

PETER VENMANS

EL MUNDO SEGÚN HANNAH ARENDT

TRADUCCIÓN DE LAURA ALONSO PADULA



PUNTO DE VISTA EDITORES

Sumario

PREFACIO	9
1. CUESTIONES JUDÍAS	19
2. ¿HIJA DE HEIDEGGER?	54
3. ENAJENACIÓN DEL MUNDO	83
4. EL MAL	107
5. CONTINUIDAD DE SÓCRATES	145
6. EL ESPÍRITU DE KÖNIGSBERG	170
7. ESTADOS UNIDOS	199
8. ¿LIBERAL O CONSERVADORA?	229
ÚLTIMAS PALABRAS	265
CRONOLOGÍA	271
BIBLIOGRAFÍA	277

Prefacio

Si cada uno tuviese derecho a quince minutos de fama, podríamos decir que a Hannah Arendt le tocó vivir ese momento de gloria en 1951, inmediatamente después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. Este estudio en tres volúmenes sobre la historia del surgimiento del antisemitismo, del imperialismo y del totalitarismo en Europa en los siglos XIX y XX obtuvo, si se tiene exclusivamente en cuenta el tema tratado, más atención en la prensa estadounidense de la que cabría esperar. Una ilustración del rostro de Arendt con un cerco de alambres de púa de fondo y un par de siluetas borrosas apareció en la portada de *The Saturday Review of Literature* del 24 de marzo. La reacción de Arendt ante este éxito inesperado fue sarcástica e irónica. En una carta a sus amigos Gertrud y Karl Jaspers escribe: «me he convertido en chica de portada por una semana» y «me topo con mi imagen en todos los quioscos de revistas»; de hija de vecino a chica de portada. Arendt desconfiaba de la fama, sabía que era pasajera y que se basaba en malas interpretaciones. Las razones por las que se elogiaba *Los orígenes del totalitarismo* eran erróneas, principalmente porque se pensaba que se trataba de un típico libro sobre la Guerra Fría, dirigido contra la Unión Soviética y en defensa de la democracia liberal de los Estados Unidos. Sin embargo, el propósito de Arendt era diferente: se proponía entender qué había ocurrido realmente durante el nazismo en Alemania.

Incluso años más tarde, cuando fuera una celebrada profesora y conferencista, y recibiera premios prestigiosos, seguiría conservando su desconfianza hacia el éxito internacional y manifestando sus reservas hacia el reconocimiento

por el que atravesaba. En 1975, el año de su muerte, al recibir el Premio danés Sonning por su contribución a la civilización europea dijo: «Nada en nuestro mundo es más efímero, menos estable y sólido que esta forma de éxito que trae la fama; nada llega más rápido y más fácil que el olvido. Las máscaras o roles que el mundo nos asigna y que debemos aceptar o incluso adquirir si es que queremos de algún modo participar en el drama del mundo, son intercambiables; no son inalienables en el sentido en que lo son los “derechos inalienables”, y no son un complemento fijo a nuestro interior en el sentido en que la voz de la conciencia, como cree la mayoría de la gente, es algo que el alma humana lleva continuamente consigo».

La idea de que el «yo» esté disociado del rol que desempeñamos, de que tengamos un «alma» —por más anticuado que suene— que no debemos dilapidar, ilustra la prudencia con que Arendt se relacionaba con el mundo. Tenía especial dificultad con los medios masivos de comunicación modernos, casi no concedía entrevistas y, de hecho, se conservan muy pocos registros visuales de ella. Por su temperamento y educación, Arendt estaba indudablemente más preparada para ser una filósofa contemplativa que una figura mediática. Siendo aún una niña, Hannah Arendt se dio cuenta, relativamente pronto, de que su verdadera pasión era la filosofía. Fue a estudiar con uno de los grandes filósofos alemanes del momento, es decir, Martin Heidegger, unos años antes de que este publicara *Ser y tiempo*. Entre ellos surgió una relación amorosa y una amistad a menudo trabajosa que duraría toda la vida y que se dio a conocer públicamente solo después de la muerte de ambos. El choque entre la vieja Europa y la modernidad de los Estados Unidos también tuvo impacto sobre su persona. Con su sensibilidad europea y sus buenos modales, no se sentía cómoda con el trato informal que se profesaba en los campus universitarios, así como tampoco compartía la confianza en el progreso y el optimismo de muchos estadounidenses.

Los sentimientos de extrañamiento y desarraigo de Arendt tienen su origen biográfico en sus experiencias de refugiada. Cuando publicó *Los orígenes del totalitarismo*, tenía cuarenta y cinco años, y hacía dieciocho que vivía como apátrida en los Estados Unidos. Había crecido en Königsberg, Prusia Oriental, como hija de padres judíos asimilados, y se había visto confrontada a la pérdida desde temprano. Las muertes de su abuelo y de su padre se sucedieron en un breve lapso, cuando ella tenía seis años. Pero también la historia del mundo pasó como un torbellino sobre su infancia. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, la familia Arendt tuvo que escapar del avance de las tropas rusas, pudiendo volver a Königsberg solo algunas semanas después.

Este primer contacto con el peligro no significó nada en comparación con lo que aún le tocaría vivir. De estudiante experimentó en carne propia cómo el siempre latente antisemitismo de Alemania comenzaba a crecer bajo la acción del nacionalsocialismo. Lo que en su infancia apenas había sido un tema de conversación se convirtió, de repente, en una actualidad apremiante: por primera vez, Arendt se veía confrontada al irremediable hecho de haber nacido judía. A partir de esta experiencia extrajo la conclusión de que ella, en cuanto que judía, también tenía que defenderse. Y sin llegar a convertirse nunca en miembro efectivo de la organización, encontró amparo en los alemanes sionistas. Arendt se puso a trabajar con ellos en la resistencia contra los nazis; trabajo por el que sería arrestada e interrogada por la Gestapo en 1933. Cuando al cabo de una semana la liberaron, se marchó, como muchos otros, a Francia, donde, si bien el antisemitismo también estaba muy presente, se sintió más a salvo durante algún tiempo.

Finalmente también fue detenida en Gurs, en el sur de Francia, pero esta vez no por judía, sino por alemana, y esto ocurría, paradójicamente, al mismo tiempo que las leyes de Núremberg le quitaban la ciudadanía alemana. Con un poco de suerte, Arendt pudo escapar del campo de concentración

y en 1941 se embarcó en uno de los últimos barcos hacia Estados Unidos, país en el que pasaría el resto de su vida, aunque volviera regularmente a Europa. En Estados Unidos publicaría, impartiría clases y llegaría a ser una reconocida intelectual. Sin embargo, de una u otra manera siempre conservaría la sensación de ser una *displaced person* (persona desplazada). Dos veces se había salvado por muy poco de lo peor, dos veces eligió el exilio, se desvaneció el suelo bajo sus pies y tuvo que empezar de nuevo: aprender una nueva lengua, buscar trabajo, crear un nuevo círculo social.

Fue en los Estados Unidos cuando empezó a darse cuenta realmente de la magnitud de lo que estaba ocurriendo en Europa. Recibió las primeras noticias sobre la existencia de campos de concentración en el otoño de 1943. El descubrimiento la conmocionó de tal manera que le llevaría años dar con las palabras —hasta el momento, de hecho, en que escribió el último tomo de *Los orígenes del totalitarismo*— para nombrar este descubrimiento. Incluso en ese momento su consternación aún no había desaparecido: su concepto de «mal radical» refiere a un acontecimiento tan drástico que apenas puede entenderse racionalmente.

Al igual que 1933 (con la llegada de Hitler al poder, el incendio del edificio Reichstag) y 1943 (las noticias sobre los campos de concentración), el año 1961 también significó una experiencia imborrable en la vida de Arendt. Ese año fue a Jerusalén como corresponsal para presenciar una parte del juicio a Eichmann. Por primera vez se encontró cara a cara con uno de los más grandes criminales de guerra del Tercer Reich. Esta confrontación la llevó a reformular su noción de mal radical en «banalidad del mal»: Adolf Eichmann no se veía como el diablo en persona, sino como un funcionario pálido e irreflexivo que sostenía haber hecho tan solo su trabajo. La virulenta y altamente emotiva controversia en torno a su libro *Eichmann en Jerusalén* (1963) le hizo recordar a Arendt, una vez más, cuán difícil podía ser la relación con el mundo cuando incluso los más próximos te dan la espalda

por haber tenido el coraje de escribir las cosas tal y como las experimentas. Cuando, después de la polémica en torno al libro sobre Eichmann, Arendt se ocupara de cuestiones que consideraba como las más urgentes —es decir, las cuestiones filosóficas del pensamiento, la voluntad y el juicio— este gesto sería visto por los comentaristas como una capitulación o una retirada del mundo. De hecho, es una visión equivocada: la aparición póstuma de *La vida del espíritu* es, justamente, un laborioso intento por restablecer contacto con el mundo partiendo de la tradición filosófica.

La paradoja es que la actitud de reserva de Arendt ante un mundo amenazador, fundada en elementos biográficos, va de la mano con una ponderación teórica por la existencia pública. La, a primera vista, mujer intelectual, fría y distante que al final de su vida escribe un libro con el título *La vida del espíritu* resulta ser en sus escritos una de las más grandes defensoras de la *vita activa* (así se titulaba originalmente su segundo libro, *La condición humana*, de 1958). No quería que la denominaran filósofa, sino pensadora política. El *amor mundi*, amor por el mundo, forma el núcleo de este pensamiento. Quizá, después de todo, su mayor descubrimiento haya sido que la dignidad humana no consiste en el mero cuidado del interior de cada uno, sino que tiene que ver también con la posición que alguien adopta en el mundo, entre terceros. Solo en el mundo, en el contacto con otros, en esencia diferentes unos de otros, pero, desde el punto de vista político, personas completamente iguales, una persona se vuelve «alguien», puede adquirir la dignidad que eleva la vida por la pura satisfacción de las necesidades biológicas. De lo que un hombre es capaz lo determinan sus actos y palabras; actividades que presuponen y crean a la vez un espacio público. Crucial en ello es la facultad del juicio, que nos permite orientarnos en el mundo.

Para Arendt, «mundo» era sinónimo de la dimensión política de la existencia: no desarrolló una metafísica de la existencia, ni una «ontología fundamental» como su antiguo maestro

Heidegger, sino que ponía todo el énfasis en la *politeia*, esto quiere decir: el comportamiento político de gente responsable en situaciones históricas concretas. Su descubrimiento del mundo tiene amplias consecuencias, y no solo para los filósofos que ya no pueden permitirse permanecer aislados en sus torres de marfil. Arendt consideraba que no era el individuo, el filósofo o el consumidor quien formaba el núcleo del ser humano, sino el ciudadano. Este supuesto es controvertido porque va en contra de la extendida idea, esencialmente liberal, de que en la sociedad hay siempre un exceso de política y que por ello la libertad del individuo debe ser protegida contra toda forma de injerencia. Por el contrario, Arendt se sentía orgullosa del hecho de no ser un mero individuo, sino también una ciudadana que contaba con la protección de las leyes de un país y de esta manera tenía el derecho a tener derechos y el derecho, si lo quisiera, a ejercer la política. Cuando después de mucho esperar, en 1951 le concedieron la ciudadanía estadounidense, el acontecimiento le pareció mucho más importante que el efímero éxito mundano, ese mismo año, de *Los orígenes del totalitarismo*.

Para Arendt, *amor mundi* no solo implica un orgullo ciudadano, sino también agradecimiento por todo lo dado y, en definitiva, felicidad; siendo esta una forma de felicidad siempre vinculada a la libertad política con la posibilidad de implicarse en la vida pública. Este entusiasmo se remonta a sus experiencias en los Estados Unidos. Llegó a Nueva York en 1941 huyendo de un continente donde ambos totalitarismos, el nacionalsocialismo en Alemania y el estalinismo en la Unión Soviética, habían devastado casi por completo la vida política. Hannah Arendt no había consentido pasivamente, sino que bien o mal se había defendido de la opresiva barbarie. En la resistencia descubrió el sentimiento de solidaridad que puede dar sentido a una vida; pero, importante y todo como fuera este sentimiento de resistencia, fue en los Estados Unidos donde Arendt realmente descubrió lo que significaban la libertad política y la «felicidad pública»; es decir, el espacio que

se concede a los ciudadanos y del que hacen uso ávidamente para entrometerse en los avatares de la república. Arendt quedó enseguida impresionada por el civismo estadounidense, lo que la llevó a incluir en su libro *Sobre la revolución* (1963) un interesante estudio sobre una tradición que, según ella, debía su existencia a los Padres Fundadores de los Estados Unidos. Por el resto, su fervor republicano no le impedía emitir una crítica aguda sobre todo tipo de acontecimientos alarmantes que ocurrían en la sociedad estadounidense de los años cincuenta, sesenta y setenta que, sin embargo, hacía con plena conciencia de la fuerza que posee la tradición revolucionaria. En tiempos de crisis (la guerra fría, los violentos años sesenta, los disturbios raciales, Vietnam, Watergate), millones de estadounidenses habían demostrado que el espíritu de la revolución estadounidense seguía vivo.

La paradoja entre la necesidad de una distancia filosófica y el compromiso político, entre el amor por el pensamiento solitario y el *amor mundi*, entre su defensa de la privacidad y su oda por la aparición pública, forma una base constante en la obra de Hannah Arendt. La paráfrasis que hace de Lessing podría aplicarse a ella misma también: «Nunca ha encontrado, ni tampoco ha querido encontrar, el equilibrio con el mundo y el espacio público y, sin embargo, siempre y a su manera ha sentido una obligación de cara al mundo».

Esta paradoja no siempre fue bien entendida, lo que además es válido para toda una serie de paradojas que atraviesan el trabajo de Arendt. Sustancialmente ambivalente era su posición en cuanto a su existencia judía; hasta cierto punto se sentía vinculada al sionismo, pero por otro lado no le gustaba el judaísmo. En filosofía fue leal a su maestro y amigo Heidegger sin llegar a convertirse en su epígona. Aborrecía y a la vez le gustaban fervientemente los Estados Unidos, era patriota pero no nacionalista, era anticapitalista pero no de izquierdas, revolucionaria y, sin embargo, conservadora. En sus escritos suena a menudo fatalista y culturalmente pesimista, aunque después de todo se muestra esperanzada.

Como estas hay aún más contradicciones aparentes. Los comentaristas las han señalado con frecuencia, calificando la metodología de Arendt de desordenada e imprecisa. Sin embargo, lo que se consideró una debilidad era a menudo una elección fundada en principios. Arendt sentía un profundo rechazo por las doctrinas perfectamente acabadas y por los marcos teóricos absolutos que encasillaban de una vez y para siempre la realidad, como era el caso de pensadores hegelianos o marxistas. Arendt prefería partir de experiencias o acontecimientos concretos que, por definición, eran rupturas de procesos históricos. Un acontecimiento ocurre inesperadamente, no se puede predecir y solo puede formar parte de una historia coherente viéndolo retrospectivamente. En su descripción de la historia, Arendt intentaba conservar lo puramente evenemencial, sin quedarse por ello en el nivel de lo particular, puesto que para esto era una pensadora fuertemente kantiana. Un acontecimiento adquiere sentido para los supervivientes en el momento en que se hace transmisible y adquiere, por lo tanto, cierto carácter de ejemplaridad. De esta manera, Arendt oscilaba constantemente entre lo particular y lo universal, entre la experiencia y la generalización de la noción, entre el acontecimiento y el concepto. La única modalidad que lo permite quizá sea el ensayo, el género literario en que la paradoja no se resuelve, sino que más bien se agudiza y en el que no se presenta un resultado, sino una manera de pensar.

Al que tenga la osadía de dar un panorama de este pensamiento oscilante y, por lo tanto, fluctuante no le queda otra opción que oscilar también. *El mundo según Hannah Arendt* presenta, pues, la doctrina filosófica o política de Arendt, si es que tal cosa existe. En ocho capítulos independientes intento demostrar la tensión que encierra su pensamiento, la obstinación que hace que sea tan difícil ubicarla en un partido, ideología o moda. El punto de partida es casi siempre una experiencia histórica o biográfica, siendo en los primeros cuatro capítulos experiencias negativas: el ascenso de

una forma radical de antisemitismo (capítulo 1), la traición de intelectuales como Heidegger (capítulo 2), el completo extrañamiento en la sociedad de masas (capítulo 3), el mal en su expresión totalitaria (capítulo 4). El diagnóstico de Arendt coincide con el término que Bertolt Brecht había pensado para este período, es decir, «tiempos oscuros».

Después de un diagnóstico sigue, por lo general, un tratamiento, pero Arendt es una especialista muy particular. No cree en soluciones milagrosas. Una gran reconstrucción tampoco es una opción posible. Por un lado, el mal había sido demasiado radical; pero, por el otro, Arendt se oponía por principios al pensamiento utópico que diseñaba planos cartográficos para una mejor sociedad futura. Era consciente de que lo mejor es el peor enemigo de lo bueno. En tiempos de crisis había que mantener, según ella, la mente fría y hacer honor al don del discernimiento. Antes que prescribir remedios, lo que hace es continuar con su diagnóstico, poniendo ahora especial interés en el potencial que, pese a todo, posee el hombre para dejar hablar a la conciencia (siguiendo el ejemplo de Sócrates, capítulo 5), para juzgar (siguiendo el ejemplo de Kant, capítulo 6), y para actuar conjuntamente (según la experiencia estadounidense, capítulo 7). *El mundo según Hannah Arendt* termina proponiendo una síntesis: a sabiendas de que no encaja por completo en ningún sitio, ¿dentro de qué constelación política se movía Arendt exactamente? (capítulo 8). ¿Y cuál es la extraña actualidad inactual de su pensamiento? (epílogo «Últimas palabras»).

Cuestiones judías

Nunca me he sentido mujer alemana y, desde hace tiempo, he dejado de sentirme mujer judía. Me siento como aquello que soy, ni más ni menos: como una persona en tierra extraña.

De Hannah Arendt a Martin Heidegger,
9 de febrero de 1950

Mi testamento para el pueblo judío: estableced vuestro Estado de modo que el extranjero se sienta a gusto en él.

Notas del diario de Theodor Herzl,
6 de agosto de 1899

¿Existe algo así como una «cuestión judía»? Si hacemos un recorrido por la historia de las ideas, esta pregunta parece poder responderse solo de manera afirmativa. Desde que hay judíos en Europa, estos han recibido la atención de escritores, historiadores y filósofos. El antijudaísmo se fue manifestando en ellos de manera cada vez más acentuada, incluso en los, así llamados, pensadores iluministas. Según Arendt, Diderot fue tal vez el único filósofo completamente despojado de sentimientos antisemitas. En algún momento durante el siglo XIX empezó a utilizarse de manera bastante sistemática el término «cuestión judía» para sugerir que la presencia de los judíos en Europa constituía un problema para el que también existía una solución definitiva. En un ensayo temprano titulado «Sobre la cuestión judía» (1844), Karl Marx aún pensaba que se trataba de un pseudoproblema que se resolvería por sí solo con el tiempo. Marx asociaba —como tantos otros— los judíos al capitalismo. Según él, después de

la revolución y bajo el dominio del proletariado, la cuestión judía ya no sería relevante: «La emancipación de los judíos es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del judaísmo».

Con el paso del siglo XIX al XX, cuando el antisemitismo de carácter difuso, semirreligioso y semicultural se convirtió en un discurso racista y científico, la problematización de la presencia judía en Europa, y su correspondiente mentalidad de «resolución del problema», llegó a un punto culminante. Esto se dio tanto entre los pensadores judíos como no judíos, entre los filosemitas y los antisemitas. Theodor Herzl, padre espiritual del sionismo y autor del libro *El Estado judío* (1896), planteó el problema con todas las letras. El subtítulo de la versión en inglés de su ensayo versa de la siguiente manera: *Una solución moderna de la cuestión judía*. Su texto también fue leído con gran interés por los ideólogos antisemitas. Hasta 1941, Hitler seguía pensando que la solución a la cuestión judía era la propuesta por Herzl, es decir, la emigración a un territorio fuera de Europa como, por ejemplo, Madagascar. El especialista nazi en asuntos judíos, Adolf Eichmann, también se sentía vinculado de manera perversa a la ideología sionista. Durante el juicio que tuvo lugar en Jerusalén, el elemento principal al que recurrió para su defensa ante el Tribunal israelí, fue el de ser, ni más ni menos, que un sionista.

Por lo demás, no solo los ideólogos opinaban que existía una «cuestión judía» que podía definirse sin mayores dificultades. La visión que consideraba a los judíos como pertenecientes a otra raza o, por lo menos, a un grupo diferente dentro de la sociedad contra el que era necesario tomar medidas para controlar su, así llamada, excesiva influencia constituía en los años treinta una postura generalizada que no se limitaba a Alemania. Hoy, después de todo el horror que se ha cometido, ya no podemos hablar impunemente de una «cuestión judía». La acción de los nazis hizo que el término se volviera inviable. La misma Arendt lo utilizaba con gran aprensión; esto se debe, en parte, a que se oponía a

toda forma de pensamiento que abordara el problema desde la perspectiva de una solución.

Desde luego que esto no quita que durante su vida, Arendt haya experimentado conflictos que estuvieran directa o indirectamente relacionados con el hecho de ser judía. En los años treinta se vio confrontada en Alemania con una forma de antisemitismo inesperadamente peligrosa. Con el objetivo de defenderse, se puso en contacto con los sionistas; con quienes más tarde mantendría una ardiente polémica. Arendt también abogaba por la formación de un ejército judío y, una vez en los Estados Unidos, empezó a formarse una opinión bajo el peso de las circunstancias sobre la cuestión Palestina y sobre la fundación y evolución del Estado de Israel. Como pensadora del totalitarismo y como corresponsal durante el juicio a Eichmann, se vio inevitablemente involucrada en la conmemoración de la *Solución final* que, a finales de los años sesenta, se convertiría en una auténtica «industria del holocausto». En la vida de Arendt no había solo una cuestión judía, sino varias. Asimismo, tampoco es necesario vincular siempre las diferentes cuestiones unas con otras: se puede hablar de la situación en Israel sin por ello tener que referirse forzosamente al holocausto.

TOMA DE CONCIENCIA

Durante la niñez, el hecho de haber nacido judía tuvo en la vida de Arendt relativamente poco peso. La familia Cohns, por parte materna, se había instalado en Königsberg en 1852 como comerciantes de té; los Arendt, en cambio, llevaban viviendo allí más tiempo, desde la segunda mitad del siglo XVIII. En la casa, la palabra *judío* casi no se utilizaba: en parte porque no se lo experimentaba como algo importante y, en parte, porque la familia no quería marcar una diferencia con el resto de los conciudadanos alemanes. Aparentemente, Hannah creció como una niña alemana más, con la única diferencia que ella no era rubia como la mayoría de sus compañeras de clase.

Sus padres no eran practicantes y su madre se declaraba incluso abiertamente arreligiosa. De niña, Hannah sí fue algunas veces a la sinagoga junto con sus abuelos y recibió formación en su casa del rabino reformista Hermann Vögelstein (aquí «reformista» se opone a «ortodoxo»). Vögelstein era una personalidad bastante relevante dentro de la comunidad judía de Königsberg, pero el contacto que Arendt mantuvo con él no duró mucho tiempo. Defendía el postulado liberal de que las dudas religiosas del individuo no constituían una amenaza para la identidad judía. A decir verdad, su enseñanza de la religión no iba mucho más lejos que esto. Arendt recién aprendería algo de hebreo más tarde, cuando estando en París trabajara para una organización sionista. Sin embargo, nunca llegaría a leer el idioma de corrido, e incluso mantuvo una actitud bastante desdeñosa de cara al Tribunal en cuanto al uso del hebreo durante el juicio a Eichmann. Tampoco hablaba con fluidez el yidis. Su lengua era y seguía siendo el alemán. Años después, cuando trabajara en los Estados Unidos, aprendería el inglés pero seguiría pensando en su lengua materna (tal y como se desprende de las notas de su *Diario filosófico*) y hablándola con su marido Heinrich Blücher. En su obra no aparecen referencias a la tradición religiosa judía, aunque sí refiera de vez en cuando al evangelio, y haya estudiado teología protestante durante un tiempo y dedicado su tesis doctoral a san Agustín, el padre de la Iglesia cristiana. Al contrario de sus coetáneos, como Emmanuel Levinas o Hans Jonas, la denominación filósofa «judía» no es aplicable a Arendt.

Y, sin embargo, su madre habría desaprobado que se hiciese bautizar o que renunciara a su condición de judía. De todos modos, no es que Hannah sintiese la necesidad de hacerlo. El ejemplo de la filósofa judía Edith Stein, quien se había convertido al cristianismo e ingresado en un convento, nunca le llamó la atención a pesar de haber sido comparada con ella. Al igual que su madre, no era una mujer con especial sensibilidad por los temas religiosos y, al no interesarse

en aquello, no existía para ella la necesidad de renunciar a absolutamente nada. Hannah Arendt pertenecía de familia a lo que podemos denominar «judíos sociológicos»: judíos no creyentes pero que de diferentes maneras están culturalmente determinados por una tradición o historia judía —dejando de lado la dificultad que implica describir con mayor precisión esta influencia.

Los Arendt eran, prácticamente, una familia por completo «asimilada», como se les llamaba entonces, pero que no había dado el último paso que representaba el bautismo. El deseo y la voluntad de ser enteramente alemanes —y de ser posible, aun más alemanes que los otros alemanes— eran muy fuertes. Ser alemán era un ideal cultural, condensado en la idea de *Bildung* (formación) promovida por Goethe (la madre de Hannah lo llamaba un «desarrollo normal»): aspirar a una formación completa de la personalidad con un marcado énfasis en el aspecto intelectual y, sobre todo, en las Humanidades Clásicas y en el canon literario y filosófico alemán. Este modelo educativo iba en detrimento de las lenguas modernas —Hannah Arendt, por ejemplo, no hablaba inglés cuando se exilió en los Estados Unidos— y en perjuicio de las asignaturas técnicas y científicas. Retrospectivamente, el *Bildung* puede ser visto como un ideal sentimental de autocultivación que no resistió el paso del tiempo.

Arendt fue toda su vida una helenista que conocía a los clásicos alemanes. Incluso después de la guerra volvía regularmente, y de buena gana, a Alemania. Nunca se negaría a volver por cuestión de principios, como sí lo había hecho su coetáneo Karl Löwith, para quien Alemania se había convertido, de una vez y para siempre, en *patria non grata* por los despreciables crímenes cometidos. Arendt era consciente de la masiva complicidad de sus conciudadanos con el nacionalsocialismo, pero nunca fue tan lejos como Karl Jaspers, quien habló de «responsabilidad colectiva». Los países, las culturas o los pueblos no son imputables, los individuos, en cambio, sí lo son. Al contrario de George Steiner, tampoco

llegó nunca a pensar que la mismísima lengua alemana había perdido la razón.

¿Se sentía Arendt más alemana que judía?, ¿era una judía alemana o una alemana de origen judío? Durante mucho tiempo, estas preguntas no constituyeron para ella ningún dilema: que uno pudiera ser lo uno y lo otro a la vez era el resultado de dos siglos de integración. Amos Elon, autor del estudio *A History of the Jews in Germany*, toma el año 1743 como momento simbólico en el comienzo del proceso de asimilación de los judíos; cuando el joven y pobre Moses Mendelssohn, decidido a conquistar la ciudad, llega hasta las puertas de Berlín y en los años que siguen sabe alcanzar, a fuerza de golpes, el corazón de la cultura alemana. Mendelssohn fue uno de los grandes pensadores de la Ilustración, y el hombre que conoció a Kant.

A pesar de los problemas y fricciones, la historia de la asimilación estaba encaminada a convertirse en una exitosa historia sin parangón. Incluso con el surgimiento del nazismo en los años veinte, y la radicalización del antisemitismo, aún no parecía que estuviese todo perdido. Sin embargo, la llegada de Hitler al poder en 1933 gracias a los políticos conservadores y a la debilidad de los líderes socialdemócratas, significó la sentencia de muerte de los alemanes judíos y de su rica historia cultural. Elon termina su libro citando un hecho que representa un contrapunto a la llegada de Mendelssohn a Berlín. En 1933, Hannah Arendt pisaba por última vez la famosa calle Kurfürstendamm. Habló con Kurt Blumenfeld, su mentor y amigo sionista, sobre la situación política y sobre la cultura alemana: estaba lista para abandonar Berlín por el sur al día siguiente, en la misma dirección de la que ciento noventa años atrás había llegado Mendelssohn. Arendt se iría a Francia pasando por Checoslovaquia.

Ser judío se convirtió en 1933 en una fatalidad, un destino sin escapatoria. El descubrimiento, contra todo regocijo, de una identidad judía coincidió en Arendt más o menos con el descubrimiento de la dimensión política de la existencia. Por lo general, Arendt toma el 27 de febrero de 1933, el día del

incendio del edificio Reichstag y las represalias que siguieron a este acto, como el día en que muchos comprendieron realmente lo que perseguían los nazis. La lista de intelectuales que abandonó Alemania entre el 15 y el 30 de marzo es sorprendente: entre los cientos de nombres figura el de Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Alfred Döblin, Siegfried Kracauer, Erika y Klaus Mann. Si bien en los años veinte Arendt ya se había despertado de su somnolencia apolítica, hasta 1933 siguió albergando la esperanza de poder dedicarse por entero y sin interrupciones a la filosofía y la teología. Pensaba en una carrera académica y para ello había empezado a preparar la habilitación (el permiso necesario para enseñar en una universidad). Desde 1933 —con su arresto por la Gestapo— la situación política la obligó, digámoslo así, a comprometerse, y este compromiso se orientó, desde el principio, a cuestiones judías.

Para Arendt siempre existió un vínculo indisoluble entre su conciencia judía y su compromiso político. En una carta del 29 de enero de 1946 a Karl Jasper, escribe lo siguiente: «Mi existencia literaria o fuera del ámbito civil se basa en la enseñanza de mi marido de pensar políticamente y mirar históricamente, y en que, al mismo tiempo, nunca he dejado ni histórica ni políticamente, de partir de la cuestión judía». Su condición de judía, no solo le permitió a Arendt descubrir la dimensión política de la existencia, en su compromiso político se aferró siempre a una regla que ella misma había descubierto: «Si te atacan por judío, tienes que defenderte como judío, no como alemán, ciudadano del mundo, defensor de derechos humanos o lo que fuere, pero ¿qué puedo hacer yo concretamente en cuanto que judía?».

«¿Qué puedo hacer yo concretamente en cuanto que judía?». No existe una respuesta sencilla a esta pregunta. La dificultad, según Arendt, es que después de una larga historia de asimilación, los judíos alemanes se han vuelto apolíticos. Siempre han intentado mostrarse como si estuviesen socialmente conformes y se han mantenido al margen del,

potencialmente peligroso, juego político. Por eso, a pesar de los muchos políticos de origen judío que se afiliaron a los partidos tradicionales, no surgió nunca una auténtica tradición política. Solo el sionismo parecía lo suficientemente organizado como para ofrecer resistencia al nazismo, aun cuando Arendt no se hiciera demasiadas ilusiones sobre su capacidad de lucha. Arendt simpatizaba con los sionistas por razones prácticas y no porque estuviese del todo de acuerdo con su teoría que, por el resto, no dejaba de ser tema de agitados debates dentro de las diferentes facciones sionistas. Nunca se hizo miembro contribuyente de la asociación, sino que se mantuvo como una seguidora interesada, sobre todo, en el trabajo de resistencia.

El término *sionismo* toma su nombre del monte Sion en Jerusalén, símbolo de la unión entre pueblo, religión y territorio de Israel. En la diáspora que sucedió a la destrucción de los dos templos de Jerusalén, la vuelta definitiva a Sion persistió durante siglos como un deseo piadoso. Solo a finales del siglo XIX, el periodista vienés Theodor Herzl (1860-1904), originario de Budapest, hizo que este anhelo obtuviera estructuras políticas. En 1897 convocó el primer Congreso Sionista de Basilea, donde se formuló el objetivo de un «suelo nacional para el pueblo judío en Palestina, protegido por la ley y reconocido públicamente». Los sionistas alentaron a campesinos y trabajadores a conquistar Palestina, estableciendo para ello todo tipo de organizaciones. Herzl murió en 1904, más de cuarenta años antes de que su sueño se realizara con la fundación del Estado de Israel.

Se ha dicho alguna vez que Arendt no se convirtió al sionismo, sino a la persona de Kurt Blumenfeld (1884-1963), a quien conoció en 1926 y se transformaría en su mentor en cuestiones relacionadas con los judíos. La prueba de esta amistad es la extensa correspondencia que mantuvieron los dos. El informe que escribió Arendt a propósito del juicio a Eichmann fue motivo de una seria disputa entre ambos, y Blumenfeld moriría en Israel antes de que tuvieran la

posibilidad de reconciliarse. Era un amigo de la familia por parte del abuelo de Hannah, Max Arendt, aunque este fuera todo menos simpatizante de las ideas sionistas: en el consejo municipal de Königsberg votaba consecuentemente en contra de las iniciativas sionistas, pues veía en ellos la amenaza de su identidad alemana, de la que él, en cuanto que judío asimilado, se sentía profundamente orgulloso.

Ahora bien, Kurt Blumenfeld no era, como tampoco lo era Theodor Herzl, en absoluto antialemán; en realidad resultó, al igual que la mayoría de los judíos asimilados a medias, una figura contradictoria. Como buen hombre de cultura leía a Goethe y a Nietzsche, en quienes se dejó inspirar, también escribía en alemán pero llegó a la conclusión de que, pese a todo, los judíos y los alemanes no podían vivir juntos sobre el mismo suelo. En 1909 fue elegido presidente de la asociación sionista alemana. En 1912, en una reunión de socios, organizó una votación entre los miembros sobre una resolución que estipulaba que todos los sionistas tenían la obligación de integrar, como parte de su proyecto de vida, la emigración a Palestina. Él mismo permaneció largo tiempo viviendo en Alemania e incluso poco antes de que Hitler llegara al poder acababa de comprar una casa en Berlín.

A comienzos de los años treinta, Arendt realizó todo tipo de trabajos para los sionistas alemanes. Reunió a testigos de la cruenta propaganda nazi en la Biblioteca Estatal Prusiana de Berlín a modo de preparación para un congreso. Podía permitirse hacerlo porque no era un miembro oficial de la federación sionista. Una vez en Francia, trabajó exclusivamente para organizaciones sionistas tales como *Artisanat et Culture* (Artesanía y cultura) y *Aliyah des Jeunes* (Aliyah de los jóvenes). *Aliyah* es el término en hebreo que indica el retorno a Sion después de siglos de exilio. En el marco de este último trabajo acompañó, en 1935, a un grupo de jóvenes durante un largo viaje por Palestina en el que también visitó algunos kibutz.