

HANNAH ARENDT

Estar (políticamente) en el mundo

CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ

Hannah Arendt

© 2019, Cristina Sánchez Muñoz

© 2019, de esta edición, Shackleton Books, S.L.

Shackleton
—books—

   @Shackletonbooks
shackletonbooks.com

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S.L.

Diseño de cubierta: Pau Taverna

Diseño de tripa y maquetación: Kira Riera

© Fotografías: Todas las imágenes de este volumen son de dominio público excepto las de las páginas: 11, 16, 29, 35, 44, 100 (Cortesía de Hannah Arendt Bluecher Literary Trust), 37 (Getty Images/ Bertrand Rindoff Petroff), 63, 73 ab (Everett Historical /Shutterstock), 88 (paul prescott/Shutterstock), 99(Toniflap/Shutterstock), 103 (AFP/GettyImages.es), 131(haak78/Shutterstock), 134 (Tyrone Dukes/New York Times Co./Getty Images).

ISBN: 978-84-17822-40-8

D. L.: B 8129-2019

Impreso por GPS Group (Eslovenia).

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Introducción | 7 |
| Vida y contexto | 13 |
| Europa | 13 |
| Estados Unidos | 27 |
| El totalitarismo | 49 |
| En el corazón de las tinieblas | 52 |
| La sociedad totalitaria | 63 |
| El poder totalitario | 68 |
| El mal radical | 75 |
| La gramática de la vida activa | 79 |
| Los condicionantes de la vida humana | 82 |
| Las «actividades» de la vida activa | 84 |
| Los espacios de la vida activa: privado, público y social | 96 |
| La crisis de la política en la modernidad | 107 |
| El cómo de la política | 113 |
| Recuperando la dignidad de la política | 115 |
| Historia de dos revoluciones | 119 |
| Los consejos populares: la participación política «desde abajo» | 122 |
| Poder y violencia | 129 |
| No todos somos Eichmann | 137 |
| Responsabilidad individual y colectiva | 139 |

| | |
|---------------------|-----|
| Pensar y juzgar | 145 |
| El mal banal | 155 |
| Apéndices | 163 |

Introducción

En una entrevista realizada en 1964, cuando Arendt era ya una de las grandes figuras reconocidas del pensamiento en Estados Unidos, el entrevistador le preguntó acerca de su papel como filósofa. Ella se apresuró a rechazar con cierto enojo su inclusión en el círculo de los filósofos: «Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa». ¿Qué es lo que nos muestra esta resistencia a ser identificada como tal? Quizá lo primero que debamos precisar es que esa tajante afirmación no supone un rechazo de la filosofía por su parte, ni evitar un propósito filosófico en su obra, ya que nada estaría más lejos de su intención, como podremos ver a lo largo de estas páginas.

Lo que critica y rechaza Arendt es una manera tradicional de hacer filosofía que se pregunta por el individuo sin tener en cuenta que ese individuo (el ser) nunca existe en singular, sino que nuestro mundo está habitado por individuos plurales, y por consiguiente, la pluralidad humana y la comunicación con los otros deben constituir en realidad

los condicionantes del quehacer filosófico. A su juicio, los filósofos (en especial Platón, pero también otros, como Heidegger) han desatendido la esfera de la pluralidad humana, que no es otra que la esfera de la política, la esfera de los asuntos humanos en común. Dichos filósofos, salvo escasas excepciones (como Sócrates), entendieron que apartarse del mundo compartido de los asuntos humanos era algo inherente a la experiencia filosófica, minusvalorando aquellas experiencias relacionadas con el vivir y actuar de esos individuos plurales en un mundo compartido, esto es, con las experiencias eminentemente políticas. Por eso, «filosofía» y «política» serán para Arendt términos prácticamente opuestos o, al menos, en una permanente tensión no resuelta. Su propósito, en este sentido, se orientará a pensar (filosóficamente) acerca de fenómenos políticos tales como la acción, la revolución, el poder o la violencia.

Arendt se enfrenta, pues, como teórica política, a la tarea de pensar las experiencias políticas vividas. El motivo y la preocupación que le mueve a ello es comprender lo ocurrido, comprender el mundo que la rodea, en toda su barbarie y en toda su grandeza. Un mundo en el que habitan tanto Eichmann como Sócrates. Y esto no responde tanto a un interés académico o intelectual como a un interés vital: «Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender». Así, en su libro *Los orígenes del totalitarismo* se plantea la comprensión de una sociedad moderna que ha instaurado la violencia extrema, en términos de ruptura con lo vivido hasta ese momento, es decir, la comprensión de un fenómeno político radicalmente nuevo:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrontoso, deducir de precedentes lo que no los tiene [...]. Significa más bien examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—. La comprensión significa, en suma, un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de esta, sea como fuere.

Para ella, el pensar como actividad tiene que partir necesariamente de las experiencias, pues estas son las que constituyen el objeto del pensar. Se distancia, en este sentido, de autores que reflexionan acerca de lo intangible o acerca de esencias universales desligadas de la experiencia de la pluralidad humana, de «habitar juntos la Tierra». Arendt se enfrentó a estas experiencias, escribió y debatió públicamente sus ideas, y arrostró también duras acusaciones y críticas, como tras la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalén*. Y no rehuyó las situaciones comprometidas o difíciles, las polémicas o las críticas incómodas. Se alejó de los caminos habitualmente trillados a la hora de explicar los fenómenos políticos —como el totalitarismo o la revolución— y eso le procuró no poca incomprendición por parte de la intelectualidad del momento. Lo que desconcertaba a sus lectores (y aún hoy los desconcierta) era que ejercía un «pensamiento independiente», como ella misma afirmaba. La actividad del pensar es, en este sentido, una actividad que para Arendt se caracteriza por su libre ejercicio, y no por buscar un punto final indiscutible.

No pretende comunicar conclusiones, sino «mantener un diálogo anticipado con otros».

Son muchos los terrenos en los que las ideas de Arendt han sido utilizados como un punto de partida para pensar el mundo actual: la sociedad-masa, las posibilidades de la acción, los problemas de la democracia, la violencia extrema y la responsabilidad de los ciudadanos en la aceptación de la violencia, por poner algunos ejemplos. Podríamos decir que los paralelismos entre las situaciones que ella vivió y pensó y las nuestras nos permiten hallar en su obra un antícpio a nuestras respuestas, como si sus escritos nos proporcionaran claves para comprender nuestro presente. Hay una creciente fascinación por su pensamiento, que se traduce en una ingente producción académica sobre su obra y una incorporación plena al todavía muy androcéntrico canon del pensamiento político del siglo xx. Arendt se ha convertido, en este sentido, en uno de los nombres que suelen aparecer citados en los contextos más insospechados. Términos acuñados por ella, como «la banalidad del mal» o «el derecho a tener derechos» se han transformado casi en clichés incorporados al lenguaje de los medios de comunicación o del público en general. Como señala irónicamente Manuel Cruz, Arendt se nos desvela ahora como «la filosofía que estaba en el secreto».

Sin embargo, lejos de proponer a Arendt como un oráculo para nuestros males, el valor y la fuerza de su pensamiento radican precisamente en su original y testaruda capacidad para indagar de manera crítica acerca de nuestros más asentados y tradicionales conceptos políticos. Pero



Hannah Arendt. Imagen tomada en París hacia 1930.

sobre todo, como veremos a lo largo de estas páginas, su valor está en la convicción profunda —enraizada en las experiencias del siglo que le tocó vivir— de que alcanzamos nuestra humanidad no en solitario, sino en relación con los otros, en un mundo común y plural compartido. Será en ese espacio público donde se desarrolle nuestra condición humana, donde seamos capaces de actuar, de revelar nuestra identidad ante los demás y de crear espacios de libertad junto con otros. Desde esta perspectiva, leer a Arendt supone encontrarnos con una de las propuestas teóricas más originales e independientes de este siglo, y más resuelta-

mente a favor de una recuperación de lo público y del sentido y dignidad de la política como actividad que constituye un fin en sí misma en tanto que expresión de la condición humana de la pluralidad.

A Arendt le gustaba decir que sus reflexiones eran «ejercicios de pensamiento», que se caracterizaban sobre todo por adquirir experiencias acerca de «cómo pensar», sin pretender prescribir «qué hay que pensar ni qué verdades hay que sustentar». En definitiva, la mejor definición que podemos dar a su obra, y que refleja en gran medida su método y su propósito, es lo que ella misma señala respecto al modo de pensar de Lessing: «Su pensamiento no era una búsqueda de la verdad, dado que cada verdad que es el resultado de un proceso de pensamiento pone necesariamente un punto final al movimiento del pensamiento». Por el contrario, lo que Lessing hacía era diseminar *fermenta cognitionis*, «que no tenían por objeto comunicar conclusiones, sino estimular a otros al pensamiento independiente, y esto con el solo propósito de crear un discurso entre pensadores». Quedémonos, por tanto, con esta invitación que nos propone nuestra autora y pasemos a examinar sus ideas en las próximas páginas y a pensar por nosotros mismos el mundo en el que nos insertamos.

Vida y contexto

*¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más!
Y si perdemos el suelo de la experiencia nos encontramos todo tipo de teorías.*

ARENDT, *Conversación con Günther Gaus*

Europa

Johanna Arendt nació en Hannover el 14 de octubre de 1906 y murió en Nueva York en 1975. Siempre tenía tres fotografías sobre su mesa de trabajo: la de su madre, Martha Cohn; la de su segundo marido, Heinrich Blücher; y la del filósofo Martin Heidegger, las tres figuras más influyentes de su vida. Sus padres, Paul y Martha, eran oriundos de Könisberg (la ciudad natal de Kant, actual Kaliningrado, en territorio ruso) y se habían mudado a Hannover debido al trabajo de Paul como ingeniero. Los dos provenían de familias judías liberales. Frente a posiciones tradicionalistas-ortodoxas, los Arendt-Cohn se movían en el círculo de profesionales liberales, partidarios de las ideas reformistas de la Ilustración que había transmitido el filósofo judío alemán Moses Mendelsohn en el siglo XVIII, y que se centra-

ban en la demanda de la emancipación social y política de los judíos y su integración plena en la ciudadanía alemana. Könisberg, por su situación geopolítica como puerto importante del Báltico, era una ciudad cosmopolita, con un gran tráfico comercial, una ciudad ilustrada, sede de la universidad Albertina, que contaba con un gran número de habitantes judíos, muchos de ellos procedentes de Rusia, de donde huían a causa de los pogromos.

La familia de Arendt estaba dedicada a los negocios de importación y al comercio. Su abuelo paterno, Max Arendt, se convirtió en líder de la comunidad judía de la ciudad y defendió la integración de los judíos como ciudadanos alemanes en contra de posiciones sionistas. En ese contexto liberal, ilustrado y multicultural, Hannah no recibió una educación judía tradicional: no estudió hebreo como era habitual en muchas familias, sino griego y latín, y su paso por la sinagoga fue breve y tan solo como parte de las actividades sociales compartidas de la vida comunitaria. Ella misma, en una entrevista realizada en 1964, aclaraba lo siguiente respecto a sus raíces identitarias:

En lo que respecta a mis recuerdos personales, no supe por mi familia que yo era judía. Mi madre era completamente arreligiosa [...]. La palabra «judío» nunca se oyó en nuestra familia mientras yo fui niña. Me topé con ella por vez primera por los comentarios antisemitas de otros niños en la calle [...]. Mi madre, o mi hogar familiar, digámoslo así, era un tanto diferente de los habituales. Había muchas cosas especiales en él, también en comparación con los otros niños judíos e incluso con los de mi propia familia.

Entre esas cosas especiales estaba la biblioteca de su padre, con las obras de los filósofos Kant, Jaspers o Kierkegaard, que Arendt leería precozmente, con catorce años, al igual que las obras originales en griego de los poetas clásicos, por los que sentía especial interés.

La enfermedad del padre, Paul, una sífilis contraída en la juventud, hizo que la familia regresase de Hannover a Königsberg, y Arendt —hija única— quedó al cuidado de su madre, tías y amigas de la familia. Martha, la madre, era sin duda una mujer avanzada para la época, educada en París, y admiradora de la revolucionaria Rosa Luxemburgo, con claras y avanzadas ideas respecto a la educación de las mujeres. Le procuró a la joven Hannah una educación sin prejuicios, alentando su inclinación por la filosofía para estimular la excelente memoria que ya demostraba poseer. Cuando en 1913 murió su padre, Arendt contaba con siete años. Después de la Primera Guerra Mundial, la madre se volvió a casar con un acomodado hombre de negocios de Königsberg que les dio tranquilidad económica tras las convulsiones y penurias de la guerra. No debió de ser fácil para Hannah asumir tantos cambios en tan poco tiempo.

La melancólica Hannah estudió en el Liceo, y se preparó para hacer el examen de ingreso en la universidad. Para ello se trasladó a la Universidad de Berlín, con el fin de estudiar allí algunos semestres. En Berlín amplió sus precoces conocimientos de la filosofía alemana, y para entonces ya había tomado una decisión clara y firme sobre su futuro: estudiaría Filosofía como materia principal y después iría a la Universidad de Marburgo. ¿Por qué escogió esta ciudad? Tengamos

En su infancia y primera juventud Hannah Arendt leyó precozmente a Kant, Jaspers o Kierkegaard.



en cuenta que para los jóvenes de la época no solo era importante preguntarse «¿Qué voy a estudiar?» (una cuestión que en ella estaba clara desde el principio), sino que, sobre todo, la pregunta decisiva era: «¿Con quién voy a estudiar?». La filosofía alemana de principios de siglo, en ese sentido, aparecía asociada a personas, una filosofía vinculada a la figura de lo que se consideraba como un maestro.

Un rumor se extendía por los corrillos filosóficos de Alemania en los años veinte: mientras que la mayor parte de las universidades se nutrían de profesorado neoplatónico, neokantiano o neohegeliano, con enseñanzas caducas y poco espíritu crítico, se contaba que en Marburgo había un brillante joven profesor de treinta y tantos años que no enseñaba «qué pensar», sino que «enseñaba a pensar», quizás algo no muy alejado de planteamientos pedagógicos actuales, pero que en ese momento representaba una absoluta

novedad, tanto por la forma, como por el contenido de sus enseñanzas. Se llamaba Martin Heidegger. Sus clases eran fascinantes para sus alumnos, entre los que se encontraban no solo Arendt, sino también Herbert Marcuse, Hans Georg Gadamer, Hans Jonas o Karl Löwith, los «hijos de Heidegger», estudiantes que luego a su vez fueron voces importantes en la filosofía contemporánea. Heidegger era un seductor en sus clases, según contaban todos sus alumnos, incluidos los que luego se apartaron filosóficamente de él. Embruja y fascinaba a su audiencia. Era el «pequeño mago de Messkirch» (su ciudad natal), que atraía como abejas a sus ávidos estudiantes a un rico y nuevo panal filosófico. La misma Arendt describe la subyugación que sentían en ese momento ante el joven profesor: «El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son expresados de forma que dicen cosas completamente diferentes a las que se había supuesto. Hay un maestro; quizás el pensar pueda aprenderse».

Así pues, en 1924 Hannah se trasladó a Marburgo, donde comenzó a estudiar con «el rey secreto de la filosofía», como ella lo denominaba. Pensamiento y pasión, la pasión de pensar (y otras pasiones) se unieron en una joven Hannah de dieciocho años, que se enfrascó en una relación amorosa clandestina, que no se habría diferenciado mucho de tantas al uso (joven alumna con profesor casado, que no abandona a su familia) de no haber sido porque, además de tratarse de dos de las mentes más brillantes del siglo xx, había elementos suficientes para los interrogantes y el desconcierto. Lo que hizo

Continúa en la p. 20

Las amistades peligrosas

Sobre la relación amorosa de Arendt con Heidegger han corrido ríos de tinta, se han rodado películas y se han escrito obras de teatro. La mayoría de las veces se ha hecho con un tono sensacionalista (la relación de una judía con un filósofo adscrito al nazismo) o cuando menos, presentando a una Arendt entregada al romanticismo más sensiblero.

Seguramente, las claves más ciertas de esta tortuosa relación las podemos encontrar en la extensa correspondencia que mantuvieron a lo largo de los años (de 1925 a 1975) y leyendo entre líneas en algunas de las obras de Arendt. No obstante, también son importantes los silencios de esa correspondencia, los largos silencios de años, que en ocasiones hablan más que las palabras.

Heidegger ocupó el rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933 y empezó a aplicar las leyes antisemitas de expulsión de los judíos de la universidad. Para entonces, Arendt ya se había exiliado a París. Entre los expulsados se encontraba su antiguo maestro y mentor, el filósofo Edmund Husserl. A ella le llegaron noticias de lo ocurrido, y del comportamiento de Heidegger y le escribió una carta haciendo eco de esas noticias y pidiendo una respuesta. Esta no se hizo esperar. En un tono que provocó que Arendt definiera a Heidegger como «un gran mentiroso», él negó todas las acusaciones –lo mismo que hiciese años más tarde ante el comité de desnazificación– y con los mismos argumentos: su objetivo como rector fue proteger la independencia de la universidad y a los colegas judíos,

proporcionándoles becas y ayudándoles de distintas formas. En ningún caso podía sostenerse que su comportamiento fuese antisemita, argumentaba. La reacción de Arendt fue la ruptura de su amistad, a la que seguiría el primer y largo silencio que se prolongaría durante más de quince años. Lo que había ocurrido podría resumirse con sus propias palabras: «El problema, el problema personal, no era lo que podrían estar haciendo nuestros enemigos, sino lo que nuestros amigos estaban haciendo».

En 1950 Hannah Arendt regresó a Europa desde Estados Unidos, donde se había exiliado, a dar una serie de conferencias. Ese viaje no solo supuso el reencuentro con la lengua y el país materno, después de la guerra, sino también la reaparición de nuevo de Heidegger en escena. Este seguía manteniendo un terco y persistente silencio acerca de su colaboración con el régimen nazi, que no se rompió hasta una entrevista realizada en 1966 para un periódico alemán –y que por su deseo expreso habría de publicarse póstumamente– en la que, de nuevo, seguía afirmando el mismo tipo de discurso autoexculpatorio. En el terreno personal, Heidegger manifestó que Arendt había sido «la pasión de su vida». Sin embargo, para Arendt, el paso del tiempo y de todos los acontecimientos se dejaba notar. Lo que se traslucía de la correspondencia en esos momentos es, sobre todo, la recuperación del diálogo filosófico entre los dos, en donde Arendt sigue encontrando el interlocutor válido para sus ideas por la riqueza y profundidad de su pensamiento. El precario equilibrio en la relación (por parte de Arendt) se rompió de nuevo en 1960, después de varios años sin correspondencia alguna, tras la publicación en alemán de la

obra de Arendt *La condición humana* (1958). Arendt le envió un ejemplar con una nota en la que reconocía que el libro le debía casi todo a él «en todos los aspectos». Heidegger guardó un omnino silencio. En palabras de la propia Arendt, lo que ella había demostrado frente al ego del maestro era que «podía contar hasta tres, e incluso hasta cuatro», sin duda algo más de lo que Heidegger esperaba de una alumna o de una musa.

Hasta 1967 no volvería a encontrarse de nuevo con Heidegger, cada vez más retirado y enfermo. Y una vez más, retomaron la correspondencia y se vieron varias veces, cuando ella viajaba con su marido a Europa. De esta etapa ya tardía de su relación, cabe subrayar no solo la apelación a una amistad filosófica, a un auténtico diálogo filosófico entre los dos, sino también a lo que la misma Arendt expresa: «A quienes la primavera les yermó y rompió el corazón, el otoño les cura». ☩

de esta relación algo singular fueron las circunstancias de la misma y su fuerte simbolismo. Frente al compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo, Arendt apelaba a la responsabilidad colectiva frente a la violencia; mientras que él se entregaba a la visión entusiasta de «las manos de Hitler», según relató Karl Jaspers, ella se vio obligada a exiliarse. A pesar de todos los difíciles avatares, sin embargo, Arendt se mostró generosa con su antiguo amor tras la guerra: se convirtió en su embajadora ante el mundo académico e

intelectual estadounidense, y mantuvo una profunda amistad con el filósofo —con largos silencios intermitentes— hasta la muerte de ella, en 1975.

Arendt estudió un año en Marburgo. Al año siguiente, en 1925, se trasladó a Friburgo para continuar sus estudios por recomendación de Heidegger, bajo la tutela de Edmund Husserl, padre de la fenomenología. Sin embargo, en 1926, también por recomendación de Heidegger, se trasladó nuevamente, esta vez a Heidelberg, con otro de los más destacados filósofos del momento, Karl Jaspers, para realizar su tesis doctoral. Durante esos años de universidad, Arendt estudió a Kant y a Schelling, se relacionó con jóvenes intelectuales en un ambiente mundano, frecuentando todo el hervidero de ideas y teorías (no solo filosóficas, sino también psicológicas, literarias, históricas, etcétera) que constituía Heidelberg en la década de 1920. Allí se doctoró en 1928, con veintidós años, gracias a una tesis dedicada al concepto de amor en San Agustín, en la que ya subrayaba la importancia de algunas ideas clave para su pensamiento posterior, como es la de natalidad, entendida políticamente como la «libertad de poder comenzar algo nuevo».

En 1929 entabló una relación con un joven filósofo judío, Gunther Stern, también estudiante de Heidegger, y se trasladaron juntos a Berlín, donde se casaron poco después. Ambos intentaron iniciar una carrera académica, y Arendt se embarcó en un trabajo sobre el romanticismo alemán y sus consecuencias políticas, centrado en la vida de una judía ilustrada berlinesa de finales del siglo XVIII, Rahel Varnhagen, y su lucha por encontrar un lugar en el mundo como

mujer judía, tema en el que, sin duda, Arendt reflejaba sus propias inquietudes, planteándose —al igual que Rahel— su identidad como judía alemana. Cuestiones como la asimilación en el contexto social y cultural alemán, a costa de la renuncia de las raíces identitarias para poder ser aceptada por la sociedad, aparecieron ya como una de las preocupaciones teóricas de Arendt, reflejando asimismo la situación en la que se encontraban los judíos en Europa.

Mientras tanto, la situación política en Alemania se volvía cada vez más asfixiante, al tiempo que peligrosa para los judíos. Stern había encontrado trabajo como periodista, con el seudónimo de Gunther Anders, y Arendt estaba enfrascada en la redacción de su libro sobre Rahel Varnhagen. Tras el incendio del Reichstag, en 1933, y con Hitler ya como canciller de Alemania, Stern decidió huir a París, pues temía caer en manos de la Gestapo. Arendt, por su parte, se quedó en Berlín, implicándose con organizaciones sionistas clandestinas que ayudaban a los que escapaban del creciente terror totalitario, especialmente perseguidos políticos. Ese fue el momento de su despertar político, como ella misma diría años después en una entrevista, el momento en el que tomó conciencia de que no podía ser una simple espectadora de lo que ocurría a su alrededor y debía actuar.

Finalmente, sus actividades clandestinas pusieron tras su pista a la Gestapo, y fue arrestada, aunque quedó libre sin cargos poco después. Este hecho fue el detonante para emprender la huida de Alemania camino de París, en 1933, el mismo año en el que Martin Heidegger se hizo cargo del

rectorado de la Universidad de Friburgo y pronunció su famoso y entusiasta discurso de apoyo al nuevo régimen nacionalsocialista. Para Hannah Arendt, como para tantos otros, comenzó una nueva y larga vida como apátrida, desde 1933 hasta 1951, año en el que obtuvo la ciudadanía estadounidense. Su biografía a partir de este momento coincide con la de otros intelectuales europeos empujados al exilio, que carecían de un mundo compartido, perdieron lo conocido hasta entonces, los lazos sociales y familiares, y sintieron la imperiosa necesidad de sobrevivir y construirse una nueva vida, con un nuevo idioma, en una nueva tierra.

París no era una fiesta, al menos no para la multitud de refugiados que llenaban la ciudad; el antisemitismo y la xenofobia campaban en sus calles, y la vida no era fácil para ellos. Arendt intensificó su trabajo como colaboradora en organizaciones sionistas que ayudaban a los refugiados más jóvenes a emprender su marcha a Palestina. Su activismo político en ese momento estaba claramente orientado hacia esa identidad judía desvelada tardíamente, que la realidad la había obligado a afrontar. Años después, en una entrevista, ella misma señaló que ese despertar de la conciencia política supuso un tránsito de lo personal a lo político: «la pertenencia al judaísmo se había convertido también en mi problema, y mi propio problema era político, puramente político. Cuando una es atacada como judía, solo puede contestar como judía». La identidad personal se transformaba entonces en el lugar de resistencia frente a la discriminación y la exclusión, no ocultando dicha identidad

Continúa en la p. 26

Gente sin papeles

Sus experiencias como exiliada se reflejan muy claramente en su obra, y muy especialmente en su artículo «Nosotros los refugiados» (1943). Allí expone lo que para ella constituye una de las antesalas del triunfo del totalitarismo: el desarraigo y la superfluidad de grandes grupos de población cuando ya no reciben la protección en términos de derechos y de reconocimiento social y político por parte de los Estados. Esa situación de exclusión genera a su vez en los refugiados una conducta orientada a su asimilación en el país receptor y a despojarse de su identidad originaria como un pesado fardo:

Perdimos nuestro hogar [...] perdimos nuestra ocupación [...] perdimos nuestro idioma [...]. Nos dijeron que olvidásemos y olvidamos más rápidamente de lo que nadie puede imaginar [...]. Cuanto menos libres somos para decidir quiénes somos o cómo vivir, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos e interpretar unos papeles. Fuimos expulsados de Alemania por ser judíos. Pero cuando a duras penas cruzamos la frontera francesa, fuimos convertidos en *boches* (término peyorativo para referirse a los alemanes) [...]. Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses, o al menos futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como *boches* igualmente [...]. Habíamos sido encarcelados

porque éramos alemanes, y no fuimos liberados porque éramos judíos [...]. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en verdad [...]. Cualquier cosa que hagamos, cualquier cosa que pretendamos ser, no revelará nada más que nuestro deseo insano de ser cambiados, el de no ser judíos.

En este sentido, la actualidad de sus reflexiones parece innegable: la situación de grandes masas de refugiados y apátridas, que ella detectaba como uno de los problemas políticos principales del siglo XX, no ha hecho más que aumentar. Los desplazamientos transnacionales y la situación de grupos de personas desplazadas por guerras, motivos económicos o desastres naturales llenan los medios de comunicación. Y, como señala Arendt, ya en la década de los treinta, las naciones europeas no supieron afrontar el problema de la presencia creciente de desplazados, y ante el peligro que su presencia representaba para el funcionamiento de las instituciones, transfirieron el problema a la policía. De un problema político –ampliación de los criterios de inclusión en la ciudadanía del país de acogida– se pasó a un problema policial, a una cuestión de papeles. «Al parecer –dice Arendt– nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase que es confinada en campos de concentración por los enemigos, y en campos de internamiento por los amigos.»

o queriendo desprenderse de ella, sino, por el contrario, al igual que en la política actual hacen los movimientos de minorías sexuales o raciales, afirmando su pertenencia al mundo desde esa identidad que es objeto de ataque.

En su nueva vida en París conoció al que sería su segundo marido, el berlínés Heinrich Blücher. Este era un periodista exiliado que había sido miembro destacado del KPD (Partido Comunista Alemán), a través del cual Arendt entró en contacto con las versiones más ortodoxas del marxismo. Se casaron en París en 1940. Ese mismo año, el gobierno francés decretó el internamiento en campos de los refugiados procedentes de Alemania, como «enemigos extranjeros». Arendt fue trasladada al campo de internamiento de mujeres de Gurs, el más grande de toda Francia, situado en los Pirineos atlánticos, cerca de la frontera española. Este campo fue construido para recluir a los refugiados españoles republicanos y, posteriormente, a las mujeres judías residentes en Francia. Arendt estuvo interna allí cinco semanas, tras las cuales, y aprovechando el caos administrativo que se produjo tras la caída de París a manos del ejército alemán, pudo obtener los documentos de libertad necesarios para huir. Las otras mujeres internas que no pudieron hacerlo serían trasladadas poco después a los campos de exterminio.

A partir de ese momento, Arendt y Blücher emprendieron el camino de la huida de tantos otros exiliados por una Europa que cerraba sus fronteras, en búsqueda del ansiado visado que les permitiera embarcarse hacia Estados Unidos: Marsella, Lisboa y, finalmente, Nueva York eran las ciudades del recorrido del exilio.