

Hacia una idea política de cultura.

Polémicas arendtianas sobre la cuestión judía en las décadas del 30 y 40.

Towards a Political Idea of Culture.

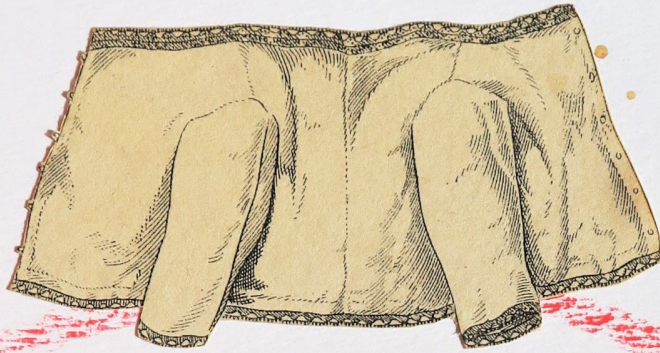
Arendtian Polemics on the Jewish Question in the 30s and 40s.

LAURA ARESE

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – ARGENTINA)

Recibido el 28 de enero de 2022 – Aceptado el 3 de junio de 2022

Laura Arese es profesora, licenciada y doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Se desempeña como profesora en la cátedra de Problemáticas Filosóficas y Educación, en la Universidad Nacional de Córdoba, y en Ética y Políticas Públicas y Marcos Legales, en la Universidad Provincial de Córdoba. Actualmente realiza una beca posdoctoral de CONICET.



En esta noche de abril su conversación era ser
de una semana, ellos como el resto del
observa... mujer, donde
guarni...
de... había
nos pa
los pa
y
los bol
partido
profund
actu...
ac...
Por...
sar del hee...
que el aceptar...
no probada nada. Cualquiera de ellos hubiera
por Ada. Era linda y generosa, siempre una
una buena muchacha. Estaban todos complet

RESUMEN: En los años treinta y cuarenta, Arendt se ocupa con intensidad del vínculo que los judíos europeos, en tanto actores políticos, mantienen con su propia inserción en la historia. Arendt llega a considerar este vínculo altamente problemático, pero no lo asocia a un carácter del judaísmo como tal, sino que lo concibe como rasgo adquirido cuyas raíces en el tiempo deben ser indagadas. Sostendremos que esta indagación conduce a un conjunto de reflexiones en torno a la idea de "cultura", que no han recibido mayor atención en el campo de los estudios arendtianos y que resultan valiosas para el presente. Nuestro trabajo se propone reconstruir estas reflexiones recorriendo el complejo diálogo que la autora sostiene con distintas voces, especialmente de la propia tradición judía.

PALABRAS CLAVE: Arendt – judaísmo – cultura – política

ABSTRACT: In the 1930s and 1940s, Arendt deals intensely with the link that European Jews, as political actors, maintain with their own insertion in history. Arendt comes to consider this link highly problematic, but she does not associate it with a character of Judaism as such, but conceives it as an acquired trait whose roots in time must be investigated. We will maintain that this inquiry leads to a set of reflections on the idea of "culture", which have not received much attention in the field of Arendtian studies and which are valuable for the present. Our work intends to reconstruct these reflections by going through the complex dialogue that the author maintains with different voices, especially from the Jewish tradition itself.

KEY WORDS: Arendt – Judaism – Culture – Politics

En los años treinta, Arendt se ocupa con intensidad de la peligrosa situación política de los judíos europeos luego de la emancipación.¹ Su preocupación gira en torno al modo en que cierta “indiferencia del judío hacia la historia”² ha contribuido a socavar sus posibilidades de acción y resistencia en el presente. Esta indiferencia no es para Arendt un carácter del judaísmo como tal, sino un rasgo adquirido cuyas raíces en el tiempo deben ser indagadas. La autora inicia esta indagación con *Rahel Varnhagen*,³ donde encuentra que este “déficit” de perspectiva histórica se extiende al menos desde los salones sociales del fin de siglo XIX alemán. La autora reconoce en la romántica Rahel el antepasado de una disposición que, con desesperación, ve esparcirse entre los judíos europeos que se enfrentan al ascenso del nazismo al poder. Durante la década del treinta, la autora intenta insistentemente encender esta alarma. Sobre la base de *Rahel Varnhagen*, comienza entonces una intensa exploración tanto de las continuidades de este “déficit histórico” en el presente, como de las vías no proseguidas por la tradición dominante que permitirían vislumbrar alternativas.

El conjunto de líneas argumentales sobre las que se sostiene este ejercicio de revisión, se encuentra disperso en los distintos textos de intervención y en manuscritos no publicados de la época, especialmente de las dos primeras décadas del exilio que comienza en 1933, primero en Francia y luego en Estados Unidos. Retrospectivamente,

¹ La emancipación judía en Europa es el proceso por el cual se reconoció paulatinamente igualdad de derechos a los judíos, entre fines del S. XVIII y el XIX. Siempre que utilizamos el término “emancipación” aludimos a este sentido, y no al sentido general y usual de la palabra.

² Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, en *Escritos judíos*, trad. M. Candel, R. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas, Madrid, Paidós, 2009 [1932], p. 84. En adelante utilizamos la abreviatura EJ para este libro. Entre corchetes indicamos para cada escrito el año de publicación o, en el caso de que no haya sido publicado, de elaboración estimativa. Todas las traducciones de obras en otros idiomas son propias.

³ Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. D. Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

la autora describe aquellos años como una etapa carente de la tranquilidad necesaria para la vida intelectual, en la que se vio inclinada a convertirse en algo “entre una historiadora y una publicista política”⁴ de la causa judía. Nos ocuparemos aquí de estos escritos de carácter predominantemente político y coyuntural, que no por ello carecen de riqueza teórica. Por el contrario, al sistematizar las líneas dispersas en este conjunto veremos que es posible reconocer una noción filosófico-crítica de cultura que nace de las reflexiones de Arendt sobre la importancia política de la conciencia histórica, y que no ha recibido mayor atención en el campo de los estudios arendtianos. A través del complejo diálogo que Arendt sostiene con distintas voces, especialmente de la propia tradición judía, buscaremos reconstruir los contornos de una noción no chauvinista de cultura que, de acuerdo a su perspectiva, permitiría repotenciar políticamente el vínculo de los judíos –aunque no sólo de los judíos– con su propio pasado y su condición de agentes históricos.

1. Polémicas del exilio parisino: la historia como disputa y los peligros del “culturalismo”

En 1933, en una pequeña nota de opinión titulada “Contra los círculos privados”, Arendt advierte sobre la posibilidad de que, ante el ya evidente fracaso en materia de integración social, “las familias judías ricas se asocien en círculos privados” con el fin de “transmitir algún tipo de educación superior”⁵ a sus hijos. Los riesgos que señala en este proyecto son, por una parte, su carácter elitista, pues se trata de una salida reservada a los ricos para un problema que es colectivo, y por otra, que profundizaría el desarraigo social que la asimilación ya había producido. Estos círculos educativos privados, señala, “arrancarían[n] a los niños del propio contexto social, los situaría[n] en una atmósfera artificial ajena a cualquier realidad y no los cultivaría[n] ni como alemanes ni como judíos”.⁶ En contra de esto, ella propone un sistema “escolar judío construido sobre la base más amplia posible” (lo cual, aclara, implica incluir a los medios o

⁴ Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969*, München, Piper, 1993 [18/11/45], p. 59.

⁵ Arendt, Hannah, “Contra los círculos privados”, EJ [1933], p. 94.

⁶ *Ibidem*.

cuartos judíos). Nos interesa aquí de esta propuesta el modo en que Arendt define su cometido:

la siguiente generación debe conocer la historia de la asimilación y del antisemitismo, del mismo modo que conoce la historia del judaísmo hasta la asimilación. Solamente de este modo se les puede proporcionar una base desde la cual *juzgar* su entorno y a ellos mismos de un modo genuinamente razonable; solamente de este modo podrán proporcionar contenido a una autoconciencia que, en cuanto mero mandato ético, no puede sino siempre permanecer vacía.⁷

Aquí se produce una articulación incipiente entre historia y juicio político que recoge elementos planteados en *Rahel Varnhagen* y a su vez adelanta desarrollos posteriores. En primer lugar, se insiste en la dimensión colectiva del problema, en oposición a la impotencia del individualismo asimilacionista. Al igual que en *Rahel*, Arendt no sólo vuelve a subrayar la esterilidad de las soluciones individuales, sino que, además, sugiere que entre lo colectivo y lo individual no existe una mera diferencia de escala. Comprender el problema como un problema colectivo implica inscribirlo en una historia que antecede a la propia historia individual, y esta inscripción requiere, no un mero ejercicio de erudición historiográfica, sino una acción colectiva en donde, a partir de un espacio institucional adecuado –en este caso, un sistema educativo comunitario amplio– se elaboren los marcos de esa comprensión histórica. En segundo lugar, la articulación entre historia y juicio se contrapone aquí a toda disposición práctica que se restrinja a la fidelidad a un mandato ético formal carente de sentido histórico. La idea, que retomaremos, es que la conciencia juzgante precisa de la perspectiva histórica para “no flotar en el vacío”.

En esta misma línea crítica se inscribe “La cuestión judía”, otro breve texto de intervención, escrito ya desde el exilio francés, en 1936 o 1937, aparentemente como esbozo de un discurso ante emigrantes de habla alemana residentes en París.⁸ Arendt trabajaba por entonces con organizaciones que promovían la radicación de jóvenes judíos en Palestina, lo cual le dio la oportunidad de entrar en contacto con comunidades judías exiliadas y autóctonas, y conocer

⁷ *Ibid.*, p. 95. Bastardillas nuestras.

⁸ Cf. Kohn J. y Feldman R., “Una observación sobre el texto”, EJ, p. 36.

sus ideas en relación al creciente antisemitismo europeo. En este contexto, “La cuestión judía” subraya la insuficiencia de lo que se conoce como *teshuvá* en tanto respuesta ante el fracaso del proyecto de la asimilación y la sensación de catástrofe que se instaló a partir de 1933. La *teshuvá*, señala Arendt, se esparció en los círculos judíos como una reacción ante los siniestros acontecimientos políticos del momento. Puede entenderse como un llamado a una disposición reflexiva de autoconocimiento, un examen de sí a través de un regreso a las propias raíces judías. El problema de esta actitud moral centrada en la propia identidad judía es, según Arendt, que deja a un lado un análisis del mundo histórico presente en el que el judaísmo se encuentra, así como de su historia política reciente, cuyo factor central es el antisemitismo. En efecto, concluye la autora, pasa por alto un principio práctico que para ella es central: que “en política conocer a tu enemigo es al menos tan importante como conocerse a uno mismo”.⁹

Sin embargo, según llama la atención en otro texto de la misma época, el antisemitismo no ha podido ser comprendido de manera crítica por las dos corrientes historiográficas principales que la autora identifica al interior del judaísmo, vinculadas al asimilacionismo y al sionismo, respectivamente. En este extenso texto no publicado, titulado “Antisemitismo”,¹⁰ Arendt advierte que si bien ambas corrientes suponen un “intento, consciente o inconsciente –rara vez *expressis verbis*–, de habérselas con sus rivales [los antisemitas]”,¹¹ ninguna logra ofrecer un marco de interpretación adecuado, por lo que las dos quedan atrapadas en sus propias premisas. Veamos en más detalle las críticas que Arendt dirige a cada una para comprender mejor el lugar de enunciación de “La cuestión judía”.

Por una parte, y en afinidad con una argumentación de Salo Baron,¹² Arendt señala que los asimilacionistas, en su esfuerzo por

⁹ Arendt, Hannah, “La cuestión judía”, EJ [1937/1938], p. 119. Sobre el sentido de la *teshuvá* en la tradición judaica, cf. Chipman, Jonathan y Derovan, David, “Ba’alei teshuvah”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 3, pp. 6-7.

¹⁰ El texto fue en gran parte incorporado, aunque con significativos cambios, al tomo homónimo de *Los orígenes del totalitarismo*, trad. S. Catalá y F. J. Lorente, Buenos Aires, Aguilar, 2010 [1951], 2 vols.

¹¹ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, EJ [1938-1939], p. 124.

¹² Sobre la relación entre Arendt y Baron, cf. Rubin, Gil, “Salo Baron and Hannah Arendt. An Intellectual Friendship”, *Naharaim*, vol. 9, n° 1-2, 2015, pp. 73-88. Hay muchos puntos de afinidad entre ambos en relación a la cuestión judía: cómo vinculan antisemitismo

afirmar la necesidad de un desarrollo dirigido a la plena integración de los judíos a la historia europea, afirman una visión progresista de la historia que se asienta en dos reducciones. Primero, reducen el judaísmo a una religión, por lo que la identidad judía se convierte en la adhesión a creencias que es posible para cada individuo abrazar o rechazar. Segundo, reducen la historia del judaísmo al recuento de los males sufridos hasta la emancipación, momento en el que presuntamente “[el pueblo judío] se integró a la historia mundial, a cuyo ritmo progresivo (en palabras de Hermann Cohen) nos hemos encomendado alegremente”.¹³ Con amarga ironía Arendt dirá en otro texto que detrás de esta perspectiva se encuentra la idea de que el judío es “un pueblo que existe gracias a sus enemigos, y de tal modo se esperaba que el final del antisemitismo pudiese traer como resultado el final del pueblo judío”.¹⁴ Así, al antisemitismo estos historiadores responden a la manera ilustrada: develando sus mentiras, refutando sus falacias, y relegándolo a un “barbarismo medieval”, pero sin comprender “las condiciones de posibilidad del antisemitismo”, especialmente en la modernidad.¹⁵ Por esta vía, afirma Arendt, los judíos escapan a su historia al modo ilustrado: a través de una “*huida a la historia de la humanidad*”.¹⁶

Por otra parte, Arendt considera igualmente insatisfactoria la perspectiva historiográfica que asocia a judíos ilustrados del Este. A ellos les interesa demostrar la distancia *por principio* entre los judíos y las naciones en donde éstos han habitado. Esto implica una perspectiva decididamente nacionalista, que se dirige a la historia para demostrar que, lejos de un mero grupo religioso, los judíos son un *pueblo*. Arendt reconoce a esta corriente un real mérito en este sentido (para ella el judaísmo no podía ser reducido a una religión), pero observa que diluye el antisemitismo en el carácter insalvable de una distancia entre judíos y gentiles que corre el peligro de sustancializarse y así acercarse a las representaciones del antisemitis-

moderno y Estado-Nación, su apuesta por el federalismo, su crítica al sionismo nacionalista, su concepción del vínculo entre emancipación y asimilación, y su crítica a la historiografía judía. Para Arendt fue un libro de referencia sobre la historia judía: Baron Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Filadelfia, Columbia University Press-The Jewish Publication Society of America, 1952.

¹³ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, *op. cit.*, p. 125.

¹⁴ Arendt, Hannah, “El regreso de los judíos rusos”, EJ [1942], p. 252.

¹⁵ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, *op. cit.*, p. 126.

¹⁶ *Ibid.*, p. 129. Bastardillas nuestras.

mo racista. Aunque no necesariamente se identifica con el sionismo, el nacionalismo judío proveyó a este de una perspectiva histórica que “despoja a la relación entre judíos y su nación anfitriona de su historicidad (*Geschichtlichkeit*), y la reduce a un juego de fuerzas (del tipo de atracción y repulsión) entre dos sustancias naturales, una interacción que se repetirá allí donde haya judíos”.¹⁷ Así, aunque el sionismo nace como un llamado al abandono de la pasividad y una invitación a la acción, supone un tipo de auto-comprensión histórica basada en una noción deficiente del antisemitismo, que convierte a los judíos en inocentes objetos pasivos de fuerzas extrañas. En definitiva, al postular un pueblo que es víctima intrínseca, estas perspectivas socavan a los judíos su condición de agentes históricos, de manera que los “*expulsa[n] completamente de la historia humana*”.¹⁸

Así, tanto el asimilacionismo, como lo que podemos llamar sionismo nacionalista o “sustancialista”,¹⁹ se valen de “generalizaciones” y de una “interpretación errónea” de la relación entre judíos y gentiles, como medio para “evitar reconocer a algún enemigo verdadero y específico”.²⁰ En suma, ambos demuestran ser “profundamente antihistóricos”²¹ y sus posicionamientos socavan toda posibi-

¹⁷ *Ibíd.*, p. 127.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 145. Bastardillas nuestras. Por una parte, Arendt valora del sionismo el hecho de que “nace de un entusiasmo por la política” (cf. “El sionismo: una retrospectiva”, EJ [1946] p. 445). Pero, por otra parte, Arendt encuentra ya en el sionismo de Herzl la peligrosidad de este llamado a la acción si no se auto-comprende históricamente (cf. “El Estado judío: cincuenta años”, EJ [1946], p. 472). Más adelante, luego de que Naciones Unidas aceptara la partición de Palestina y el sionismo se inclinara mayoritariamente en favor de un Estado Nación Judío, Arendt acentuará esta perspectiva crítica, cf. “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo”, EJ, [1948] p. 488. Con esta crítica coyuntural, Arendt formula una idea general sobre la que insistirá: que el llamado a la acción no es una real superación de la pasividad política si no es acompañada por una perspectiva realista capaz de pensar la propia condición histórica.

¹⁹ Arendt no utiliza sistemáticamente el término –sionismo nacionalista– para distinguir una corriente del sionismo en particular. Por lo general, escribe –sionismo– sin más y con este término a veces se refiere al –sionismo– predominante de cuño nacionalista, y otras, a posiciones más individualizadas. Sin embargo, teniendo en cuenta las múltiples resonancias que el término –sionismo– puede tener en lectores actuales, preferimos especificar en el contexto de nuestra exposición –sionismo nacionalista–, para no perder de vista el sentido de la distancia crítica que Arendt toma en relación a esta posición en ese momento. No nos ocupamos aquí de la posición de Arendt en relación al sionismo y Palestina a lo largo del tiempo, sobre lo cual se pueden consultar múltiples trabajos, entre ellos: Rubin Gil, “From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism”, *Contemporary European History*, vol. 24, n° 3, 2015, pp. 393-414.

²⁰ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, *op. cit.*, p. 128.

²¹ *Ibíd.*, p. 132.

lidad del pueblo judío de recuperar “una historia política propia”.²²

Teniendo en cuenta este marco, Arendt concluye “La cuestión judía” afirmando que la *teshuvá* nace de “un abuso de este concepto de autoconocimiento”, cuyo mayor peligro es que ha “nublado nuestra visión del contexto histórico más amplio en el que nos encontramos, lo queramos o no, y dentro del cual [...] se nos arrastra al fondo día tras día”.²³ De este modo, la falta de perspectiva política en el abordaje de la historia, tiene como correlato una falta de posicionamiento político en el presente: “El rechazo a analizar, o a tratar con o, efectivamente, a enfrentarse al antisemitismo supuso tanto como el rechazo político a ofrecer cualquier tipo de resistencia”.²⁴ Nuevamente, Arendt, frente a los acontecimientos, desestima toda disposición ético-política centrada en los individuos y en la reflexión entendida como examen de sí o repliegue a la interioridad. Pues toda relación reflexiva con la propia condición que no incorpore el mundo histórico-político y los peligros que allí nos acechan, resulta impotente.

Finalmente, interesa de la “La cuestión judía” la advertencia de que la promovida actitud de repliegue y regreso a las raíces, implica una idea específica de cultura que se funda sobre una peligrosa ilusión. Se trata de la ilusión perfectamente comprensible de que, simplemente dándose la vuelta, “regresando”, haciendo examen de nosotros mismos podríamos reconstituir una vez más una historia y una cultura complementemente independientes. Esta era una ilusión por dos razones: en primer lugar, porque otra retirada de la comunidad cultural europea solamente podría ocurrir al precio de una vuelta a la barbarie y, en segundo lugar, porque la propia historia solamente se puede constituir como historia política en la lucha contra... y nunca en un vacío.²⁵

En primer lugar, nos importa retener de esta advertencia la identificación de barbarie con el intento de cerrar las fronteras de la comunidad cultural de manera precisa y definitiva, lo cual implicaría su desacoplamiento de Europa que, como veremos, según Aren-

²² Tomamos esta expresión de un texto posterior al exilio francés, pero que sostiene sobre el tópico la misma línea argumental que “Antisemitismo”: Arendt, Hannah, “Una revisión de la historia judía”, EJ [1948] p. 394.

²³ Arendt, Hannah, “La cuestión judía”, *op. cit.*, p. 119.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 120.

dt, constituyó para los judíos un territorio fecundo de producción cultural no nacionalista. En este sentido, se pone en evidencia que la crítica arendtiana a la asimilación no puede ser confundida con una perspectiva conservadora de la cultura según la cual toda hibridación cultural es pasible de ser confundida con una forma de negación o degradación de la propia identidad. Es esclarecedor, en este sentido, el modo en que en el artículo-epístola “La cuestión de las minorías”,²⁶ de 1940, la autora reivindica cierto sentido de la palabra “asimilación” y rechaza otro, un sentido “antiguo”. El sentido antiguo es el que puede reconocerse en el camino por el que, según Arendt, opta Rahel Varnhagen cuando intenta negar su judeidad: el borramiento deliberado de la propia identidad en pos de la aceptación social. El otro sentido que, en cambio, Arendt afirma, consiste en un proceso de hibridación que se produce como consecuencia natural de la cohabitación de los judíos con otros pueblos. Arendt considera simplemente “pasado de moda” temer a este proceso.²⁷

En segundo lugar, nos interesa de este fragmento el acento en la dimensión *política* de la cultura. Esta línea también es profundizada en “La cuestión de las minorías”. El tema de este escrito es una revisión de las políticas europeas de y sobre las minorías en el período de entreguerras. La propuesta general del texto consiste en mostrar la inutilidad de los tratados de minorías en el contexto del Estado-Nación, por una parte, y, por otra, proponer la idea de una confederación europea de naciones (en el sentido de nacionalidades y no de Estado-Naciones), en donde los judíos tengan su representación como una nacionalidad entre otras. Tal propuesta implica una compleja lectura del panorama político que no está exenta de vacilaciones, explícitamente expuestas por la autora como tales. La propia Arendt señala allí su falta de claridad en aspectos decisivos y quizás por ello nunca publicó el texto. Dejando esta complejidad a un lado, lo que interesa a los fines de nuestro análisis, es el giro por el cual Arendt visualiza una utilización peligrosa de la cuestión cultural en relación a la cuestión judía. La pensadora llama la atención sobre el hecho de que las luchas por los derechos de las minorías desde el período de entreguerras están condenadas a caer en la trampa de la

²⁶ Arendt, Hannah, “La cuestión de las minorías”, EJ [1940], es el último texto sobre la cuestión judía del exilio francés. Es un extracto de una carta no publicada a Erich Cohn-Bendit, abogado alemán exiliado.

²⁷ *Ibid.*, p. 206.

despolitización, justamente al reducir sus reclamos a cuestiones de “autonomía cultural”. La consecuencia de tal reducción es no pensar la situación de los judíos en términos políticos, esto es, no evaluar el grado en que la organización europea actual (en Estados-Naciones) los amenaza, y qué oportunidades de organizaciones alternativas permitirían acabar con el antisemitismo e integrarlos no socialmente, sino políticamente, esto es, con voz propia, a una comunidad europea de naciones. En otras palabras, considerar que el problema de los judíos es un problema cultural, continúa siendo una forma de despolitizar la cuestión judía, tanto como la propia noción de cultura. En suma, el acento en la “autonomía cultural”, en la medida en que no se pregunta por, ni se asienta en una lectura del horizonte histórico-político en el que los judíos se encuentran, cae en saco roto y se convierte en lo que la autora llama “un cuento folclórico desprovisto de política”. En palabras de “La cuestión de las minorías”: “Incluso en una situación ideal las minorías no podían pedir otra cosa que la autonomía cultural. La cultura sin política –es decir, sin historia y sin contexto nacional– se convierte en un folclorismo sin sustancia y en un barbarismo del *Volk*”.²⁸

Por último, cabe destacar que la advertencia de “La cuestión judía” sobre la perspectiva culturalista de lo judío pone de relieve la centralidad de una perspectiva realista y polémica sobre la historia. El imperativo de conocer al propio enemigo para poder comprender la situación presente y actuar en política, que señalamos anteriormente, aparece nuevamente a través de una concepción de la historia política como conflicto. Cobra consistencia la idea de que la mirada histórica puede ser una forma de reconexión con las posibilidades reales de la acción en el presente, en la medida en que busque comprender el modo en que los actores se enfrentan en la disputa por disponer del curso de los acontecimientos. La historia en sentido político es historia de las luchas –y posibles alianzas–, en la creación y transformación de un mundo común.

Desde su exilio en Nueva York, Arendt asumirá que la idea de una confederación europea de nacionalidades como solución para la cuestión judía, posibilidad que en París consideraba “real, aunque pequeña”,²⁹ ha perdido sustento. Las noticias sobre los campos

²⁸ *Ibid.*, p. 203.

²⁹ *Ibid.*, p. 205.

de concentración y la idea de que la judería europea ha sido destruida, la inclinarán a cambiar de enfoque y reelaborar sus ideas sobre el federalismo, el sionismo, y el sistema jurídico internacional. Lo que nos interesa aquí, no obstante, es que, como veremos, la autora no abandonará la perspectiva de que sólo es posible pensar la cultura, entendida como relación específica con el pasado, en términos políticos. En lo que sigue, seguimos la huella de esta intuición a lo largo de la primera década neoyorkina.

2. Polémicas del exilio neoyorkino: asimilacionismo y sionismo frente a los desafíos de un vínculo secular con el pasado

Durante los años cuarenta la vida intelectual de Arendt continúa fuertemente centrada en la cuestión judía.³⁰ A menos de un año de su arribo a Nueva York, en 1942, funda junto a otros intelectuales el *Jungjüdische Gruppe*, agrupación que convoca a “aquellos que no se sintieran víctimas accidentales de una catástrofe sino co-responsables del futuro del pueblo judío” para llevar adelante una “nueva fundación teórica de la política judía”.³¹ De acuerdo a la convocatoria a participar publicada en *Aufbau*, el grupo se reconoce democrático, rechaza los vanguardismos y tendría como uno de sus temas centrales “la historia judía de la modernidad”.³²

A pesar de que esta agrupación tuvo corta vida, Arendt continúa luego con el propósito de contribuir a la tarea de repensar los vínculos del judaísmo con su historia a través de dos proyectos profesionales. Por una parte, en su trabajo editorial en la *Schocken Books*, al que llama “una oportunidad político-cultural”, impulsó la edición de obras de pensadores judíos poco conocidos. Se propuso editar manuscritos inéditos de Walter Benjamin, preparó una nueva edición de las obras de Bernard Lazare, una segunda edición de *Major Trends in Jewish Mysticism* de Gershom Scholem, los diarios de Kafka e intentó publicar escritos de Spinoza y Heine. A través de un ejercicio de relectura de estos autores, especialmente de Benjamin,

³⁰ Cf. *Briefwechsel*, op. cit., [29/01/1946] p. 67.

³¹ Arendt, Hannah y Maier, Josef, “Jungjüdische Gruppe lädt zu ihrem ersten Treffen”, *Aufbau*, vol. 8, n° 9, 27/02/1942, p. 17.

³² *Ibidem*.

Kafka, Heine y Lazare, Arendt reconstruye lo que llamará una “tradicción oculta” del judaísmo, esto es, un conjunto de senderos que transitan la experiencia judía a distancia del asimilacionismo.³³

Por otro lado, entre 1944 y 1952 Arendt trabajó en la *Conference on Jewish Relations*, liderada por Salo Baron, como directora de investigaciones primero y luego, de 1948 a 1952, como directora ejecutiva de una de sus ramificaciones organizativas: la *Commission for Jewish Cultural Reconstruction* (en adelante JCR). El cometido de esta comisión era servir como un “cuerpo central de investigación y coordinación para las actividades estadounidenses en el campo de la reconstrucción cultural judía”,³⁴ “en estrecha cooperación con la Universidad Hebrea de Jerusalén” y otras organizaciones e instituciones judías en el mundo, lo cual comprendía un conjunto diverso de líneas de acción. Una de estas líneas remite a una preocupación arendtiana del período de entreguerras a la que hemos aludido: la defensa de centros educativos judíos como espacios de cultura. En estos términos lo expresa uno de los objetivos de la JCR: “colaborar en la reconstrucción del sistema educativo judío y el restablecimiento de centros de educación superior judíos (seminarios, universidades, cursos, etc.)”.³⁵ Con este fin y bajo la dirección de Arendt, se confeccionó la “Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries”,³⁶ producto de un arduo trabajo de relevo de las instituciones educativas y culturales judías que existían antes de la guerra en los países ocupados en ese momento por los aliados. Arendt fue responsable especialmente del relevo de las instituciones de Europa Occidental. Esta lista, que contenía además datos sobre la situación educativa actual en los países analizados, no buscaba ser meramente un registro memorial, sino una base para posteriores acciones en colaboración con agencias judías vinculadas a la educación. Al momento de su publicación, Baron señala que Arendt había presentado “dos estudios preliminares de los hechos y tendencias en

³³ Para una reconstrucción de la recuperación positiva que Arendt realiza de la figura del paria consciente, cf. Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, Mit Press, 1996 y Traverso, Enzo, *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*, Buenos Aires, FCE, 2014.

³⁴ Baron, Salo W., “Introductory Statement of the Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, 1946, p. 1.

³⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁶ Baron, Salo W., “Foreword of the Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 3, 1946, pp. 5-8.

la educación judía en la Europa de posguerra”, los cuales, una vez que estuvieran “lo suficientemente completos”, serían publicados “para el uso de círculos más amplios”.³⁷ Sin embargo, estos estudios no llegaron a publicarse y no contamos con mayor información sobre la implicancia de Arendt en esta línea de trabajo de la JCR.

Además, la JCR se abocó al relevamiento y localización de los bienes culturales judíos saqueados durante el nazismo, ya fueran privados o institucionales, cuyos dueños o herederos no era posible encontrar o habían sido asesinados, para redistribuirlos en calidad de patrimonio judío colectivo. En un primer momento, el horizonte general de este proyecto era colaborar con la reconstrucción de las comunidades judías europeas; en efecto, el nombre de la comisión era originalmente *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*. Pero a medida que el trabajo avanzaba y fue posible enviar representantes a realizar relevamientos y negociaciones a Alemania del Oeste –Arendt cumplió esa tarea en 1949 y 1950–, los involucrados comenzaron a tomar paulatina conciencia de que la vida judía en Europa estaba profundamente dañada, y que no era posible, y quizás tampoco deseable, soñar con su reconstrucción *in situ*. Tal como ha documentado Gallas, comienza a partir de entonces un fuerte debate entre distintas organizaciones y representantes de la comunidad judía internacional, acerca de qué debía hacerse con los bienes recuperados.³⁸ En consonancia con Salo Baron, Arendt apoya la idea de que su destino no debía ser exclusivamente Palestina, sino que debían considerarse también comunidades que se encontraban esparcidas por el mundo. En particular, pero no exclusivamente, Estados Unidos era visualizado por los miembros de la JCR como uno de los más importantes centros cuyos miembros podrían beneficiarse con esos bienes y, al incorporarlos a la vida cultural de sus comunidades, contribuir a preservar su valor y continuación.

De la participación de Arendt en la JCR, interesa destacar el posible impacto que pudo haber tenido sobre la idea arendtiana de cultura durante la primera década de su exilio estadounidense. En *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Natan Sznajder ofrece una extensa reconstrucción del trabajo de la JCR durante aquellos años,

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ Gallas, Elisabeth, “Locating the Jewish Future: The Restoration of Looted Cultural Property in Early Postwar Europe”, *Naharaim*, vol. 9, n° 1-2, 2015, pp. 25-47.

que provee un marco de interpretación en este sentido. Según este autor, la lucha por recuperar y restituir los objetos apropiados es para Arendt la base experiencial de una idea de cultura que permite trascender aquellas concepciones que tradicionalmente la circunscriben al espacio simbólico del Estado-Nación. Sznajder destaca que los objetos que la JCR logró relevar provenían de todos los países europeos y a través de ellos estaban representadas todas sus lenguas. De este modo: “las listas [de bienes a recuperar] socavaban un entendimiento de la cultura fijado en la espacialidad, [...] revocaban una concepción que acompañó la formación de los Estado-Naciones en los siglos XVIII y XIX”³⁹ Esto, continúa Sznajder, permitió a Arendt y sus colegas de la JCR pensar en una noción de cultura en clave cosmopolita, no vinculada territorialmente a una unidad estatal-cultural determinada y atravesada por un conjunto diverso de raigambres nacionales. A su vez, este quebrantamiento de “los lazos territoriales de la cultura”⁴⁰ fue apuntalado por la propuesta defendida por la JCR de que los bienes debían ser restituidos no a los países de origen, sino allí donde hubiese comunidades judías capaces de acogerlos. En términos prácticos, tal pretensión no sólo suponía trascender los intereses estatal-nacionales de Israel, sino que, además, implicó que los actores que reclamaban la restitución de los bienes no lo hicieran en tanto miembros o representantes de un Estado, sino como emisarios del pueblo judío en la diáspora, esto es, como representantes de una comunidad con derechos culturales que exceden los límites de la estatalidad.⁴¹

³⁹ Sznajder, Natan, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, p. 111.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 112.

⁴¹ Cabe señalar que Arendt nunca abandonó su mirada crítica acerca del papel de la así llamada “comunidad judía en la diáspora” o “comunidad judía mundial”, tanto en relación a las negociaciones vinculadas a los tratados de minorías en la entreguerra, como a la conformación de un ejército judío durante la guerra, y en relación a la formación de un Estado Judío en la posguerra. En consecuencia, debe evitarse la representación según la cual, para Arendt, a los vicios de la comunidad judía israelita de inclinaciones nacionalistas, se le opondrían las virtudes de una comunidad judía mundial de talante cosmopolita. Cierta interpretación del mencionado trabajo de Sznajder podría conducir a esta errada impresión. Por otra parte, es cuestionable la hipótesis de Sznajder de que la redefinición arendtiana, no territorial, de la cultura pueda concebirse en términos étnicos. Cf. Sznajder, Natan, *La memoria judía*, *op. cit.*, p. 124. El autor no provee una definición de etnicidad que deje en claro cómo evitar las connotaciones naturalistas de esta noción. Por último, si bien el libro ofrece una valiosa y rica contextualización del trabajo de Arendt sobre la reconstrucción del judaísmo europeo en la posguerra, deja en un segundo plano la consideración de los escritos arendtianos de esta época sobre el tema y no considera las críticas de Arendt a la disposición judía en relación a

Sobre este telón de fondo, es posible comprender los movimientos a partir de los cuales Arendt logra evadir las nociones más conservadoras de la cultura, y profundiza las intuiciones ensayadas en el exilio parisino con un singular llamado a la creación de una “atmósfera cultural judía”.

“La creación de una atmósfera cultural”, escrito en 1947, en plena labor en la JCR, da cuenta del esfuerzo por crear un marco de comprensión básico en torno al tópico. Allí la autora afirma que el término “cultura” señala una relación específicamente moderna con las creaciones humanas, que surge cuando la autoridad de las prescripciones de la religión y tradición ha sido disuelta:

tal como la entendemos hoy, [el término cultura] hizo su aparición hace relativamente poco, y surgió de la secularización de la religión y de la disolución de los valores tradicionales [...]. Más importante aún para el establecimiento de la cultura que la mera disolución de los valores tradicionales fue aquel gran temor al olvido que siguió de cerca a la Ilustración del siglo XVIII y que impregnó todo el siglo XIX. El peligro de perder la continuidad histórica como tal, junto con los tesoros del pasado, era obvio; el temor de verse privado del bagaje específicamente humano de un pasado, de convertirse en un fantasma abstracto como el hombre sin sombra, fue la fuerza motriz de esa nueva pasión por la imparcialidad y por la recolección de curiosidad históricas que dieron nacimiento a nuestras actuales ciencias históricas y filológicas, así como también a las monstruosidades del gusto del siglo XIX. Precisamente porque las viejas tradiciones ya no estaban vivas se impulsó el nacimiento de la cultura con todos sus aspectos buenos y sus aspectos ridículos.⁴²

La cultura es una preocupación por la preservación que se encuentra estrechamente conectada con la necesidad de otorgar consistencia al presente, en el horizonte del desvanecimiento moderno del carácter normativo del pasado. Es una forma de afrontar el hecho de que se han perdido los medios que permitían hacer de la historia una *magistra vitae*, en el sentido de una fuente proveedora de indicaciones, ejemplos y respuestas que pueden y deben aplicarse sin mayor mediación al propio presente. Implica, por definición, un restablecimiento del diálogo

su historia y la cuestión cultural, que incorporamos aquí. Otro trabajo que esclarece el papel de Arendt en la JCR es Schidorsky Dov, “Hannah Arendt’s Dedication to Salvaging Jewish Culture”, *The Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 59, n° 1, 2014, pp. 181-195.

⁴² Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, EJ [1947], p. 389.

con la historia en términos no autoritativos. La historia aparece así como un trasfondo del presente en el que se hace necesario incursionar “sin barandillas” para extraer sentidos. Sin embargo, Arendt ya sugiere aquí que el resultado de esto no es necesariamente positivo: esas incursiones pueden otorgar profundidad al presente, o evadirse de él a través de rodeos “ridículos” y “monstruosidades del gusto”.

En este marco general, para Arendt los judíos ocupan un lugar singular, puesto que el movimiento moderno de secularización no dio paso a una cultura judía secular propiamente dicha. Con esto la autora no afirma que no hubiera intelectuales y artistas judíos que hayan producido importantes obras en el campo cultural no religioso. Que no hubo una “cultura judía” refiere en realidad a una “*atmósfera* cultural judía”. El problema reside entonces en que estas reconocidas producciones de judíos permanecieron como un conjunto disperso de logros individuales, cuyo sentido y valor se desplegó en un contexto cultural ajeno al judaísmo, sin confluir para formar un espacio de producción, recepción y comprensión cultural vinculado al pueblo judío y sin inscribirse en un diálogo en el tiempo que recogiera la propia historia judía. Arendt desarrolla dos líneas críticas que permiten explicar este fenómeno. Nuevamente, estas críticas recorren la bifurcación que la autora considera central en la historiografía judía: asimilacionismo y sionismo. La crítica al asimilacionismo se desdobra a su vez en dos sentidos: uno apunta al reformismo judío y el otro a la “alta cultura” alemana.⁴³

2.a. El asimilacionismo del reformismo judío

La perspectiva arendtiana sobre el reformismo⁴⁴ se basa en una singular lectura de la historia judía y la particularidad de su proceso de

⁴³ Puede agregarse una línea crítica dirigida a una tercera deriva del judaísmo secularizado: el socialismo revolucionario e internacionalista. Aunque no se detiene sobre la noción de “cultura” que el socialismo judío supone, importa registrar el rechazo de la autora a cómo esta perspectiva diluye la singularidad del pueblo judío en la dinámica de las fuerzas históricas. Cf. Arendt, Hanna, “El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?” [1946], EJ, p. 477.

⁴⁴ El reformismo judío es una corriente al interior del judaísmo que nació en Alemania bajo el horizonte de la emancipación, y, en contraposición al judaísmo ortodoxo, se caracterizó por modernizar y liberalizar algunos aspectos y prácticas del judaísmo para “compatibilizarlo” con las formas de vida moderna. Cf. Kaplan, Dana E., “Reform Judaism”, *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 17, pp. 165-183.

secularización. Retomando *Major Trends in Jewish Mysticism* de Scholem, de 1941,⁴⁵ la autora identifica en el fracaso del movimiento místico de Sabbatai Zevi el momento crucial en este proceso. Sabbatai Zevi fue un líder espiritual y popular del siglo XVII que movilizó al pueblo judío con una auto-interpretación teológica de sí que lo situaba no como paciente sino como agente en la historia. Su singularidad fue proponer una interpretación activa de la diáspora, según la cual los judíos no debían resignarse al respeto de la Ley y la espera paciente del Mesías. Por el contrario, debían actuar con el objeto de acelerar la llegada del tiempo mesiánico. Ahora bien, cuando este líder se convirtió al islam, los marcos místicos de interpretación de la historia y su llamado a la acción quedaron destruidos. El resultado fue un quiebre en la auto-comprensión histórica del pueblo judío que marcó profundamente el proceso de secularización:

[El] catastrófico epílogo [del movimiento Sabbatino] puso fin –probablemente para siempre– al período en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. [...] Tanto si un judío era piadoso como si no, tanto si observaba la Ley como si vivía al margen de ella, tendría a partir de entonces que juzgar los acontecimientos seculares con criterios seculares y tomar decisiones seculares en términos seculares [...]. [El] proceso de secularización hizo a los judíos todavía menos “realistas”, es decir, menos capaces que antes para afrontar y comprender la situación real. Al perder su fe en un comienzo divino y una divina culminación definitiva de la historia, los judíos se quedaron sin su guía a través de la jungla de los hechos descarnados; porque cuando a uno le arrebatan todos los medios idóneos para interpretar los acontecimientos, pierde por completo el sentido de la realidad.⁴⁶

⁴⁵ La recepción entusiasta de *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1961, por parte de Arendt se puede verificar en “Una revisión de la historia judía”, *op. cit.*, p. 394, y en la correspondencia: Arendt, Hannah y Scholem, Gershom, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. D. Anthony, Chicago, The University of Chicago Press, 2017 [4/11/1943], p. 18. Sin embargo, Arendt también opone serias reservas al sentido con el que Scholem interpreta este fenómeno en clave neo-mesiánica. Cf. Leibovici, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, trad. E. Cohen y S. Rabinovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 43-54. Salvando esta diferencia, existen afinidades entre el proyecto arendtiano de recuperar una “tradición oculta”, y el proyecto intelectual de Scholem de reconstruir una historia judía no apologética, capaz de recuperar una “herencia sumergida”. Cf. Knott, Marie Luise, “Why Have We Been Spared?”, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 2017, pp. vii-xxvi.

⁴⁶ Arendt, Hannah, “El Estado judío: cincuenta años”, *op. cit.*, pp. 473-474.

Siguiendo de nuevo a Scholem, Arendt lee a la luz de este fenómeno el significado de la Reforma Judía. Entiende entonces que este movimiento no puede comprenderse como una mera traducción judía del espíritu ilustrado. Por el contrario, cabe mejor interpretarlo como “la culminación del desastre” sabbatiano. La culminación consiste en una respuesta de fondo nihilista frente a la pérdida de la esperanza mesiánica que termina por disolver toda potencialidad política que podría extraerse de los vínculos seculares con el pasado judío. La asimilación a la cultura europea se convirtió en su único horizonte. Pero en su afán por integrar a los judíos a las grandes tradiciones europeas, “sin piedad y sin miramientos extirpó todo el significado político y nacional de la tradición [judía], no reformó esta tradición –de hecho, ha demostrado ser su preservante más poderoso– sino simplemente la despojó de su significado efectivo”.⁴⁷

Así, a pesar de su espíritu aparentemente ilustrado, la Reforma Judía no condujo a una revitalización de las tradiciones judías a través de un diálogo liberado del ceпо de la autoridad con su propio pasado y el de tradiciones no judías. Por el contrario, su forma de recuperar la tradición estuvo marcada por la actitud cientificista y desapasionada del *Wissenschaft des Judentums* alemana, la Ciencia del Judaísmo, más preocupada por amoldar el estudio del judaísmo a los cánones académicos que por ganar una perspectiva histórica sobre el pasado capaz de preservar su vitalidad. En la medida en que pueda considerársela un proyecto de relación secular con el pasado, esta actitud frente a la historia resultó insuficiente. Su producto no fue más que una “árida erudición interesada sólo por la conservación, cuyos resultados fueron, en el mejor de los casos una colección de objetos de museo”.⁴⁸

2.b. *El asimilacionismo de la alta cultura*

En su meditación sobre el modo en que el asimilacionismo prefiguró el proceso de secularización y por, tanto, la relación de los

⁴⁷ Arendt, Hannah, “Moisés o Washington”, EJ [1942], p. 26.

⁴⁸ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 390.

judíos con la cultura, Arendt encuentra una segunda vertiente a la que vuelca su atención. Se trata del vínculo entre los judíos y “la alta cultura” alemana, es decir, de los intelectuales y artistas judíos. El foco crítico está en el precio que pagaron muchos de aquellos judíos que efectivamente pudieron integrarse a los exclusivos ambientes culturales europeos a través de destacados logros individuales. La alusión a los “aspectos ridículos” de la cultura, que “La creación de una atmósfera cultural” deja sin aclarar, puede probablemente interpretarse a través de esta crítica cuya formulación más extensa se encuentra en un ensayo sobre Stefan Zweig, “Los judíos del mundo de ayer”, de 1943. En la mira del escrito está la creciente presencia hacia fines del siglo XIX de hijos de familias judías acomodadas en los círculos culturales consagrados de Europa central. Dada la considerable aceptación que algunos individuos lograron en este ambiente, Arendt lo considera “el único mundo en el que [los judíos] gozaron de derecho de ciudadanía”.⁴⁹ Pero estos judíos intelectuales, (cuyo talento, logros y creatividad están por lo demás fuera de duda), no “pusieron en marcha un proceso de secularización con respecto a su propia herencia”,⁵⁰ sino que asumieron la identificación entre cultura y el proceso de secularización de la tradición que se produjo en esos círculos. Por tanto, “formar parte de la cultura” implicó para ellos la identificación con estos espacios, es decir, la negación de lo judío como tal. De este modo, Arendt continúa una idea de los tempranos años 30 acerca del sentido de la formación (*Bildung*), que los judíos del ambiente de Rahel Varnhagen visualizaban como camino de asimilación. Retomemos la formulación temprana de esta idea en “La Ilustración y la Cuestión Judía”:

En el seno de una realidad histórica, al interior de un mundo europeo secularizado, [los judíos] se ven obligados a adaptarse de alguna manera a este mundo, a formarse (*sich zu bilden*). Sin embargo, para ellos la cultura (*Bildung*) es necesariamente todo aquello que está fuera del mundo judío. Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura (*Bildung*) es la única posibilidad de soportar esta realidad. Si aquella es fundamen-

⁴⁹ Arendt, Hannah, “Los judíos en el mundo de ayer”, EJ [1943], p. 419.

⁵⁰ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 390.

talmente comprensión del pasado, el judío culto (*gebildete*) necesita constantemente de un pasado que le es ajeno.⁵¹

Si la cultura caracteriza la relación secular que las nacionalidades europeas establecen con su pasado, la *Bildung*, como ingreso a la cultura, adopta un carácter alienante para todos aquellos “cuyas tradiciones en el seno de la sociedad se habían reblandecido”, esto es, para quienes, como los judíos, “no habían tenido tiempo ninguno de formar una nueva tradición”.⁵² En definitiva, el fenómeno se debe a que el interés por la cultura de estos individuos tiene un origen problemático: la necesidad de aceptación social de acuerdo a la lógica de la excepción. Según esta lógica, para ser aceptados socialmente los judíos debían destacarse en su propio trasfondo judío, demostrar ser excepcionales respecto de la historia de su propio pueblo. De este modo, la lógica asimilacionista de la excepcionalidad encontró su complemento perfecto en la cultura romántica del genio. Arendt describe la idea de cultura que este proyecto supone como un “parque de los vivos y de los muertos en el que sólo los espíritus más refinados rendían tributo al arte y cuyas verjas impedían el acceso al vulgo de forma más efectiva de lo que habría podido hacerlo la Muralla china”.⁵³

Tan importante como el elitismo es, en esta representación de la esfera cultural, la renuncia al mundo que supone y su correlativa afirmación de una vida asentada en los márgenes de la esfera de la acción. Stefan Zweig es, según la autora, un claro reflejo de los efectos despolutizantes y desmundaneizantes de esta idea de cultura configurada en torno al genio. Escritor de gran renombre durante los años 20, con afinidades neorrománticas, ni siquiera durante el nazismo Zweig dejó a un lado “ese digno distanciamiento de la política, que hasta entonces la sociedad había elevado al rango de verdadera cultura”.⁵⁴ En su análisis de la autobiografía de este poeta, *El mundo de ayer*, Arendt da cuenta del modo en que el vínculo con lo histórico cultural se ve reducido allí a un placentero retorno a momentos dorados. El pasado es para él el espacio donde es posible desplegar “el interés infinito por los genios que ha dado la humanidad

⁵¹ Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, *op. cit.*, p. 93.

⁵² Arendt, Hannah, “Salón berlinés”, EJ [1932], pp. 80-81.

⁵³ Arendt, Hannah, “Los judíos en el mundo de ayer”, *op. cit.*, p. 411.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 410.

[..], penetrar sus vidas, coleccionar cual reliquias sus legados más personales” y forjar así “una relación íntima (*intimacy*)”⁵⁵ con ellos. Esta forma de la colección es presumiblemente una de las “monstruosidades del gusto” a la que aludimos más arriba. Pues la “docta curiosidad” de Zweig, anota Arendt irónicamente, durante los años decisivos se vio “constante e insoportablemente *obstaculizada* por el ruido de las malas noticias, el espantoso estruendo de los bombardeos y las infinitas humillaciones de las autoridades”.⁵⁶ Es decir, se trata de una “curiosidad” incapaz de hacer del erudito y gozoso diálogo con el panteón de los genios, una fuente de comprensión del presente.

Para rematar, Arendt nota que esta identificación de la cultura con lo no judío, produjo a su vez un efecto de exclusión en relación a las producciones que no se asimilaron a los cánones europeos y preservaron motivos reconociblemente judíos. A tales producciones se les vetó el ingreso a la “cultura” y fueron recluidas a los límites estrechos del mero folclore. Ese es el caso de los escritores populares que escribieron en *yiddish* en Europa oriental. Arendt no se explica sobre el sentido de esta reclusión, pero es claro que concibe el folclore como un patrón de producción, apropiación y significación degradado, diríamos en términos no arendtianos “subalternizado” en relación al que habilita la “cultura” como conversación secular con el pasado.

2.c. El sionismo nacionalista

Hasta aquí, las dos líneas críticas que Arendt desarrolla en relación al asimilacionismo: la crítica al reformismo, y la crítica a la fascinación por la “alta cultura”. Para completar el cuadro, queda por reseñar el modo en que para la autora el sionismo nacionalista enfrenta, también deficientemente, la misma cuestión. Al igual que en relación al asimilacionismo, las reflexiones arendtianas sobre el sionismo en los años 40 reiteran muchas de las ideas de la década anterior: principalmente, la crítica a la concepción sustancialista del judaísmo y la correlativa historia del pueblo judío como vícti-

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 419.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 411. Bastardillas nuestras.

ma puramente pasiva de las fuerzas históricas. Pero la reflexión adquiere también nuevos visos. Por una parte, la autora alerta sobre las consecuencias de la radicalizada negación de los lazos culturales del judaísmo con las naciones europeas con las que cohabitó el continente. En su afán de destacar la singularidad judía, el sionismo tiende a negar estos lazos, que el trabajo de Arendt en la JRC, como hemos señalado, desmiente:

De entre todos los errores cometidos por el movimiento sionista a consecuencia de la fuerte influencia que el antisemitismo ha ejercido sobre él, sin duda el más funesto ha sido afirmar el carácter no europeo de los judíos. Los sionistas no sólo han atentado contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos, necesaria tanto para los débiles como para los fuertes; más allá de esto, y por más increíble que pueda resultar, han pretendido incluso cortar las únicas raíces históricas y culturales que los judíos han podido tener. [...] La versión oficial del sionismo separa al pueblo judío de su pasado europeo y lo presenta, por decirlo así, como flotando en el aire, mientras que Palestina aparece como un lugar en la Luna, el único lugar en el que este pueblo desarraigado podría desarrollar su singularidad.⁵⁷

De esta manera se aclara que la versión sionista-nacionalista de la historia judía, como el devenir de los padecimientos a manos y en tierra *extraños*, conlleva una noción purista y conservadora de la cultura. La cultura judía se presenta como una sustancia incontaminada que sólo encuentra cobijo al interior de unas fronteras territoriales fijas, que en la diáspora se ven permanentemente violentadas. Pero un pueblo con raíces culturales que no se hundan en los territorios en los que transita, que no se entrelazan con las de quienes allí se encuentran, es una ficción que, como un globo, eleva a quienes se aferran a ella por encima del flujo histórico y los deja “flotando en el aire”. En el caso del judaísmo, esta negación de lo europeo como parte de la identidad cultural propia, deja al pueblo judío desprovisto del acceso a los tesoros de la cultura europea en los que Arendt encuentra algunas claves para reconfigurar la existencia de los judíos en Europa y pelear por su libertad: los ideales re-

⁵⁷ Arendt, Hannah, “El sionismo: una retrospectiva”, *op. cit.*, pp. 460-461. Esta preocupación es uno de los temas de la conversación epistolar que la autora mantendrá con Kurt Blumenfeld a partir de los años 50. Cf. Arendt, Hannah y Blumenfeld Kurt, *Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld, Carteggio 1933-1963*, trad. S. Ragno y F. Consolaro, Verona, Ombre Corte, 2015, cartas 55, 56, 57 y 66.

volucionarios de libertad e igualdad entre los pueblos. En este sentido, Arendt significativamente sugiere que la alternativa política al sionismo nacionalista de los años 40 hubiera sido una alianza entre la causa judía y los movimientos revolucionarios y progresistas de Europa, que se reconocen herederos de los idearios de la Revolución francesa.⁵⁸

Este rechazo de la hibridez derivada de la cohabitación de un mundo común, en el orden del espacio, produce a su vez una interdicción en el orden del tiempo. Se aclara así el modo en que Arendt entiende un rasgo de la cultura judía que el sionismo-nacionalista profundiza. Se trata de un rasgo que distintos pensadores, con mayor o menor elogio han reconocido: su condición atemporal, esto es, la singular tendencia judía a situarse *por fuera* del tiempo. Si la diáspora, como cohabitación y consecuente hibridez cultural, es interpretada en términos de amenaza y violencia, su milenaria historia concreta se ve anulada, y lo que define la real “cultura” judía, esto es, su singular vínculo juzgante con el pasado, es entonces un *salto en el tiempo*. Este salto suprime la densidad del devenir histórico que media entre el presente y el origen bíblico de la condición diaspórica, y devuelve a los judíos al “corazón del tiempo”: los hitos sobre los que testimonian las escrituras. A notable distancia del rescate que harán autores como Rosenzweig y Benjamin de la a-temporalidad mesiánica del judaísmo, Arendt señala que esta a-temporalidad, en la medida en que es una negación de la historia concreta en cuyo reflejo el pueblo real podría reconocerse, expone a los judíos a una distorsión “fabulesca”⁵⁹ de su propio pasado.⁶⁰ El resultado para la

⁵⁸ Cf. Arendt, Hannah, “El sionismo: una retrospectiva”, *op. cit.*, pp. 457-458.

⁵⁹ Tomamos el término de un intercambio con Blumenfeld de fines de los años 50. Nos permitimos este salto fuera del *corpus*, por la claridad con la que allí se formula una crítica al sionismo israelí, que es sustancialmente la misma que la aquí referida: “la mentira, en Israel, consiste en negar este pasado [el pasado de los judíos en Europa], del que se duda si verdaderamente existió y al cual se prefiere sustituir por un origen fabulesco: Biblia y Antiguo Testamento. Así es como la gente sueña con haber escapado de la realidad de la historia y como cesa de comprender la propia realidad”, *Carteggio*, *op. cit.*, pp. 180-181, carta 65.

⁶⁰ En relación a la “atemporalidad mesiánica”, debe advertirse su doble sentido: es la atemporalidad propia de un pasado que siempre es actualizable, por un lado, y la atemporalidad de un presente que se encuentra suspendido por la esperanza de esa actualización y puede ser quebrado por ella, por otro. Sobre este tópico, cf. Forster, Ricardo, “El último movimiento mesiánico”, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 480 y ss.; Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 164-168, 178-189. Tanto Forster como Mate destacan, a diferencia de Arendt, la potencialidad

autora es que entre los judíos prima un “sentimiento de trascendencia histórica”,⁶¹ que a su vez los deja anclados al pasado bíblico como su eterno presente. Con ironía, Arendt afirma:

La mayoría del pueblo judío piensa que los acontecimientos de los últimos años tienen más que ver con la destrucción del Templo del año 71 d. C. y con los anhelos mesiánicos de los dos mil años de diáspora, que con la decisión de las Naciones Unidas de 1947, la Declaración Balfour de 1917 o incluso con los cincuenta años de estancia como pioneros en Palestina.⁶²

3. Hacia una idea política de cultura

Ahora bien, la reconstrucción de las críticas al asimilacionismo y al sionismo nacionalista permite comprender mejor el aspecto positivo de las sugerencias arendtianas en estos años en relación a la cultura. Pues es en polémica contra ambas perspectivas que la autora perfila su propia posición. Frente a los desatinos tanto del asimilacionismo como del sionismo nacionalista, en sus distintas derivas, el proyecto arendtiano de “creación de una atmósfera cultural judía” es un llamado a recuperar del pasado judío sus “enseñanzas”,⁶³ sin que esto signifique renunciar a la complejidad, el goce, la erudición o los relatos de las escrituras sagradas. En “Moisés o Washington”, breve texto de 1942, Arendt utiliza la palabra “enseñanza”, término clásico de la tradición de la *historia magistra vitae*, sin ironía y sin desestimar los desafíos que supone bajo un horizonte secular:

En tanto que la historia de la Pascua no enseñe la diferencia entre libertad y esclavitud, en tanto que la leyenda de Moisés no traiga a la imaginación la eterna rebelión del corazón y de la mente contra la esclavitud, el “más antiguo documento de la historia humana” [la Torá] permanecerá muerto y mudo, y para nadie más que para el mismo pueblo que lo escribió [...].

filosófica de la idea del mesianismo para una comprensión política y secular de la historia. Sobre la distancia entre Rosenzweig y Arendt en relación a este punto, cf. Gordon, Peter E., “The concept of the apolitical: German Jewish thought and Weimar political theology”, *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, nº 3, 2007, pp. 855-878.

⁶¹ Arendt, Hannah, “¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?”, EJ [1950], p. 529.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Arendt, Hannah, “Las enseñanzas de la historia”, EJ [1946], p. 406.

Nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podremos hundirnos mientras nos rehusamos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces –desde ese momento en adelante– la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad.⁶⁴

La transformación del pasado de una “carga” en un “arma” es quizás una metáfora sorprendente para los/as lectores/as de la obra madura de Arendt. Pero el cariz pragmático del pasaje se matiza a la luz de los demás textos vinculados a la temática de estos años. Por empezar, este contexto ilumina la alusión a la inclusión de los contenidos bíblicos, que no debe interpretarse en sentido excluyente. El acento programático en la noción de *atmósfera* cultural denota la necesidad de no hacer foco en la naturaleza de los contenidos culturales *per se* a ser reinventados, recogidos y producidos. Arendt es explícita en cuanto a la amplitud del espectro de contenidos admisibles. No sólo debería recuperarse la tradición religiosa y metafísica judía, siempre que se las libere “de las manos de los teólogos y eruditos”.⁶⁵ También deben rescatarse los artistas populares seculares de Europa central de su confinamiento al mero folclore, y convocar las obras de los grandes intelectuales y artistas judíos que lograron su consagración a costa de la negación del judaísmo. Esta enumeración no es exhaustiva, y se dirige menos a delimitar que a expandir los alcances de la “atmósfera” a crear. Entonces, debemos entender que el concepto de “*atmósfera* cultural judía” deja caer el énfasis no en los contenidos –que deberían ser en ese caso judíos para calificar como judía la atmósfera–, sino en el *espacio* en el que los contenidos aparecen, se intercambian, se recrean, producen efectos y se introducen en y dan sentido a la vida de un colectivo. En otras palabras, si la atmósfera no se define por la especificidad judía de aquello que en su seno tiene lugar, debe definirse por su calidad de espacio de conversación, en el que una “audiencia judía”,⁶⁶ pero no sólo judía, pueda participar. La “audiencia” se conforma a partir de un ejercicio de recepción de experiencias, historias y creaciones que descubre su valor en la medida en que es capaz de develar en ellas sentidos más allá del estrecho círculo de una identidad nacional. La atmósfera cultural que la autora imagina es, entonces, tal como lo

⁶⁴ Arendt, Hannah, “Moisés o Washington”, *op. cit.*, p. 226.

⁶⁵ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 392.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 391.

sugiere la raíz secular, antiesencialista y antipurista de su noción de cultura, por definición “hospitalaria”.⁶⁷ Y por ello, debe hacer justicia al hecho de que “el valor cultural de cada autor o artista empieza realmente a hacerse sentir cuando trasciende los límites de su propia nacionalidad, cuando deja de ser significativo sólo para sus compatriotas judíos, franceses o ingleses”.⁶⁸

Tal hospitalidad implica también una definición no genealógica de la pertenencia y, por tanto, rechaza la pretensión de fundar en la ascendencia la legitimidad o ilegitimidad de determinada voz en una atmósfera cultural dada. En un intercambio con Jaspers, Arendt apoya esta sugerencia: “Lo que me gustaría ver y no es posible alcanzar hoy sería un cambio tal en las circunstancias que cualquiera pueda sentirse libre de elegir dónde quiere ejercer sus derechos políticos y sus responsabilidades y en qué tradición cultural se siente más a gusto”.⁶⁹

Así, la atmósfera cultural judía tomaría la forma de una “amalgama de antiguas tradiciones con nuevos impulsos y sensibilidades”⁷⁰ provenientes tanto del judaísmo asimilado y secularizado, como de la tradición religiosa reconsiderada con ojos seculares, y de otras esferas culturales, sin tener que “limitarse a tratar de las costumbres populares o de la religión para continuar siendo judíos”.⁷¹ La Universidad Hebrea de Jerusalén, con su aspiración cultural al “universalismo en la particular tierra judía”,⁷² es para Arendt una referencia central de este proyecto. Arendt retoma de este modo la tradición del “sionismo cultural” representada por Ajad Ha’am, quien “veía en Palestina el centro cultural judío que inspiraría el desarrollo espiritual de todos los judíos de otros países, pero no precisaría de homogeneidad étnica y soberanía nacional”.⁷³ Ahora bien, se trata de un universalismo no abstracto; descansa en la expectativa de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 390.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁹ *Briefwechsel, op. cit.* [30/06/47], p. 127.

⁷⁰ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 392.

⁷¹ *Ibid.*, p. 393.

⁷² Arendt, Hannah, “¿Paz o armisticio...?”, *op. cit.*, p. 543.

⁷³ *Ibid.*, p. 544.

que los logros culturales judíos, enraizados en un horizonte histórico-cultural particular, puedan ser un aporte para los demás pueblos del mundo.⁷⁴

Gracias a esta atmósfera, la cultura dejaría de ser, como lo fue para los *gebildeten Juden*, una forma pasiva de “soportar la realidad”⁷⁵ para convertirse, en cambio, en una disposición activa a la comprensión. Por otro lado, evitaría la tendencia típicamente sionista-nacionalista a la afirmación conservadora y esencializante de la judeidad. De este modo, Arendt reivindica la hibridez, y la disolución de fronteras estancas entre culturas, pero no desde el horizonte del desvanecimiento de los arraigos y las determinaciones históricas. Al contrario, la creación de una atmósfera cultural judía es la construcción de un espacio mundano concreto desde el cual la perspectiva histórica puede proyectarse, tanto hacia el pasado, como hacia el futuro, como así también a través y más allá de los límites de las idiosincrasias nacionales.

Por último, cabe señalar que el desafío que representa este llamado de Arendt a su propio pueblo, implica una tarea que es necesario resolver colectivamente y en atención a un proyecto político de mayor alcance. Es decir, como resulta evidente a esta altura del análisis, no se agota en un ejercicio individual de relectura de la tradición, aun cuando tales ejercicios sean importantes contribuciones. Como insistía ya en “Contra los círculos privados”, lo que está en juego es la creación de un espacio *colectivo* de conversación. En este sentido, la idea arendtiana de recuperar una “tradición oculta”, si bien debe entenderse en el marco de este proyecto, encuentra aquí también sus límites, reconocidos por la propia autora. La “tradición oculta” que la autora recupera en el judaísmo enseña, contra Zweig, cómo es posible como judío renunciar a la indigna pretensión de “estar en paz con un mundo” que reclama la propia extinción.⁷⁶ Enseña cómo pensar y comprender el mundo desde el margen, asumiendo la identidad del judío paria en un acto de rebelión. Sin embargo, no es un detalle menor que la autora cierre

⁷⁴ Entre los logros que podrían convertirse en aportes de este tipo, Arendt cuenta los *kibutzim*, que representan un modelo de organización social basado en la igualdad y justicia social. Cf. *ibíd.*, p. 545.

⁷⁵ Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁶ Cf. Arendt, Hannah, “La tradición oculta”, EJ [1944].

su balance de esa tradición con palabras afines a aquellas con las que concluye su ensayo sobre Zweig. La autora advierte allí algo que cree que es importante también señalar en relación a lo que hoy representan para nosotros Chaplin, Heine, Kafka y los grandes judíos parias. Señala que “no hay escapatoria individual alguna”,⁷⁷ sea a través de la fama internacional, como pretendió Zweig, sea, como en el caso de los parias, a través del amor a la naturaleza (Heine), la buena voluntad (Kafka) o la risa humanista (Chaplin). En todos los casos, las salidas individuales deben dejar paso a salidas colectivas, lo cual implica a los pueblos entre sí: “Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano [...]. Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a construir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común”.⁷⁸

Con esta clave pueden leerse, por otro lado, algunas apreciaciones que encontramos en los textos de estos años sobre la idea de “patria”.⁷⁹ Arendt no creía que el único hogar posible para los judíos se encontrase en Palestina, y por ello la atmósfera cultural judía alcanza también a la diáspora. En este sentido, es significativo que ella considera que uno de los logros más importantes en el esfuerzo de creación de esta atmósfera, la Universidad Hebrea, no es de hecho “la universidad *de Palestina*”, sino “la universidad *del pueblo judío*”.⁸⁰ Sin embargo, consideraba que si era legítimo el establecimiento de una “patria judía” en tanto hogar para los judíos en Palestina, no debía identificarse con (sino que, más bien, debía pensarse en oposición a⁸¹) un Estado-Nación judío que dejara a poblaciones no judías, especialmente los árabes, en posición de minoridad. A distancia de la idea sionista de que el hogar

⁷⁷ Arendt, Hannah, “Los judíos en el mundo de ayer”, *op. cit.*, p. 420.

⁷⁸ Arendt, Hannah, “La tradición oculta”, *op. cit.*, p. 388. Cf. con las palabras finales de *ibídem*.

⁷⁹ En *Los Orígenes del Totalitarismo* se explicita que la idea de “patria” tiene para Arendt un claro anclaje en la república francesa, la *patrie par excellence*, cuya característica es estar basada “sobre la igualdad esencial de los hombres”. Cf. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, vol. I, pp. 337-338.

⁸⁰ Arendt, Hannah, “¿Paz o armisticio...?”, *op. cit.*, p. 543. Bastardillas nuestras.

⁸¹ Dado que el proyecto de Estado-Nación judío pone en peligro precisamente aquello que espera de una “patria judía”, la autora entiende ambos proyectos como excluyentes. Cf. *Ibídem*, y “Salvar la patria”, *op. cit.*, pp. 492 y ss.

judío debía funcionar como una suerte de refugio, una muralla de defensa del pueblo judío en relación a los gentiles, Arendt desconfía de las virtudes defensivas que la posesión exclusiva de un territorio pudiera acarrear por sí misma. En cambio, basa su apuesta por una patria judía en Palestina –en un espacio compartido territorial y políticamente con otros– en las distintas potencialidades que la organización política sobre un territorio determinado conlleva para la vida libre de todo pueblo: (a) el desarrollo de experimentos económico-sociales; (b) la posibilidad, (aunque no exclusiva), de obtener una representación política autónoma entre las naciones;⁸² y (c) finalmente, y lo que más importa aquí: la posibilidad de florecimiento de una atmósfera cultural –aun cuando, de nuevo, Palestina no agotara esa posibilidad–. En efecto, si la patria judía en Palestina era para Arendt parte importante del proyecto de construir entre los judíos una comunidad política con sentido histórico, uno de sus núcleos debía consistir en la creación y preservación de un espacio de cultura en donde el diálogo con los legados y sentidos de su historia, pudiera ser continuado.

En las páginas que anteceden, exploramos la interrogación arendtiana por los marcos posibles en los que los judíos europeos, en tanto actores políticos, podrían reformular su vínculo con la historia. Una concepción filosófico-crítica de la cultura es la respuesta de Arendt, aunque algo tentativa, a esta inquietud. A través de la reconstrucción de su polémica con distintas voces, perfilamos una idea arendtiana de cultura abierta y no esencialista que haría posible una relación juzgante y no autoritativa con el pasado. Sostuvimos que la importancia de una “atmósfera cultural” para Arendt radica en su calidad de espacio mundano particular, a partir del cual sería posible para los miembros de una comunidad política su inserción como agentes en el tiempo histórico. Aquí la cultura no se identifica con el espacio político, pero lo alimenta; es un espacio que rodea de algún modo a lo político y sostiene a los actores en su aparición en él.

⁸² Arendt sugiere que el pueblo judío en la diáspora podría obtener representación política frente a organismos internacionales y demás estados, tanto en lo referente a un ejército judío, como a otros asuntos, como los derechos culturales. Cf. Sznajder, Natan, *La memoria judía*, *op. cit.*

La pregunta por el vínculo entre política y cultura no ha perdido su actualidad y, creemos, las respuestas que Arendt ensayó al respecto, tampoco. Es posible encontrar en estas notas algunas pistas para pensar la vieja y siempre recurrente tensión entre los “particularismos” culturales y una política democrática de aspiración universal. Frente a los fundamentalismos religiosos y los nacionalismos conservadores, que cada vez con más fuerza asedian el espacio público, las reflexiones de Arendt permiten poner en suspenso también el gesto liberal que rápidamente busca afirmar con nitidez las fronteras entre aquello que nos constituye como ciudadanos y aquello que nos identifica. Ante las perspectivas liberales que tienden a pensar las singularidades culturales como un bien de la vida privada de los individuos, la propuesta de Arendt revela relaciones complejas y bidireccionales, que no se dejan domesticar con dicotomías sencillas. La cuestión cultural debe poder ser pensada políticamente: contra los nacionalismos y otros esencialismos identitarios, pero *también* contra el peligro de una despolitización o privatización del espacio de creación y agenciamiento que solo puede darnos una “atmósfera cultural” lo suficientemente hospitalaria para hacer posible el encuentro con otros y otras. Arendt vio con total claridad el peligro de identificar el cuerpo político con una identidad cultural monolítica, pero también previó el peligro de una sociedad donde la cultura se disuelve en consumos culturales sin conexión, y los individuos desarraigados quedan así flotando en el aire.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. S. Catalá y F. J. Lorente, Buenos Aires, Aguilar, 2010, 2 vols.

---, *Escritos judíos*, trad. M. Candel, R. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas, Madrid, Paidós, 2009 [EJ]. En esta obra se consultaron los siguiente escritos: “Contra los círculos privados” [1933], pp. 94-96; “La cuestión judía” [1937 o 1938], pp. 118-121; “Antisemitismo” [1938-1939], pp. 122-195; “El regreso de los judíos rusos” [1942], pp. 251-255; “El sionismo: una retrospectiva” [1946], pp. 435-470; “El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?” [1946], pp. 470-483; “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo” [1948], pp. 484-499; “Nosotros, los refugiados” [1943], pp. 353-365; “Una revisión de la historia judía” [1948], pp. 394-403; “La cuestión de las minorías” [1940], pp. 199-207; “La creación de una atmósfera cultural” [1947], pp. 79-96; “Moisés o Washington” [1942], pp. 225-226; “Los judíos en el mundo de ayer” [1943], pp. 409-420; “¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?” [1950], pp. 523-553; “Las enseñanzas de la historia” [1946], pp. 404-408; “La tradición oculta” [1944], pp. 366-398.

----, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. D. Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

---- y Blumenfeld, Kurt, *Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld, Carteggio 1933-1963*, trad. S. Ragno y F. Consolaro, Verona, Ombre Corte, 2015.

---- y Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, München / Zürich, Piper, 1993.

---- y Maier, Josef, “Jungjüdische Gruppe lädt zu ihrem ersten Treffen”, *Aufbau*, vol. 8, nº 9, 27/02/1942.

---- y Scholem, Gershom, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. D. Anthony, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2017.

Baron, Salo W., “Introductory Statement of the Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, nº 1, 1946, pp. 5-9.

---, “Foreword of the Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, nº 3, 1946, pp. 5-8.

- , *A Social and Religious History of the Jews*, Filadelfia / Londres / Nueva York, Columbia University Press / The Jewish Publication Society of America, 1952.
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, Mit Press, 1996.
- Chipman Jonathan y Derovan David, “Ba’alei teshuvah”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 3, pp. 6-7.
- Forster, Ricardo, “El último movimiento mesiánico”, en *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 337-510.
- Gallas, Elisabeth, “Locating the Jewish Future: The Restoration of Looted Cultural Property in Early Postwar Europe”, *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, pp. 25-47.
- Gordon, Peter E., “The concept of the apolitical: German Jewish thought and Weimar political theology”, *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, nº 3, 2007, pp. 855-878.
- Kaplan, Dana E., “Reform Judaism”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol.17, pp. 165-183.
- Knott, Marie Luise, “Why Have We Been Spared?”, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2017, pp. vii-xxvi.
- Kohn, Jerome y Feldman Ron H., “Una observación sobre el texto”, en Arendt, Hanna, *Escritos judíos*, trad. M. Candel, R. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas, Madrid, Paidós, 2009, pp. 35-37.
- Leibovici, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, trad. E. Cohen y S. Rabinovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Rubin, Gil, “Salo Baron and Hannah Arendt - An Intellectual Friendship”, *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, pp. 73-88.
- , “From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism”, *Contemporary European History*, vol. 24, nº 3, 2015, pp. 393-414.
- Schidorsky, Dov, “Hannah Arendt’s Dedication to Salvaging Jewish Culture”, *The Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 59, nº 1, 2014, pp. 181-195.
- Sznaider, Natan, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, Nueva York, 1961.

Traverso, Enzo, *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*, Buenos Aires, FCE, 2014.