedad europea; así es como lo expuso Karl Marx en una respuesta a Bruno Bauer publicada bajo el título *Sobre la cuestión judía* (1967, pp. 16-44) entre 1843 y 1844. En esta breve reflexión podemos observar cómo el tema se desplaza del ámbito teológico al económico y cómo deja de ser una cuestión de libertades religiosas para convertirse en un debate sobre el funcionamiento del capitalismo. Es así como lo expone:

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?*. (Marx, 1967, p. 38).

Para Marx, la cuestión judía en la sociedad europea de mediados del siglo xix debía abordarse a partir del análisis del capitalismo y comprender la manera en la que el poder resignificó el judaísmo a partir de la función que le fue asignada como administrador y

generador de capital. Lo que afirma el autor es que el “fundamento secular del judaísmo [es] la necesidad práctica, el interés egoísta, su culto secular, la usura, y su dios secular, el dinero”. Para cerrar esta serie de afirmaciones nos dice que “la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época” (Marx, 1967, p. 40).

Así, la conclusión a la que llega Marx es que “La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo” (1967, p. 44). A la luz de lo ocurrido en el siglo xx y de la manera en la que el antisemitismo se alimentó de estos estereotipos —como en los *Protocolos de los sabios de Sion* o en *El judío internacional: el primer problema del mundo*— las afirmaciones de Marx crean un rechazo justificado, pero sirven para comprender por qué para Arendt el tema de la condición de paria del judío y su expresión en forma del advenedizo se volvió tan importante.

Otra de las razones por las que nos pareció importante recuperar las posturas de Marx en este texto está relacionada con la biografía de Arendt. Como se expuso en el primer apartado, sus padres fueron socialistas, sus dos esposos comunistas y muchos de sus amigos y conocidos —como, por ejemplo, Walter Benjamin— eran marxistas, lo cual hace pensar de forma razonable que para ella la lectura y debate de la obra *Sobre la cuestión judía* estuvo muy presente al elaborar su propia teoría sobre los judíos europeos después de la Ilustración.

Es importante hacer una aclaración teórica antes de analizar las figuras a las que recurre Arendt para explicar la condición de los judíos en su época. Se deben diferenciar dos ámbitos completamente distintos: uno es el de las experiencias reales y concretas de los individuos que conforman cualquier colectivo y otro el de los espacios imaginarios que se crean en los planos discursivos y con los que se busca identificar a los miembros de estos grupos. Al hablar del judío como *paria* o como *advenedizo* se analizan los elementos que constituyen el referente imaginario con el cual se configuran las identificaciones tanto de los sujetos que buscan agruparse en torno a ello como a los ajenos que los colocan en esta demarcación. Cuando se afirma que los judíos son egoístas o que los alemanes son superiores se está apelando a la configuración del espacio imaginario y no a una característica esencial de cada uno

de los miembros del colectivo. El que se defina a un calificativo como imaginario no significa que no sea determinante a nivel práctico ya que a partir de su aceptación se generan prácticas políticas.

Lo que Hannah Arendt explora en su análisis de la condición judía en la sociedad europea después de la Ilustración es la configuración de estos espacios imaginarios a partir de los cuales se instrumentaron las prácticas políticas; esto explica el que recurra a la literatura de la época. En las figuras creadas por la ficción literaria o en la imagen cinematográfica la filósofa encuentra una expresión de los entramados discursivos. Es así como rescata algunos personajes emblemáticos.

Uno de ellos proviene de la poesía de Henrich Heine, quien “nació, según la mayoría de las fuentes, el 13 de diciembre de 1797, aunque él insistió siempre en la fecha 1799. Descendía de dos familias judías de raigambre burguesa”, su conversión al cristianismo en 1825 se produce al terminar sus estudios de Derecho y responde, en alguna medida, a su deseo de ejercer ya que a los judíos les estaba prohibido hacerlo (Balzer, 1995, pp. 16-17, 20). Hannah Arendt sostiene que: “Heine es el único ejemplo importante de asimilación exitosa que puede exhibir la historia entera de la asimilación” (2004, p. 56). Para la cultura alemana, su contribución es incuestionable y se le considera uno de sus principales poetas; pero, a pesar de su conversión, no rechazó su origen judío y abrevó de su tradición. Para Arendt, la manera en la que Heine rescató el lugar de los judíos en la cultura alemana fue al escribir sus poemas con términos de origen judío que ya eran reconocidos y utilizados por el resto de los alemanes como propios y de esa manera puso de manifiesto cómo eran parte de una misma cultura: “Heine puso en práctica, medio en serio medio en broma, aquello sobre lo que los otros sólo parloteaban: una verdadera amalgama” (2004, p. 56).

La figura que rescata Arendt de la poesía de Heine fue la del *Schlemihl* que significa desgraciado, desafortunado, aquel al que le tocan los males sin ser culpable. Esta figura es utilizada por Heine para describir la condición del judío europeo después de la Ilustración como un ser desdichado al que se le margina y quitan sus derechos, pero que, a pesar de ello, no pierde su alegría y fuerza vital. La filósofa ve en esta caracterización lo que denomina paria inconsciente, es decir,

un desclasado que acepta su condición y responde a su marginación riéndose de ella.

El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse en ellas, se vuelve con el corazón confiado a lo que el pueblo y la sociedad ignoran, quieren y disfrutan, aquello que les preocupa y divierte; se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la Tierra. (Arendt, 2004, p. 53).

Lo que Arendt recupera de la propuesta de Heine es la imagen del hombre que produce el capitalismo en la sociedad europea después de la Ilustración: un ser desclasado que ha perdido todos los derechos y ha sido absolutamente marginado. "El paria trae las ganas de broma y la risa a una humanidad que quiere competir con un patrimonio divino-natural que ningún ser humano puede discutir a ningún otro (a no ser que lo mate)" (Arendt, 2004, p. 53).

La imagen que mejor representa al paria inconsciente del *Schlemihl* según Arendt fue llevada a la pantalla por Charles Chaplin en su vagabundo. Hasta donde se tiene información —ya que se sabe poco de los orígenes del creador del *Vagabundo*— él no era judío, pero Arendt sostiene que comprendió mejor que nadie la figura del paria inconsciente. Al ver las imágenes cinematográficas el espectador se ríe de la situación desesperada de un desclasado al que la pobreza lo lleva a comerse su zapato y que deambula buscando una mejor suerte en un mundo sin esperanza.

Al lado del paria inconsciente que aparece en la cultura en las figuras del *Schlemihl* o del vagabundo y la del *parvenu* o advenedizo que busca su lugar en la sociedad de clases emulando al poderoso y cumpliendo sus exigencias, existe otra figura que logró exponer Bernard Lazare.

Bernard Lazare, a quien la Francia de la época del caso Dreyfus descubrió que la cualidad de paria era específica de la existencia del pueblo judío, intentó hacer realidad dicho derecho en el mundo de la política europea. Con el concepto del *paria consciente* □ que definía la situación de los judíos emancipados contraponiéndola a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del Este□,

55

el judío como tal debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa (Arendt, 2004, p. 58).

Lo que sostiene este pensador francés es que el paria debía entrar en la vida política y que al hacerlo se hacía consciente de su condición y se rebelaría contra ella; el *Schlemihl* debía abandonar ese mundo ilusorio de los cuentos de hadas y no dejarse llevar por la ingenuidad que lo hacía reírse de su situación para convertirse en un sujeto político que lucha por sus derechos (p. 58). Este pensador inspira a Arendt¹⁰ para buscar una salida a la situación en la que la sociedad ilustrada había sometido al judío como un paria inconsciente.

En *La condición humana*, Arendt deja para el final al que considera "la figura del paria en su versión más reciente y de momento última: ... la obra de Kafka" (Arendt, 2004, p. 64). Recordemos que este texto forma parte de una colección de ensayos que Arendt terminó de redactar en 1940 y las obras de Kafka se publicaron en 1926, por esta razón ella habla de la versión más reciente. El tiempo le ha dado la razón y las obras del escritor checo se han convertido en unos de los referentes de la literatura universal al punto que en la actualidad el término *kafkiano* se utiliza en la mayoría de las lenguas para describir lo absurdo de una situación.

Para comprender la interpretación que hace Arendt de la figura del personaje de Kafka en su novela *El castillo* recordemos en líneas generales algunos trazos de la narración. El personaje al que el escritor nombra con la pura letra "K" llega a una aldea que está gobernada por un señor que vive en un castillo al que se describe como la aldea misma. No nos describe nada sobre las características de este forastero que se

10 En los términos del punto de vista del que hace gala Arendt a lo largo de los ensayos de este volumen, la importancia de Lazare como modelo de lo que significa ser un paria político, difícilmente puede sobreestimarse. Es importante señalar que Hannah Arendt editó la primera recopilación de los ensayos de Lazare traducidos al inglés. *Job's Dungheap* (1948), y escribió una pequeña biografía para que acompañase a dicho volumen. Arendt no solamente extrajo de la obra de Lazare muchas de sus propias ideas acerca de la historia judía y del sionismo (es de él de quien Arendt toma prestados los términos "paria" y "advenedizo"), sino que la experiencia de aquél, como judío declarado y que es expulsado de la comunidad judía por su posición crítica, guarda un estrecho paralelismo con la experiencia de la propia Arendt (Feldman, 2009, p. 59).

presenta como agrimensor supuestamente contratado por el Señor del castillo. A lo largo de la novela este individuo es mal recibido por los habitantes que desconfían de él y lo asocian con el poder que los oprime. Lo que va reproduciéndose en la historia es una autoridad que se pierde en un laberinto de subalternos que impiden el contacto con el Señor, la desconfianza de los habitantes hacia todo aquel que no es miembro de su aldea y la descripción de un advenedizo que deposita en el poder su única posibilidad de sobrevivir.

Para Arendt esta es la descripción de la figura del paria advenedizo al que ha sido reducido el judío en la sociedad europea ilustrada. En el personaje no hay ningún vínculo con ninguna tradición (Arendt, 2004, p. 64) ya que se le ha despojado de todo; esta misma es la condición de los judíos asimilados que ya no se identifican con el judaísmo, son rechazados por los demás que desconfían de ellos y los consideran extranjeros cuestionando sus intentos por asimilarse. También se reproduce lo que la filósofa define como *parvenu* o advenedizo, ya que se busca la protección del gobernante sirviéndole como instrumento del poder en una situación en donde es doblemente excluido tanto por el gobernante como por sus súbditos. “K. es un extraño que nadie puede clasificar porque no pertenece ni al pueblo ni al gobierno” (Arendt, 2004, p. 67). El personaje de Kafka simboliza para Arendt al hombre sin lugar que es prescindible y por lo mismo exterminable. “Por él habla el judío que no quiere sino sus derechos como ser humano: hogar, trabajo, familia, ciudadanía” (Arendt, 2004, p. 68).

La figura de “K” en la novela *El castillo* de acuerdo con la interpretación de Arendt representa la del individuo que se encuentra exiliado del mundo y que ya no tiene lugar en él. Depende de un poder que lo considera una pieza prescindible y por lo mismo exterminable y que, por lo mismo, lo ha desterrado del mundo o, en otras palabras, le ha negado todos sus derechos. Este es el lugar que el totalitarismo en sus diversas expresiones ha reservado para todos los miembros de la sociedad; en ese sentido la ficción literaria de Kafka terminó describiendo lo que estaba por suceder en Europa pocos años después de su muerte. Para Arendt, lo que logra el escritor checo es aleccionar al mundo haciendo ver en qué medida al aislar al individuo y al negarle todos sus derechos se cancela su propia humanidad que, según ella,

sólo es asequible viviendo en un pueblo y en comunidad con otros pueblos (Arendt, 2004, p. 74).

La condición humana

Para poder comprender la manera en la que Arendt entendió el exilio es necesario detenernos y analizar, aunque sea brevemente, su definición de la condición humana y el lugar que le asignó a la participación de los individuos en el espacio público. Durante su formación como filósofa su estudio del mundo antiguo fue fundamental. Como ya hemos mencionado, en su tesis doctoral trabajó a San Agustín asesorada por Karl Jaspers, para quien el pensamiento griego y latino fueron fuentes de inspiración. En un texto escrito en 1958 y que tituló *La condición humana*, Arendt (2016) se adentró en este universo histórico-conceptual para buscar claves que le permitieran ofrecer una forma de entender la condición del hombre en la actualidad y la manera en la que debía entenderse su actividad política.

58
No es nuestra intención presentar aquí un resumen de este texto, únicamente destacaremos los elementos que nos permitan comprender la manera en la que la autora entendió el exilio. En este trabajo, Arendt rescata de la Antigüedad el significado de los conceptos políticos del que parte la tradición filosófica; la filósofa nos recuerda que para los griegos lo que diferenciaba a los hombres de los animales era su capacidad de lidiar con las condicionantes que la propia naturaleza imponía para construir un mundo que respondiera al ejercicio de su libertad.

La distinción entre hombre y animal se observa en la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*), quienes constantemente se demuestran ser los mejores (*aristeuein*, verbo que carece de equivalente en ningún otro idioma) y “prefieren la fama inmortal a las cosas mortales”, son verdaderamente humanos; los demás, satisfechos con los placeres que les proporciona la naturaleza, viven y mueren como animales (Arendt, 2016, pp. 31-32).

Lo que la autora recoge del origen de la tradición filosófica tiene que ver con la manera en la que los hombres libres se entendieron a sí mismos y cómo definieron la actividad que los diferenciaba de los animales. Arendt es consciente de que estos *aristoi* eran una minoría

privilegiada compuesta por los hombres libres y griegos que excluía a las mujeres, los esclavos y a los bárbaros —es decir, los extranjeros— pero su propuesta no reivindica la exclusión, al contrario, proponía que este espacio debía entenderse para todos los seres humanos sin distinción.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. ... La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. (Arendt, 2016, p. 22).

Es claro que para Arendt la única manera de poder construir un mundo que permita al hombre desarrollarse sin estar condenado a la infelicidad por las limitaciones de la naturaleza es la creación de un espacio público constituido por seres libres que abonen con sus acciones y pensamientos a la defensa de la libertad como un bien colectivo. En esto consiste la *vita activa* que nace con el pensamiento político y que a su juicio “surgió de una concreta constelación histórica: el juicio a que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la *polis*” (Arendt, 2016, p. 25). En este origen de la tradición política de Occidente existía una clara distinción entre lo privado y lo público: lo primero estaba relacionado con la solución de las necesidades vitales y lo segundo con el ejercicio de la libertad. A pesar de existir una relación entre estos dos espacios...

la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía ‘iguales’, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. (Arendt, 2016, p. 45).¹¹

En este rastreo genealógico, Arendt destaca cómo a partir del debilitamiento de la *polis* y con el surgimiento de las estructuras imperiales, las dinámicas familiares fueron invadiendo y resignificando el espacio público; los lazos sanguíneos se convirtieron

¹¹ La cita está tomada del capítulo 13 de la parte primera del *Leviatán* de Hobbes.

en los lazos de la sociedad y la legitimidad de la autoridad política. Con el establecimiento y consolidación del feudalismo lo político se entendió a partir de la lógica de las necesidades y se fue cancelando el espacio público y la procuración de la libertad como meta suprema de la *vita activa*. En esta nueva manera de entender la vida colectiva también cambió la forma de valorar el trabajo. Para los antiguos griegos había una distinción entre las actividades que se realizaban para satisfacer las necesidades básicas y aquellas en donde se construían y elaboraban objetos y espacios en la procuración de un mundo alejado de la naturaleza; lo primero era considerado un mal necesario, lo segundo una expresión de las virtudes.

Los ideales políticos de la antigua *polis* griega se transvaloraron a partir de la consolidación de las estructuras feudales basadas en lazos sanguíneos y la priorización de las tareas destinadas a satisfacer las necesidades básicas como eje central de la vida comunitaria. Las ideas filosóficas respondieron también a estas transformaciones y, con el surgimiento y consolidación del cristianismo, dejaron de atender los problemas de este mundo para preocuparse más por lo que sucedía en el otro; la *vita activa* cedió su espacio a la *vita contemplativa* (Arendt, 2016, p. 27).

Con la revolución industrial y el tránsito del feudalismo al capitalismo, las ideas políticas del mundo antiguo regresaron, pero ya transvaloradas en varios sentidos. El Estado-nación que se proponía como el heredero de la *polis* griega no consiguió romper con las determinantes de la dinámica familiar. En este sentido Arendt sostiene que “la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” (Arendt, 2016, p. 41). Las propuestas ilustradas no consiguieron desprenderse de las condicionantes ligadas a la resolución de las necesidades de corte biológico y entendieron al hombre como un ser laborante más que en un ser político; por esta razón “la Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo” (Arendt, 2016, p. 17).

Lo que Arendt sostiene es que tanto en las propuestas liberales como en las comunistas los ideales políticos se entienden a partir de la esfera económica. Para los primeros, la función primordial del Estado-nación es garantizar el derecho al trabajo y la defensa de la propiedad privada, mientras que para los comunistas lo es la satisfacción de las necesidades básicas, aunque esto signifique el sacrificio de las libertades individuales. No es que la filósofa estuviese en contra de la idea de propiedad, el derecho al trabajo o la justa distribución de la riqueza, lo que ella sostiene es que tales aspectos han de atenderse, pero su procuración no debe justificar la cancelación los derechos políticos. El resultado de estas transvaloraciones ideológicas nos ha llevado a coartar las libertades fundamentales y la cancelación del espacio público para defender la propiedad privada o para sustituirla por la estatal.

El concepto del Estado-nación como el *paterfamilias* que se ocupa de las necesidades de sus gobernados como miembros de una gran familia y la comprensión de lo humano en términos de las variables económicas dan como resultado que “la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde en apariencia puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción” (Arendt, 2016, p. 56).

El sionismo para Arendt

Como mencionamos en el primer apartado, las reacciones que surgieron después del reporte que hizo Arendt del juicio de Eichmann en Jerusalén crearon la impresión de que ella era una pensadora antisionista, lo cual dista mucho de ser verdad. Las críticas de Arendt al manejo del proceso —y su cuestionamiento de las políticas israelíes hacía la población palestina— de ninguna manera pueden entenderse como una descalificación al propósito del pueblo judío—del que siempre se sintió parte— de constituirse como entidad política autónoma en su lucha por obtener los derechos humanos fundamentales.

La postura de Arendt con respecto al sionismo responde a lo que ella entendía como la recuperación del espacio público desde

la participación colectiva en los términos del apartado anterior. La situación de los judíos presentaba sus particularidades al haber estado segregados por los cristianos durante dos milenios. En este largo periodo la forma en la que este colectivo elaboró su situación fue enajenándose del mundo. Es en el *Talmud*, en donde encontramos un mandamiento que expresa esta manera de organizar su vida comunitaria y que es citado por el filósofo Emile Fackenheim:

En este Midrash se relata que el Santo Bendito Sea, después de la destrucción del segundo templo, hizo jurar tres promesas; una a los gentiles y dos a los judíos. A los gentiles que no perseguirían a los judíos con demasiada dureza porque éstos quedarían sin tierra y desprotegidos. A los judíos les hizo jurar que no se opondrían más a los que los persiguieran y ... que no regresarían a Jerusalén antes de tiempo. (1997, p. 6).

La vinculación con la Tierra de Israel de la que fueron expulsados por los romanos en el siglo I D.C. se convirtió en referente imaginario al que se recordaba en las plegarias; el hebreo pasó a ser una lengua ritual cuyo uso se reservaba para ese fin y, antes que participar en la vida política y luchar por sus derechos, los judíos debían soportar las persecuciones o migrar a otros lugares donde se tolerara su presencia; todo esto mientras no llegara el Mesías y la redención prometida.

Arendt consideraba que esta solución había provocado una suerte de desmundanización¹² de los judíos, quienes para sobrevivir renunciaron a la actividad política y se concentraron en una versión propia de la *vita contemplativa*. Con la Ilustración, como ya se señaló en los apartados anteriores, se desmantelaron los espacios de segregación y los judíos se vieron forzados a la asimilación que condujo a una nueva forma de exclusión. El surgimiento del sionismo como una búsqueda de autonomía política dentro de la nueva configuración en el entorno de los Estados- nación fue vista por Arendt como un retorno al mundo y a la *vita activa*. La idea de crear una entidad política en donde el destino del

12 Si los judíos estaban tan ciegos políticamente que no comprendieron las implicaciones de sus propias acciones y de las de sus oponentes, ello fue el resultado de lo que Arendt considera que es la clave de la historia judía en el periodo moderno: la *desmundialización* de los judíos (Feldman 2009, pp. 48-49).

pueblo estuviera regido por sus propias decisiones le pareció la forma adecuada de salir del encierro e integrarse al conjunto de las naciones.

Para la filósofa, el pueblo judío debía constituirse como un pueblo entre los pueblos y luchar como colectivo para la creación de un espacio público en donde los individuos pudieran ejercer sus derechos en forma plena y sin restricciones en el respeto de la pluralidad tanto al interior como con los demás colectivos. Lo que sucedió fue que la versión del sionismo que prevaleció y que llevó a la creación de un Estado judío no respondió a este ideal ya que el asentamiento en Palestina llevó a los judíos a un conflicto con los colonizadores británicos y a una lucha con los árabes.

Con el ascenso de Hitler al poder y su expulsión de Alemania, Hannah Arendt se instaló en Francia y se vio a sí misma como refugiada. Durante este periodo —que terminaría con su escape de los nazis que se apoderaron de ese país— trabajó en distintas organizaciones sionistas que ayudaban a los refugiados judíos a emigrar a Palestina (Young-Bruehl, 2004, p. 120). Sus posturas deben entenderse como respuestas prácticas a la catástrofe que experimentaron millones de judíos europeos. La lectura que ella hizo entonces de la situación atiende a una conclusión de sus análisis sobre la condición judía después de la Ilustración; consideraba que la situación de parias-*parvenus* les colocó en una indefensión que en alguna manera era también su responsabilidad. La propuesta sionista en esos momentos se centró en la concentración de los refugiados en Palestina, dejando a un lado la intervención directa en los procesos que estaban dándose en el resto del mundo.

Lo que Arendt consideraba necesario era que los judíos del mundo se abocaran a una lucha contra el antisemitismo desde distintos frentes: el boicot a los productos alemanes, la presión a los gobiernos de los lugares en los que vivían para que recibieran a los refugiados y se opusieran a las políticas de Hitler e incluso la formación de un ejército judío autónomo que peleara contra los nazis. Pero lo que sucedió fue distinto: los dirigentes en Palestina se preocuparon más por defender los intereses de su población y por la búsqueda de la independencia, los jóvenes se alistaron en el ejército británico para intervenir en la guerra y los líderes comunitarios en los países que lucharon contra Alemania se plegaron a las políticas de sus países con respecto a los refugiados.

Lo que concluyó Arendt fue que la dinámica de los judíos advenedizos fue la que prevaleció, ya que no estuvieron dispuestos a un verdadero enfrentamiento con los gobiernos de los países en los que vivían. En cuanto a las políticas de los dirigentes en Palestina, lo que entendió fue que actuaron siguiendo la lógica del Estado-nación, en donde el acceso a los derechos fundamentales solamente podía obtenerse con la obtención de la ciudadanía. La fórmula territorial incluía la instauración de un idioma nacional, un ejército que cuidara sus fronteras y el establecimiento de políticas que protegieran el interés del Estado. Tanto la posición de los líderes comunitarios del mundo como la de los de Palestina se guió por la lógica del advenedizo: buscaron sus alianzas y definieron sus estrategias de acuerdo a la lógica del poder en lugar de apoyarse en el pueblo judío dispersado en el mundo y en los pobladores árabes que eran también víctimas del colonialismo europeo.

El programa político sionista se convirtió en una *realpolitik* muy poco realista. En lugar de organizar un potente movimiento popular de la comunidad judía mundial, apoyándose en su propio poder para alcanzar sus metas, y aliándose con los pueblos oprimidos de Oriente Próximo, Arendt piensa que el movimiento sionista “se entregó inmediatamente a los poderosos” (Feldman, 2009, p. 57).

Hannah Arendt siempre se vio a sí misma como judía —se sentía parte de este pueblo— pero su identificación nada tenía que ver con aspectos religiosos o con supuestas herencias étnicas: “al distinguir entre judaicidad —una condición existencial dada a la que no se puede escapar— y judaísmo —un sistema de creencias que se puede aceptar o rechazar—, ella firmemente aceptó uno y rechazó el otro” (Feldman, 2009, p. 46). El sionismo que ella defendió y del que fue activista era uno que respondía a esta condición existencial y no el que buscaba en los elementos tradicionales una judaicidad que convirtiera a los judíos en súbditos de un Estado-nación que, en nombre de una tradición ancestral, se abrogara el derecho de negar derechos tal y como ocurre actualmente.¹³

13 “Arendt was a Zionist for practical political reasons, because she knew that her people needed a place to live, and not for religious or cultural reasons. She was enthusiastic about the social and political opportunities Palestine offered Jewish settlers, but she opposed what she later called ‘Palestine-centered Zionism’” (Young-Bruehl, 2004, p. 139)

Hannah Arendt fue víctima de una doble marginación; la del antisemitismo europeo que la persiguió por el solo hecho de ser judía y la de los mismos judíos que cuestionaron su vínculo con su propio judaísmo. Gershom Scholem (1897-1982) —el renombrado historiador de las ideas, quien fuera gran amigo de Walter Benjamin— en una carta que le envió a su también amiga Hannah Arendt para reprocharle sus posturas con respecto al juicio de Adolf Eichmann, le escribió lo siguiente:

En la tradición judía hay un concepto difícil de definir pero de suficiente concreción, que conocemos como *Ahabath Israel*, “amor al pueblo judío”. En ti, querida Hannah, como en tantos intelectuales provenientes de la izquierda alemana, no queda ya rastro de él. (Scholem, 1998, p. 14).

La misma Arendt en el *Post Scriptum* de su libro da cuenta de las descalificaciones que sufrió después de la publicación, en las cuales ciertos comentaristas argüían que ella había afirmado que los judíos se habían asesinado a sí mismos. Esto era, por supuesto, totalmente falso y al respecto escribe la autora de forma sarcástica: “Y ¿por qué razón dije yo tan monstruosa e inverosímil mentira? Por ‘odio hacia mí misma’, naturalmente” (1999, pp. 428-429).

El último punto que queremos resaltar de la postura crítica de Arendt al sionismo estatista es el de la opresión de los palestinos. En artículos y entrevistas la filósofa condenó la política militarista y anexionista del Estado de Israel, así como la opresión de los palestinos. Desde su perspectiva el proyecto estatista del sionismo llevó a que los judíos pasaran de ser un colectivo perseguido a convertirse en uno opresor; de ser un pueblo al que se le negaba el derecho a tener derechos a volverse uno que se los negaba a otro. Para comprender cómo se produjo esta situación, la autora sostiene que fue la lógica del advenedizo y no la del paria consciente la que prevaleció al punto de crear un Estado que depositó su seguridad en la protección de los Estados Unidos hasta llegar a la situación de quedar aislado del resto de la comunidad internacional y al grado de convertirse en la nación paria del mundo.

Conclusiones

Hannah Arendt vivió la experiencia del exilio como algo personal ya que tuvo que salir de Alemania cuando le fueron arrebatados sus derechos fundamentales. Vivió como refugiada en Francia varios años hasta que tuvo que huir para salvar su vida y finalmente se estableció en Estados Unidos donde vivió como apátrida mucho tiempo hasta que le fue otorgada la ciudadanía. También fue marginada y duramente cuestionada por el pueblo judío □del que siempre se sintió parte□ debido a sus ideas y posturas. A lo largo de su vida fue elaborando esta condición a partir de sus análisis en los que recurrió a la filosofía, la historia, la literatura y las ciencias sociales. Lo que fue descubriendo es que el exilio no se reduce a la separación de la tierra en la que se nació o al idioma que se habla,¹⁴ sino más bien, al hecho de perder el derecho a tener derechos, es decir, a ser marginada de la comunidad de los hombres.

66

En su búsqueda intelectual por entender cómo llegó a esta situación hizo una exploración genealógica de los valores humanos fundamentales desde la Antigüedad hasta la actualidad, pasando por la Ilustración, y encontró que en la consolidación del Estado-nación la creación de parias se convirtió en una de sus operaciones fundamentales. Millones de seres humanos viven como personas a las que los derechos fundamentales les son negados y son víctimas de explotaciones y vejaciones. Estos son para Arendt los exiliados del mundo, tal y como lo fueron los judíos después de la Ilustración.

Lo que descubre Arendt es que el paria reacciona de distintas maneras a su condición: se desentiende del mundo, se convierte en un *parvenu* o se vuelve conciente de su situación y se rebela contra ella, demandando que le sean reconocidos sus derechos fundamentales. Es con esta última postura con la que se identificó y destinó todos sus esfuerzos para luchar por un mundo en el que nadie fuera exiliado a no tener derecho a tener derechos. En este sentido, podemos describir su obra como una suerte de bitácora en la que nos es posible leer las experiencias de una viajera que descubrió que su hogar era el mundo y sus compatriotas todos los seres humanos.

¹⁴ Arendt escribió una parte importante de su obra en inglés.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Madrid, MD: Taurus Ediciones.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal* (C. Ribalta, Trad.). Barcelona, CT: Lumen.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad. Edición Completa y Revisada* (C. Ferrari, A. Serrano de Haro, Trads.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta* (R.S. Carbó, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Ciudad de México, México: Paidós.
- Balzer, B. (1995). Introducción. En *Henrich Heine, Gedichte - Auswahl*, Antología Poética, Edición bilingüe (B. Balzer, Trad, pp. 9-64). Madrid, MD: De la Torre.
- Dubnov, S. (1951). El precio de la emancipación - El decreto de 1806. En *Historia universal del pueblo judío* (Tomo 8, pp. 55-69). Buenos Aires, Argentina: S. Sigal.
- Fackenheim, E. (1997). La Shoah como evento sin precedentes en la historia, la filosofía y la teología (en hebreo). En *Reflexiones filosóficas y teológicas sobre la shoah - I. Cuaderno de fuentes para el seminario del profesor Eliezer Schwied* (pp. 1-7) Jerusalén, Israel: Universidad Hebrea.
- Feldman, R. H. (2009). Introducción. En H. Arendt, *Escritos judíos* (J. Kohn y R. Feldman, Eds., pp. 42-76). Madrid, MD: Magnum.
- Hirsch, R. S. (1995). *The Nineteen Letters About Judaism* [Las diecinueve cartas sobre el judaísmo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Feldheim.
- History* (2017). The New School for Social Research. Recuperado de <https://www.newschool.edu/nssr/history/>.
- Katz, J. (1975). La Emancipación judía y los estudios judaicos. *Dispersión y unidad*, (15), 118-126.
- Kohn, J. (2009). Prefacio. En H. Arendt, *Escritos judíos* (J. Kohn y R.

- H. Feldman, Eds., pp. 11-32). Madrid, MD: Magnum.
- Marx, K. (1967). *Sobre la cuestión judía. La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (W. Roces, Trad.). México, México: Grijalbo.
- Pilatowsky, M. (2014). *Las voces desterradas: Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*. Ciudad de México, México: UNAM, Plaza y Valdés.
- Scholem, G. (1998). Gershom Scholem a Hanna Arendt. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hanna Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén (Serrano de Haro, Agustín. Trad.), *Raíces*, 36, 12-15.
- Young-Bruehl, E. (2004). *Hanna Arendt: For the Love of the World* [Hanna Arendt: por amor al mundo]. New Haven y Londres, Reino Unido: Yale.