

¿Puede lo *personal* ser *político*?

Claudia Bacci

Un escrito arendtiano sobre la cuestión judía, publicado en Argentina

En su tercer número de fines de 1942, dedicado a la cuestión de la posible formación de un ejército judío, la revista *Porvenir. Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens*, publicada en Argentina, dio a conocer el artículo «Un medio hacia la reconciliación de los pueblos» de Hannah Arendt. Surgida por iniciativa del Grupo Riegner (formado por jóvenes alemanes-judíos,¹ recién emigrados a Buenos Aires), la revista publicó 18 números bilingües alemán/castellano entre 1942-1945. Dirigida por Hardi Swarsensky y el rabino Günter Friedländer, brindaba noticias referidas al desarrollo de la Segunda Guerra en Europa y promocionaba sus actividades de ayuda para el asentamiento de inmigrantes alemanes-judíos en Buenos Aires.²

1. Sobre las denominaciones referidas a la identidad –entendida en términos generales de pertenencia grupal– de estos y otros sectores políticos y/o sociales, tomo el uso de la idea de *identidades-con-guión* (*hyphenated-Jews*) de Raanan Rein y Jeffrey Lesser, quienes señalan así el carácter múltiple, fragmentario y fluido de las identidades, si bien refiriéndose a la cuestión de las nacionalidades y/o etnias y sus interrelaciones. («Challenging Particularity: Jews as a Lens for Ethnicity in Latin America», *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 1, September 2006, N° 2, pp. 249-263).

2. El Grupo Riegner fue fundado en Alemania en 1935 por Friedländer y Kurt Julio Riegner, dirigentes de la agrupación de jóvenes alemanes-judíos *Bund Deutsch-jüdischer Jugend* de Berlín conocido también como *Ring*. Ésta era una organización no sionista, respaldada por la *Centralverein deutscher Staatsbürger juedischen Glaubens/CV*, que estableció una red de migración hacia Buenos Aires, gestionando la llegada de aproximadamente 100 personas entre 1938-1939. Hasta 1942, Riegner era el principal referente del Grupo en Buenos Aires, participando además de otras instituciones, como la *Jüdische Kulturgemeinschaft*/Asociación Cultural Israelita de Buenos Aires. Cf. Pierre Pachet, «Présentation», en Hannah Arendt, *Penser l'événement*, C. Habib (dir.), Belin, Paris, 1989, pp. 109-114;

Porvenir publica el artículo sin referencias acerca de su procedencia editorial o acerca de la autora. Gracias a la actual edición americana de este escrito aparecida en *The Jewish Writings*,³ sabemos que es una versión original para la revista, diferente del resto de sus artículos publicados desde 1942 en *Aufbau*.⁴ Si bien no existen datos ciertos sobre la ruta recorrida por este escrito en su viaje desde Nueva York a Buenos Aires, se sabe que Arendt mantenía una correspondencia fluida con el escritor Chanan Klenbort quien, desde su llegada a Montevideo en 1942, la informaba acerca de las condiciones de vida en Sudamérica.⁵ Por otra parte, el carácter internacionalista de *Aufbau*, común entre los periódicos político/culturales y de asociaciones de inmigrantes y exiliados de la época, habilitaba intercambios fluidos de materiales hasta bien entrada la década de 1960.⁶

La cuestión judía como eje de lectura de la obra arendtiana ha sido un tópico recurrente entre los estudiosos de su obra, si atendemos a la proliferación de edi-

Alfredo J. Schwarcz, *Y a pesar de todo... Los judíos de habla alemana en la Argentina*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1991; Kurt Julio Riegner, «Un proyecto migratorio judío-alemán: cincuenta años después. El Grupo Riegner en la Argentina (1938/88)», Buenos Aires, abril de 1988 (mimeo disponible en la Biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano); Kerstin E. Schirp, «Presse als Brücke zwischen Heimat und Exil. Das *Seminarario Israelita* in Buenos Aires», *Text+Kritik: "Exilforschung. Jüdische Emigration: zwischen Assimilation und Verfolgung, Akulturation und jüdischer Identität"*, Claus-Dieter Krohn (Hrsg.), Band 19, 2001, pp. 168-186.

3. Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.), Schocken, New York, 2007. Cf. p. xxxviii; y, para el artículo en cuestión: pp. 258-263.

4. Hannah Arendt (Linden/Hannover, 1906-Nueva York, 1975) residió en Alemania hasta el ascenso del nazismo en 1933, emigrando primero a Francia y luego a Nueva York (1941), donde se radicó de forma definitiva y produjo la mayor parte de su obra teórico-política. *Aufbau* fue fundado en 1924 como boletín del Club Judío Alemán de Nueva York, se convirtió en 1937 en un semanario editado en alemán dirigido por Manfred George, con una amplia difusión en los círculos de refugiados alemanes-judíos de todo el mundo. Arendt fue contratada como columnista regular en noviembre de 1941. Su columna quincenal *This means you!* se publicó hasta noviembre de 1942, cuando a raíz de su artículo «Die Krise des Zionismus» fue reemplazada por otra titulada *Zionistische Tribune*. Arendt continuó colaborando en *Aufbau* hasta 1945, aunque ya no como columnista. Sobre sus artículos en *Aufbau*, cf. Jerome Kohn, «Preface: A Jewish Life, 1906-1975», en Hannah Arendt, *The Jewish...*, op. cit., pp. xxii-xxiv; y Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, for love of the world*, New York, Yale University Press, 1982. pp. 169-181. Los artículos tomados de *Aufbau* pueden ser consultados en <http://deposit.ddb.de/online/exil/exil.htm> (31/10/2008).

5. Marie Luise Knott, «Nachwort zur Neuauflage», en Hannah Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*, Rotbuch, Berlin, 1999, pp. 188-189; Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, Lotte Kohler y Hans Saner (eds.), Harcourt Brace & Co., U. S., Cartas N° 32-33 (ambas de diciembre de 1945), 1992, pp. 25-28; Hannah Arendt-Heinrich Blücher, *Correspondance (1936-1968)*, Lotte Köhler (ed.), Calmann-Lévy, Paris, Carta del 29/09/1939 (Nota 2), 1999, p. 90; Elisabeth Young-Bruehl, *idem*, p. 172.

6. Sobre la relación existente entre las publicaciones de residentes y exiliados en América Latina y Estados Unidos, cf. Kerstin E. Schirp, «Presse als Brücke...», op. cit., pp. 168-186; Heloisa Pontes, «Cidades e intelectuais: os "nova-iorguinos" da *Partisan Review* e os "paulistas" de *Clima* entre 1930 e 1950», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, outubro de 2003, N° 53, pp. 33-52.

ciones y recopilaciones referidas a la misma.⁷ Resulta indudable que las experiencias de su vida como mujer judía dedicada a «pensar en lo que hacemos», la interpelaron de modo tal, que es difícil obliterar la importancia de las mismas en su obra. Revisar sus escritos a la luz de dicha cuestión nos permite recuperar ciertamente la importancia de esa tradición para el pensamiento occidental contemporáneo. Sin embargo, creo que este sesgo de algunas lecturas recientes obtura en parte el modo perturbador en que ella la abordaba.

Recientemente Judith Butler ha destacado que estos escritos parecen anticipar algunas de las paradojas del debate en la teoría política contemporánea, particularmente en relación con el estatuto político de las minorías y su articulación con el Estado-nación y la ciudadanía. La paradoja que surge de la lectura arendtiana es enunciada por Butler en los siguientes términos: «Si el Estado-nación asegura los derechos de los ciudadanos, entonces ciertamente es una necesidad; pero si el Estado-nación descansa en el nacionalismo y produce de modo invariable cantidades masivas de apátridas, debe ser claramente rechazado. Si el Estado-nación es rechazado, entonces ¿cuál sería la alternativa (si es que hay alguna)?».⁸

Por otra parte, y como ha apuntado agudamente Gabriel Piterberg,⁹ sostener que Arendt produjo unos *escritos judíos* implica violentar su obra de un modo particular, adjudicándole a su pensamiento una identificación que ella misma rehusaba representar. Sus escritos sobre la cuestión judía recortan un perfil histórico-político de la misma que, no obstante ello, sólo puede ser leído en clave de un judaísmo o pro-sionismo supuestos si se desconocen las «razones prácticas y políticas» que, como apunta Elisabeth Young-Bruehl, constituían el eje de la apuesta política arendtiana de esos años.¹⁰ Algo similar puede decirse acerca de sus análisis históricos del proceso de emancipación/asimilación de los judíos en Europa occidental, tema que desarrolla particularmente en su tratamiento de las figuras divergentes del *parvenu* y del *paria consciente* y sus relaciones con la cultura

7. Entre los más relevantes véase: Steve Ascheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001; Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge/Mass., 1996; Fina Birulés, «Introducción: Hannah Arendt y la condición judía», en Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires, 2005; Anne Kupiec, Martine Leibovici, Geraldine Muhlmán et Étienne Tassin (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*, sens&tonka, Paris, 2007; Martine Leibovici, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, UNAM, México, 2005; Ron Feldman, «The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975)», en Hannah Arendt, *The Jewish...*, op. cit., pp. xli-lxxvi.

8. Judith Butler, «I merely belong to them», *London Review of Books*, vol. 29, 10th May 2007. Acceso: http://www.lrb.co.uk/v29/n09/butl02_.html (15/10/2007).

9. Gabriel Piterberg, «La hija rebelde de Sión. Hannah Arendt sobre Palestina y la política judía», *New Left Review*, edición en español, enero/febrero de 2008, N° 48, pp. 36-53.

10. Elisabeth Young-Bruehl, op. cit., pp. 105 y 139.

occidental,¹¹ donde deja claro que la secularización occidental implicó la transformación del *judaísmo*, entendido como un sistema de creencias o tradición que puede ser aceptado o rechazado, en la *judeidad*, que indicaría un dato existencial ineluctable y transforma lo que era considerado como una identidad común a otros en un *rasgo psicológico* individual.¹² Es conocida su negativa a representar en cualquier sentido el caso excepcional, dado el carácter apolítico de excepciones y exotismos, así como sus respuestas desconcertantes a las recurrentes preguntas acerca de sus posicionamientos ideológicos.¹³ A estas inquisiciones respondería siempre negándose a definir por su boca aquello que sus propios escritos ponían en cuestión: la esencialización o la naturalización de la pertenencia a alguna identidad, la adscripción a una ideología, la relación con algún Estado.¹⁴

Ya en su tesis sobre el concepto de amor en la obra de Agustín de Hipona (1929) aparece el tema de la relación entre una naturaleza humana supuesta y su posible mundanidad, pero donde desarrolla este tópico con mayor profundidad es en *La Condición Humana* (1958).¹⁵ Según Arendt no sería posible hablar de una natu-

11. Cf. Hannah Arendt, *Una revisión...*, *op. cit.*, pp. 1-59; *Idem*, *La tradición oculta*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 49-127. Sobre la importancia de la cuestión del estatuto de refugiado para la comprensión de la relación entre los espacios público y privado en la obra de Arendt, véase Fina Birulés, «Introducción...», *op. cit.*; Ron Feldman, «The Jew as Pariah...», *op. cit.*; Hannah Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna» (Entrevista con Günter Gaus), *Revista de Occidente*, 1999, N° 221, pp. 83-110; Helgardt Mahrdt, «Le milieu de l'exil (1933-1940)», en *Hannah Arendt. Crise de l'État-nation...*, *op. cit.*, pp. 37-48.

12. Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 141. Ron Feldman desarrolla la importancia de atender a esta distinción para comprender su particular imbricación en la obra arendtiana posterior: «La transformación del judaísmo en judeidad en un mundo crecientemente secular significa que, como Kafka, [Arendt] había perdido la herencia judaica de sus ancestros sin ganar un espacio firmemente enraizado en la política europea» (*op. cit.*, p. xliv). La traducción me pertenece. Richard Bernstein (*Hannah Arendt and the Jewish...*, *op. cit.*, pp. 184-188) y Martine Leibovici llaman también la atención sobre dicha distinción (*Hannah Arendt y la tradición judía...*, *op. cit.*, pp. 7-9).

13. Cf. Hannah Arendt, «¿Qué queda?...», *op. cit.*; *idem*, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 167; *idem*, «Intercambio epistolar entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*», *Raíces*, 1998, N° 36, pp. 13-21; Hannah Arendt-Karl Jaspers, *op. cit.*, Cartas 54-61 (marzo a septiembre de 1947), pp. 75-99.

14. Cf. Ursula Ludz, «“My Trouble was that I had never wished to belong”. Mit einer Selbst-Reflexion dankt Hannah Arendt für den Sonning Preis», *Text+Kritik: Hannah Arendt*, Heft 166/167, september 2005, pp. 13-17; Jost Hermand, «“Finding myself in history”. Hannah Arendts Amerika-Erfahrung», *idem*, pp. 21-27.

15. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, J. V. Scott and J. C. Stark (eds.), The University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 98-112; *idem*, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 23-25 y 199-222. En este último desarrolla su fenomenología de la acción reelaborando conceptualmente sus condiciones básicas, a los cuales definirá como pluralidad, imprevisibilidad y natalidad, y cuya modalidad de aparición es la búsqueda de la libertad. Cf. Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Payot & Rivages, París, 1999, pp. 259-326 y 386-399.

raleza humana puesto que es imposible objetivarnos a nosotros mismos para acceder a algo que sería del orden de lo esencial (*qué*), como si pudiésemos «saltar de nuestra propia sombra». Si alguna naturaleza humana pudiese alguna vez ser establecida en esos términos estaríamos entonces ante el escenario, no ya de la comprensión de las condiciones de la vida de los hombres en un mundo o del reconocimiento de las acciones públicas de alguien (*quién*), sino apenas ante la observación y la explicación del comportamiento del hombre como si se tratase de un ejército de hormigas.¹⁶

En sus consideraciones sobre la cuestión judía estos temas aparecen de manera oblicua, soslayados por su carácter de urgente intervención pública y llamado a la acción. Hasta la primera Posguerra, la cuestión judía refería a la situación de un pueblo diaspórico, no nacional pero intereuropeo, a la cual desde la Ilustración occidental se había propuesto la emancipación jurídico-política vía la extensión de su anteriormente privilegiada relación con los Estados absolutistas, o bien la segregación –y en ocasiones autoexclusión– social, cultural y/o política, como en el caso de las comunidades centroeuropeas. Tanto el reconocimiento a la ejemplar particularidad y exotismo que representaban ciertos sujetos en la sociedad burguesa, como el deseo de asimilación del arribista social o *parvenu*, hundían sus raíces en los humanismos del siglo XVIII. Éstos, con sus tendencias neutralizadoras de los conflictos sociales, reforzaban la universalidad/unidad de lo humano mostrando como también los diferentes podían convertirse en *humanos ejemplares*. De acuerdo a la estructura triádica de los Estados-nación en formación desde el s. XVIII (pueblo/territorio/soberanía), *integración* significaba borrar del espacio público/político las marcas de lo particular para converger en el universal del ciudadano político nacional, así como segregar al espacio privado las diferencias, más allá de cómo fueran éstas definidas (religiosas, culturales, raciales, tradiciones, etc.). Los derechos de las minorías, al igual que los de refugiados y apátridas, eran asegurados por los diversos Tratados internacionales de minorías y por la Declaración de Derechos del Hombre, cuya aplicación quedaba en manos de Estados-nación seculares. Adherir a la naturalidad de la identidad nacional suponía adscribir ingenuamente al estatuto político-jurídico de

16. Cf. Hannah Arendt, «Sobre la violencia», en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 159-166. En este sentido, el carácter *masivo* y uniforme de las sociedades modernas no reside tanto en la cantidad (de hombres y cosas), sino centralmente en el hecho de que, debido al predominio del «crecimiento no natural de lo natural» –que es lo social–, las actividades de la fabricación y el consumo incesantes transforman el espacio público instalando la superfluidad como medida de todo; es decir, lo que define a las sociedades de masas es la generalización del modo de efectuación propio del *animal laborans* (y ni siquiera del *homo faber*) destituyendo lo político del espacio público. Cf. *idem*, *La condición...*, *op. cit.*, pp. 48-59 y 97-142. Volveré luego sobre este tópico.

la soberanía estatal que protege o abandona a sus ciudadanos desnacionalizándolos según *razones de Estado*.

Arendt analizó esta posición paradójica de la emancipación político-jurídica de los judíos en su biografía política de la *salonnière* Rahel Varnhagen (1771-1833), donde adelantaba las perplejidades que significaba la solución humanista para la problemática integración judía en la sociedad alemana del siglo XVIII, y que trata con puntilliosidad en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951). La cuestión judía llegó a ser un problema sólo cuando la emancipación política de los judíos se hizo posible. Transformando a los judíos-alemanes en alemanes-judíos, la emancipación política desplazaba del espacio público el carácter particular de esa identidad (pueblo judío), restringiéndola al espacio privado y al modo de las expresiones extravagantes y políticamente irrelevantes. La homogeneización del espacio público y la reclusión de las identidades en el espacio privado es el precio a pagar por la emancipación. Para los judíos-alemanes esto significaba asimilarse, es decir, ser plenamente alemanes al costo de dejar de ser públicamente judíos. Tal es el modo en que la integración político/jurídica (eventualmente económica) en los Estados-naciones europeos modernos exigió, según Arendt, el precio de la no integración social.¹⁷

En efecto, como afirma Butler, estos textos arendtianos tensan constantemente la cuerda de la relación entre el estatuto de ciudadanía y la nacionalidad, es decir, entre el lado político del Estado y su interpelación soberana a la identidad. En su libro sobre los totalitarismos, el estatuto de ciudadanía mostraba su alcance limitado cuando, tras la *débaçle* de la Primera Guerra Mundial, se volvió clara su artificialidad, es decir cuando los Estados-nación europeos fueron libres para reformular las pautas de la inclusión política desvinculando la protección de los derechos de los ciudadanos nacionales de la protección de los derechos humanos en general. Quienes sólo contaban con su humanidad, fuera porque habían sido transformados en apátridas, expulsados y desnacionalizados, o porque eran considerados como un pueblo-minoría, se encontraron con que fuera del Estado-nación no había ningún marco político efectivo que garantizara sus derechos naturales supuestamente inalienables.¹⁸

Basta recordar este fragmento de su presentación en la recepción del Premio Sonning en 1975, para plantearse de inmediato la pregunta acerca de si puede (en algún sentido) lo *personal ser político*: «lo que me atrajo cuando llegué a los Estados Unidos fue precisamente la libertad de convertirme en ciudadana sin tener

17. Cf. *idem*, *Los Orígenes...* (*op. cit.*, pp. 164) donde, a propósito de su análisis de la sociabilidad burguesa en la obra de Proust destaca que «la cuestión [era] pertenecer o no pertenecer».

18. *Idem*, pp. 385-427.

que pagar el precio de la asimilación. Soy, como bien saben, una judía, *femenini generis* como pueden ver, nacida y educada en Alemania —como, sin dudas, pueden escuchar— y formada, hasta cierto punto, por ocho largos años bastante felices en Francia». ¹⁹ Afirmar ese continuo de posiciones —mujer, judía, alemana, exiliada, ciudadana norteamericana— y no «tener que pagar el precio de la asimilación» significó en su caso tomar posición pública en un mundo en el cual buena parte de las mismas suponían alguna forma de destitución del espacio público. ¿Puede entonces lo identitario expresarse políticamente desde la perspectiva arendtiana? ¿Cómo tratar la tensión que instaura en estos escritos la pregunta por la identidad? ¿Cuál sería la vinculación entre una lectura no identitaria de su abordaje de la cuestión judía, y la distinción y articulación que propone posteriormente entre *lo público* y *lo privado*?

Un ejército judío para salvar a Europa

*Si no lo hago por mí ¿quién lo hará por mí?
Si lo hago sólo por mí ¿quién soy yo?*²⁰

En *Porvenir*, al igual que en buena parte de sus artículos en *Aufbau*, Arendt apoya la creación de un ejército judío que asegure el derecho a defender la existencia del pueblo judío en su carácter de comunidad política integrada a las fuerzas de invasión aliadas —a semejanza de lo que se permitía a franceses y polacos tras la ocupación alemana—, más allá de la ausencia del fundamento territorial-soberano propio del modelo estatal-nacional. A continuación del artículo de Arendt, *Porvenir* publica uno de Alfred Hirschberg referido al mismo tema —«Las premisas no están dadas»—²¹ que desde la posición contraria cuestiona la oportunidad y la conveniencia de formar dicho ejército y, apostando a concentrar los esfuerzos en el apoyo a los ejércitos aliados, llama directamente a cerrar la discusión pública sobre el tema. La discusión fue saldada con el silencio en los números siguientes

19. Hannah Arendt, «Sonning Prize Speech», en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, Col. Essays and lectures, Copenhagen, 1975 (Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.), p. 2. Acceso: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html> (31/10/2008). El discurso fue pronunciado el 7 de abril de 1975 en Copenhague en la recepción del Premio Sonning por su Contribución a la Civilización Europea. La traducción me pertenece.

20. Hillel (s. 10 A.C.), citado en *Idem*, «Active Patience» (1941), en *The Jewish...*, *op. cit.*, p. 142. La traducción me pertenece.

21. Hirschberg, Alfred, «Die unerfüllten Voraussetzungen», *Porvenir. Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens*, 3, November-Dezember 1942, pp. 119-125. Su idea era que los judíos se incorporaran a los ejércitos aliados, sin estar a la espera de la creación del ejército judío.

de *Porvenir*, aunque continuaron apareciendo noticias referidas a la guerra en Europa y a la situación de la migración hacia Palestina.²²

La incomodidad que produce hoy leer ese llamado arendtiano a la acción (bélica) fue dejándola también entonces en los márgenes de los debates sobre la cuestión judía justo en el momento en que estos se volvían acuciantes. Fue en ese contexto que el sionismo disputó la hegemonía política con las demás fuerzas ideológico/políticas judías sobre diversos temas, entre los cuales se encontraba el de la participación en el conflicto europeo y mundial. El sionismo reforzó su propuesta de emigración a Palestina, negociando con el gobierno británico el acceso al territorio bajo su Mandato.²³ A lo largo de sus artículos en *Aufbau*, la posición arendtiana fue cada vez más crítica hacia el sionismo oficial hegemónico, para terminar alineándose en 1948 con el dirigente religioso y político norteamericano-judío-israelí Judah Magnes, quien proponía crear un estado federado binacional árabe/judío en Palestina.²⁴

En la primera Posguerra ya había quedado claro que los derechos humanos de las minorías y apátridas no tenían otro respaldo que una declaración de buenas intenciones cuya interpretación dependía de la *bondad de los extraños*. Como advertía en el artículo que aquí traducimos, así como en varios de sus textos posteriores, la bondad y la compasión –junto con el amor– son las menos políticas

22. Hirschberg se ocupaba de los asuntos políticos e institucionales de la mencionada CV, además de dirigir el *CV-Zeitung* y la editorial berlinesa de cultura alemana-judía Philo Verlag. La CV había sido fundada en Berlín en 1893, y contaba con más de 70.000 asociados en la década de 1930, promoviendo la *integración* judía en la sociedad alemana. Hirschberg facilitó al Grupo Riegner el contacto con el *American Jewish Joint Distribution Committee*/JOINT, la organización norteamericana fundada en 1914 para asistir a judíos/palestinos durante la ocupación turca en la Primera Guerra Mundial, que desde 1933 proveía ayuda para la emigración desde Europa. Cf. Jacob Boas, «German-Jewish Internal Politics under Hitler 1933-1938», en *Leo Baeck Institute Yearbook*, London, 1984, pp. 3-25; Werner T. Angress, «The German Jews, 1933-1939», en *The Nazi Holocaust*, M. Marrus (ed.), Meckler, Westport & London, Vol. 2, 1989, pp. 484-497; Kurt Julio Riegner, *op. cit.*

23. Gran Bretaña obstaculizó la inmigración judía a Palestina y la partición territorial hasta 1946 cuando, debido a la creciente violencia del conflicto palestino/judío, cede a las Naciones Unidas el tratamiento de la «Cuestión de Palestina». La Asamblea General de la ONU aprobó en noviembre de 1947 la partición de Palestina (Resolución 181), dando lugar a la posterior fundación del Estado de Israel (1948). Cf. Hannah Arendt, *The Jewish...*, *op. cit.*, p. 388.

24. Si bien su biógrafa afirma que Arendt era crítica de la posición de Magnes, sus escritos en la compilación citada desmienten esa afirmación. Magnes fundó en 1918 la Universidad Hebrea de Jerusalén junto a Martin Buber, Sigmund Freud, Gerschom Scholem y otras figuras relevantes del judaísmo europeo, y participó desde 1925 en el grupo *Brit Shalom*/Alianza por la Paz Judío-Palestina junto a Buber y Scholem, inspirados en el líder del *sionismo espiritual* Ahad-Haam, desde el cual proponía crear un estado binacional bajo protección inglesa. En 1942 Magnes formó el Partido de la Unidad (*Ikhud*) que propulsaba la creación de una federación árabe-judía en oposición al sionismo general. Magnes falleció en octubre de 1948, poco después de fundado el Estado de Israel. Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, 178-179; Jerome Kohn, *op. cit.*, pp. lvii-lviii.

de las pasiones humanas puesto que raramente se despliegan entre extraños. La compasión exige relaciones cara-a-cara, afectivas o de proximidad, y por ello «es, desde el punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos [...] no se propone transformar las condiciones del mundo».²⁵ Puesto que, como afirma en *Porvenir*, la «libertad [...] no es un premio por los sufrimientos padecidos, y la justicia no se recibe como migajas caídas de la mesa de los ricos», esperar por la *bondad de los extraños* es un pobre sustituto de la responsabilidad propia de actuar frente a la injusticia. La protección de los ricos filántropos y de los estados poderosos no puede reemplazar la activa participación en los asuntos comunes de quienes eran destituidos del espacio público en virtud de su pertenencia a cierto grupo racial, ideológico o social.

Desde su llegada a los Estados Unidos Arendt había mantenido una posición crítica del sionismo, fundada en la idea de que el reclamo del reconocimiento político hacia los judíos no debía acompañarse necesariamente de la fundación de un Estado-nación que se estableciese bajo la forma de la soberanía estatal exclusivamente judía en Palestina. Lo que sí era absolutamente necesario para proteger a los judíos europeos que estaban siendo perseguidos y masacrados por el nazismo, era la constitución y el reconocimiento de su organización como comunidad política entre el resto de las comunidades políticas europeas que participaban de la guerra. Éste es el núcleo de su reclamo por la creación de un ejército judío en pie de igualdad junto a los demás ejércitos regulares, que asegurase además el tratamiento de prisioneros de guerra –y no de víctimas inocentes– a todos aquellos que eran perseguidos por su condición de judíos. Este reclamo entraña una aguda crítica al filo-judaísmo de las naciones occidentales y a la *Realpolitik* de la Sociedad de las Naciones que interpelaban al pueblo judío como víctima, al tiempo que desconocían su derecho a la autodefensa, bajo el argumento de que un *pueblo* no constituía una *nación* en sentido pleno.²⁶ Allí reside para ella el valor político que le reconoce al sionismo de entreguerras, y del cual invita a recuperar dos de sus *slogans*: «por una recuperación nacional del pueblo judío» contra el filantropismo internacionalista y apolítico; y «por la auto-emancipación» y la libertad en el marco de una Europa de pueblos libres organizados federativamente.²⁷ El sionismo habría podido ser así la avanzada de los pueblos

25. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 87.

26. Sobre el análisis que Arendt realiza de la Sociedad de las Naciones, véase: *idem*, *Los Orígenes...*, *op. cit.*, pp. 391-394; *idem*, *The Jewish...*, *op. cit.*, pp. 204-206 y 211-213.

27. *Idem*, «Ceterum Censeo», *idem*, p. 144. Algo similar diría más tarde acerca del movimiento obrero, de los movimientos de liberación nacional anticolonialistas, e incluso del movimiento de mujeres. Por ejemplo, a propósito del movimiento obrero, éste ha podido constituirse como movimiento

si hubiera abandonado el juego de la política *desde arriba* y la *Realpolitik* de las naciones, para luchar por la libertad.

Chaim Weizmann, Presidente de la Organización Sionista Mundial durante los primeros años 1940, había lanzado la propuesta de crear un ejército judío en 1939, basándose en las secciones nacionales existentes en las Fuerzas Armadas británicas. Aunque el gobierno británico rechazaba cualquier iniciativa que significara armar a los pobladores de los asentamientos judíos en Palestina, esta propuesta tenía tres versiones. Por un lado, la posición del sionismo general, que incluía a Weizmann, y procuraba de este modo que el gobierno británico reconociera los derechos territoriales de los judíos asentados en Palestina. Arendt criticaba duramente esta propuesta por considerarla un arma de negociación peligrosamente chauvinista. Luego estaba la propuesta lanzada por el nacionalismo revisionista judío que forzaba la concesión de Palestina realizando acciones violentas contra las fuerzas inglesas y los pobladores árabe-palestinos. La propuesta revisionista, que ella calificaba directamente como fascista, no se dirigía tanto hacia la lucha contra el nazismo en Europa, sino a forzar el establecimiento de un estado exclusivamente judío en Palestina, que implicaba la expulsión de la población árabe-palestina, y cuyo sustento futuro sólo podía ser la fuerza militar.²⁸

Las simpatías arendtianas se dirigían antes bien a organizar un cuerpo armado representativo, compuesto no sólo de pobladores judío-palestinos sino también judío-europeos y americanos, y cuyo objetivo fuera luchar por la libertad en Europa y contra el Estado nazi.²⁹ La misma formaba parte del paquete político de Magnes contrario a la partición territorial, quien creía en la posibilidad de establecer acuer-

político siempre que ha trascendido las exigencias sindicales –lucha por intereses meramente económicos– para realizar reivindicaciones que afectaban al orden político establecido, apareciendo y trascendiendo el espacio público, trascendiendo la esfera privada y la lógica utilitaria mediante la puesta en escena de nuevos modos de la acción como los consejos obreros revolucionarios. Cf. *idem*, *La condición...*, *op. cit.*, pp. 237-240; *idem*, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pp. 264-276.

28. Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, pp. 175-178. Arendt trata en varios de sus artículos las acciones armadas y atentados cometidos en Palestina (hasta 1948), contra habitantes árabe-palestinos y las fuerzas británicas, por *Irgun* y los grupos Bergson y *Lehi*/Stern Gang. Cf. *idem*, «Who is the “Committee for a Jewish Army”?»», en *The Jewish...*, *op. cit.*, pp. 146-149; «Philistine Dynamite», *idem*, pp. 208-211; «Zionism Reconsidered», *idem*, pp. 345-348; «The Failure of Reason. The Mission of Bernadotte», *idem*, pp. 408-413; Otros artículos de Arendt presentan evaluaciones críticas sobre Weizmann y el proceso de creación del Estado de Israel. Cf. sus «From Army to Brigade», *idem*, pp. 227-229; «The Assets of Personality» y «Single Track to Zion», *idem*, pp. 402-407.

29. Un segundo objetivo de esta propuesta era limitar el peso político de la visión auto-mistificante del revisionismo y del naciente nacionalismo judíos en la determinación de las políticas sionistas, cuyas organizaciones eran interlocutoras privilegiadas de las potencias occidentales. Cf. *idem*, «To Save the Jewish Homeland», *idem*, pp. 390.

dos con los palestinos asegurando su derecho a permanecer en Palestina en el marco de un estado federado binacional y con plena igualdad de derechos.³⁰

La cuestión del ejército judío constituía así un debate candente en el marco del cual los escritos de Arendt se presentaban como apuestas políticas arriesgadas.³¹ Llamar a la formación de un ejército judío es para ella una clara apelación a la entrada de la cuestión judía en la política, constituyéndola como el problema irresuelto a ser considerado por el foro internacional de las naciones, a la vez que en oportunidad para la construcción de un espacio público específico para la discusión acerca del futuro del pueblo judío.³² La guerra y las políticas de exterminio nazi arrojan entonces esa cuestión a la arena política con una urgencia nunca antes experimentada. Por otra parte, y sosteniendo todavía alguna esperanza acerca de la solidaridad internacional, lo único que queda de la nación cuando ésta se sustenta en la metafísica racial son *los pueblos*, que resisten esa homogeneización. Para Arendt, es preciso responder políticamente a esta urgencia como *pueblo*, es decir, como comunidad de tradiciones e intereses históricos específicos.

De un modo por momentos confuso, Arendt distinguía a lo largo de estos escritos las ideas de *nación* y *pueblo* como dos órdenes de organización que se encuentran en la encrucijada de la época moderna: por un lado, la *nacionalidad* vinculada por al nacimiento a los Estados-nación y a su afirmación soberana de la pertenencia; por el otro *los pueblos*, como formas de pertenencia históricamente fundadas y por su capacidad de actuar para oponerse a la dominación y la violencia.

30. Aunque finalmente se formó en 1944 una *Jewish Brigade Group* integrada a las fuerzas regulares inglesas, que participó de la ocupación aliada en Europa, se lo hacía solo como minoría, pues de otro modo habría implicado reconocer el reclamo territorial soberano de los judíos sobre Palestina. Cf. Hans Jonas, *Memorias*, Losada, Madrid, 2005, pp. 200-231; Elisabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, pp. 178-179.

31. La discusión sobre la posibilidad de fundar un Estado nacional propio generó todo tipo de divisiones entre las comunidades judías en la Diáspora, algunas de las cuales llegaron a proponer que el retorno a Palestina disolvía en los hechos la necesidad de sostener dichas comunidades. Es comprensible así que la cuestión nacional constituyera uno de los ejes de diversas operaciones de corte y sutura identitaria tanto en la Diáspora como en el recién fundado Estado de Israel, evidentes en las disputas y posterior fractura entre el sionismo (en sus variadas versiones políticas) y las diferentes posiciones no sionistas. Sólo para referir la complejidad de estos debates al contexto de Argentina, cf. Claudia Bacci, «Las políticas culturales del progresismo judío argentino: la revista *Aporte* y el ICUF en la década de 1950», *Políticas de la Memoria*, Verano 2004/2005, N° 5; Silvia Schenkollewski-Kroll, «Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del Centro y Este de Europa en su transición a América Latina. El caso de Argentina, Siglo XX », en *50º Congreso Internacional de Americanistas*, Varsovia, 2001.

32. La discusión política central en este sentido sería, según Valerie Gérard, «qué tipo de comunidad somos y queremos ser, estructurada según qué relaciones» («L'exceptionnalité. Les conditions politiques d'une vie humaine», en *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation...*, *op. cit.*, p. 89). Cf. Étienne Tassin, *op. cit.*, pp. 542-555.

Casi diez años más tarde, mostrando el modo en que lo nacional opera bajo la forma de la soberanía estatal como homogeneización de los pueblos, intentará repensar el concepto de ciudadanía, desvinculada de la soberanía estatal-nacional, como el «derecho a tener derechos».³³

Sin embargo, siendo conocida su negativa a borrar la frontera entre las cuestiones privadas y aquellas otras que pueden aparecer en el espacio público, cabe preguntarse ¿cómo podríamos pensar este pasaje de una identidad particular a la esfera de lo político, cuando la misma Arendt niega la posibilidad de que exista algo como una *política individualista o comunitaria*?

En uno de sus textos contemporáneos al de *Porvenir*, Arendt señalaba que la suerte del pueblo judío ya no era particular, puesto que la destitución en los hechos de la inalienabilidad de los derechos humanos se había expandido a toda Europa. Dado que «Todas las naciones europeas se han convertido en pueblos parias [...] Por primera vez nuestro destino ha resultado no ser un destino especial, por primera vez nuestra lucha es idéntica a la lucha de Europa por la libertad».³⁴ *Político* es un modo de intervenir en la trama preexistente de los asuntos humanos que los convierte a su vez en asuntos comunes, sin apelar a la identificación o la uniformidad de las opiniones, porque como tal sólo es posible en la pluralidad que se da cita en el espacio público.

De allí que la cuestión judía representara un problema plenamente político para Arendt, y no apenas personal o grupal, puesto que era el caso paradigmático de esta situación inédita por la cual la *identidad nacional* irrumpía desde el interior de la ciudadanía como *dato naturalizado*, anunciando «el final de los derechos del hombre». Ese *dato*, que ella aceptaba con gratitud pero cuyo valor político negaba, tenía todavía una posibilidad de exceder el ámbito de las cuestiones privadas y de la *physei*, sólo si era capaz de formar parte del mundo y a la vez reconstruirlo, aceptando la responsabilidad por sus actos. El problema de la apoliticidad propia de la corriente iluminista judío-europea conocida como Haskalá (s. XVIII-XIX), así como de la propuesta humanista *à la* Herder, había sido la carencia de mundo (*wordlessness*) y sus resultados la asimilación a sociedades antisemitas o el encierro del gueto. Dar lugar a un espacio en el cual aquello que nos liga se hace público, fundar un mundo, exige asumir la inherente pluralidad de los asuntos humanos, o –como dice la autora en *Porvenir*– «Un hombre sólo puede defenderse por aquello que en él es atacado. Un judío sólo puede afirmar su valor como ser humano cuando puede ser un hombre que es judío».

33. Hannah Arendt, «La decadencia del Estado-nación...», *op. cit.*, pp. 388-399.

34. *Idem*, «Active...», en *The Jewish...*, *op. cit.*, p. 141.

La distinción y articulación establecidas por Arendt entre los espacios privado y público se encuentra interrumpida por la emergencia de esa *esfera híbrida* que es la de lo público-social, donde los asuntos privados devienen públicos sin tomar necesariamente un carácter político. La creciente importancia en la sociedad de masas de los asuntos íntimos, que son un modo de lo privado, no se realiza apareciendo en a la esfera público-política, sino exponiéndose en esta esfera público-social.³⁵ La sociedad canaliza hacia la esfera pública los procesos vitales bajo el supuesto de que los hombres constituyen una especie única (*animal social*), reduciendo las actividades humanas al orden de comportamientos o conductas regulares y regulables. En definitiva, la organización en torno a lo social expresa el «ya no secreto ideal político» de una comunidad normalizada y administrada, donde la identificación es regla y todas las actividades tienen nombre.³⁶ Entre tanto, lo público-político entendido como el espacio que constituye un mundo en común y permite a los hombres relacionarse entre sí, cobija la emergencia de lo *extraordinario*, de aquello que es del orden del acontecimiento antes que del de la excepción. Desposeídos o carentes de ese mundo somos reducidos a la norma y unificados sin mediación. La publicidad de los asuntos íntimos, antes protegidos del escrutinio ajeno por las fronteras del espacio privado, implica otro tipo de pérdida, relativa a la sumisión a la necesidad que nos aísla unos de otros y nos expone como pura superficie del vivir. Aislamiento y homogeneidad son las dos caras de la carencia de mundo y del predominio del modo socializante de lo público, de la pérdida de la espontaneidad y de la pluralidad humanas, de la expansión de lo social sobre lo privado-íntimo y lo público-político.³⁷ Sostener una identidad anclada en algo esencial (*qué es*) es apolítico –y no apenas antipolítico– porque certifica y cristaliza esa pérdida o carencia de mundo. Para Arendt, *política* es una identidad que sale de sí para actualizar con otros el modo en que estamos juntos en el mundo.

Los planteos arendtianos sobre ambas cuestiones –establecer un ejército judío actuando con las fuerzas aliadas y fundar un estado binacional en Palestina– serán recibidas con irritación o indiferencia en la prensa judía. De hecho, y ante la ulterior aparición de estos textos en algunas publicaciones de la comunidad argentino-judía, surgen cada vez nuevas resistencias y desdenes reiterados, que son saldados casi del mismo modo que en este temprano artículo de *Porvenir*, clausurando el debate que proponen con posiciones que la contradicen o bien olvidándola.³⁸

35. Véase nota 16.

36. *Idem*, *La condición...*, *op. cit.*, pp. 46-59.

37. *Idem*, pp. 227-236.

38. Trato las cuestiones referidas a la recepción de las obras de Arendt en algunas publicaciones de la comunidad argentino-judía en el artículo «*La fortuna argentina de Hannah Arendt*», *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, Ce.D.In.C.I., noviembre de 2008, N° 8/9, pp. 111-121.

La muchacha de tierra extraña

Estoy en todo momento dispuesta [...] a hablar de estas cosas de manera objetiva y política; [...] pero sólo con la condición de excluir lo personal-humano. El argumentum ad hominem es la ruina de toda comunicación, porque incluye algo que se halla fuera de toda la libertad del ser humano.³⁹

El período entre 1945-1948 señala el cierre de la experiencia de la persecución anti-semita y el exilio, así como el comienzo de la experiencia de la escisión identitaria que significó, para muchos judíos secularizados, la fundación del Estado de Israel. Es a la luz de su implicación en esta coyuntura de la política judía que la autora delinea algunos de los rasgos más importantes de su reflexión sobre el desarrollo del totalitarismo y el antisemitismo contemporáneos, así como sobre la importancia del resguardo de la esfera público-política. Sus escritos de entonces, más que analizar la especificidad de la “cuestión judía” –que está allí, sin dudas, como eje articulador–, se esfuerzan en presentarla como el ejemplo de lo que significa olvidar las ambigüedades del pensamiento ilustrado y sus promesas de progreso indefinido. Ya entonces era evidente para Arendt que «el destino judío no era ni tan casual ni tan especial, sino que, por el contrario, reflejaba exactamente el estado de la sociedad, destacaba con precisión las lagunas en cuanto indiscutible y espantosa realidad».⁴⁰

Su férrea negativa a la identificación homogeneizante y a la excepcionalidad puede ser encontrada a lo largo de su obra, y sobre todo en su copiosa correspondencia y las escasas entrevistas, de la mano de auto-afirmaciones identitarias como las antes señaladas, colocando a sus interlocutores y lectores en disyuntivas perturbadoras. En esas fisuras que abren sus reflexiones acerca de la difícil relación entre lo personal y lo político –o, en su propio lenguaje, entre lo privado y lo público–, es posible pensar que la identidad no es un dato estanco y puede devenir un *artefacto político*. Un ejemplo de este modo de entender esa distinción puede verse cuando, apenas retomado el diálogo con Karl Jaspers, comenta al pasar que sigue usando su nombre de soltera un poco por costumbre americana pero también porque quiere que se la identifique «como judía», y casi al final de su carta, a propósito de una posible colaboración en *Die Wandlung* –el periódico quincenal que Jaspers editara entre 1945-1949 junto a Alfred Weber y Dolf Sternberger–, afirma que:

39. Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Carta a Elfriede Heidegger (Nº 49, 10/2/1950), Herder, Barcelona, 2000, p. 73.

40. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000, p. 293.

Una cosa es muy clara para mí: si los judíos permanecen en Europa, no pueden hacerlo como alemanes o franceses, etc., como si nada hubiera ocurrido. Me parece que ninguno de nosotros puede regresar (y escribir es decisivamente una forma de regreso) sólo porque la gente parece preparada para reconocer a los judíos como alemanes o lo que sea. Sólo podremos regresar si somos bienvenidos como judíos. Eso significa que estaré encantada de escribir algo si puedo hacerlo como judía y sobre algún aspecto de la cuestión judía.⁴¹

Richard Bernstein ha dicho de Arendt que nunca fue una «joiner», y en ocasiones ella misma ha afirmado que «meramente» pertenecía a alguna de las identificaciones que se le imponían.⁴² Esa *mera pertenencia* a lo identitario señala, por un lado, la posibilidad de resignificar políticamente las condiciones de interpelación de aquello que usualmente configuraba victimizaciones o destituciones políticas del espacio público-político –v. g. la *cuestión judía*–; y por otro, recuerda los problemas que implicaba reclamar la protección del estatuto de ciudadanía estatal bajo el formato de la nación siempre soberana. No podemos prescindir de la ciudadanía para la protección de derechos, advertía en *Los Orígenes del Totalitarismo*, pero la ciudadanía fundada en el dato natural del nacimiento no es suficiente, porque no ofrece refugio ante la carencia de un espacio propio o de un lugar en el mundo, o de un *amar al mundo* que lo transforme en un *hogar* para los hombres.⁴³

En un sentido quizás irrespetuoso para con estos textos sobre la cuestión judía, podríamos imaginar otros ejes de politización en torno a los cuales se articulen los espacios público y privado, bajo el supuesto de que la política, en el sentido arendtiano del término, no puede excluir temas o cuestiones específicas sino a riesgo de obturar el espacio para la libertad.⁴⁴ Por eso, creo que es necesario seguir pensando acerca del sentido efectivamente liberador de las agregaciones identitarias en la política (como en cierto sentido hacen ciertas propuestas multiculturalistas), a la luz de su análisis de las fallidas respuestas del pensamiento y la polí-

41. Hannah Arendt–Karl Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., Carta N° 34 (29/1/1946), 1992, pp. 29-30.

42. Bernstein se refiere a la presentación del Premio Sonning ya citado, donde Arendt dice: «Mi problema era que nunca quise pertenecer a grupos» («Hannah Arendt's Zionism?», en *Hannah Arendt in Jerusalem*, op. cit., pp. 194-202). En su conocida respuesta a Gerschom Scholem a propósito del *affaire* Eichmann, Arendt dice no estar motivada por ningún interés afectivo hacia «el pueblo judío» o cualquier otro colectivo social/nacional, así como tampoco por «amor a sí misma». «Bien, en este sentido no “amo” a los judíos ni “creo” en ellos; yo meramente pertenezco a ellos como un asunto de hecho, más allá de cualquier disputa o argumento» (en *The Jewish...*, op. cit., 467-468).

43. Resultaría revelador rastrear las variaciones arendtianas sobre el tema del *amor mundi* y su temprana implicación política, desde el ya citado trabajo sobre Agustín, aunque tal tarea excede al presente trabajo. Cf. Hannah Arendt, «Creator and Creature: the Remembered Past», en *Love and...*, op. cit., pp. 65-70.

44. Cf. Wolfgang Heuer, «L'Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités», en *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation...*, op. cit., pp. 181-194.

tica occidentales a la cuestión judía, del mismo modo en que es preciso seguir imaginando nuevos modos de fundar ese lugar de lo común para la aparición de lo diverso, partiendo de su cuestionamiento a las (por momentos ingenuas) apelaciones a la protección jurídico-política que no cuentan con un correlato de autoafirmación a través de la acción público-política. Arroparnos con una identidad es y no es un problema, o mejor dicho, arroja una cuestión hacia el mundo y exige tomar posición en él. Como afirmaba en una elocuente carta dirigida a Martin Heidegger, se vuelve ineludible entonces comprender que siempre hemos venido de *otro lugar*: «Nunca me he sentido como mujer alemana y desde hace tiempo he dejado de sentirme como mujer judía. Me siento como aquello que soy, sin más ni más: como la muchacha de tierra extraña».⁴⁵

Universidad de Buenos Aires

45. Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Correspondencia...*, *op. cit.*, Carta a Martin Heidegger N° 48 (del 9/2/1950), p. 72.