



“SOY SÓLO PARTE DE ELLOS”¹
HANNAH ARENDT, *THE JEWISH WRITINGS*²

JUDITH BUTLER
University of California, Berkeley

Los textos que Hanna Arendt dedicó al judaísmo, alrededor de temas como la patria y el nacionalismo, la pertenencia cultural y la cuestión sobre las personas sin estado, constituyen más una exposición de paradojas que textos cerrados. Escéptica en lo que se refiere tanto al asimilacionismo como al sionismo, Arendt aboga por la secularización de la política mientras desmonta la lógica del estado-nación, ya que para ella la común historia de exilio y desposesión abre la vía para la unión de judíos y palestinos, de inmigrantes y apátridas, abriendo el camino al pensamiento judío respecto al concepto de justicia.

PALABRAS CLAVE: judaísmo, pertenencia, nacionalismo, sionismo, personas sin estado.

Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora –dijo Hannah Arendt un día– y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo.

The Jewish Writings no resuelven en absoluto la cuestión de su filiación política. En estos artículos de opinión, ensayos y piezas inacabadas, intenta subrayar las paradojas políticas del estado-nación. Si éste asegura los derechos de los ciudadanos, seguramente es una necesidad; pero si el estado-

¹ Texto publicado en *The London Review of Books*, vol. 29, nº 9, 10 de mayo de 2007.

² Arendt, Hannah (2007), *The Jewish Writings*, Jerome Kohn (ed.), Schocken, 559 pp. Los textos incluidos en este libro han sido traducidos al español en dos volúmenes con los títulos de *La tradición oculta* (Barcelona, Paidós, 2004) y *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (Barcelona, Paidós, 2005).

nación se basa en el nacionalismo y produce invariablemente una cantidad masiva de gente sin estado³, forzosamente habrá que luchar contra él. Si uno se opone al estado-nación, ¿entonces cuál sería la alternativa, si existe alguna?

Arendt hace referencia, de diferentes maneras, a modos de “pertenecer” y a concepciones de “sistemas de gobierno” que son irreducibles a la idea del estado-nación. Incluso formula, en sus primeros escritos, una idea de la “nación” que está desligada tanto de la categoría de estado como de territorio. Para ella, la nación conserva su espacio, aunque disminuye entre mediados de los años 30 y principios de los 60, pero el sistema gubernamental que llega a imaginar, aunque brevemente, es diferente al estado-nación: una federación que difunde tanto las exigencias de la soberanía nacional como la ontología del individuo. En su crítica al fascismo, al igual que en su escepticismo ante el sionismo, se opone claramente a aquellas formas dispares de estado-nación que se basan en el nacionalismo y que crean una masa de personas desposeídas y sin estado. Paradójicamente, y quizás hábilmente, los términos con los que Arendt criticó el fascismo llegaron a informar sus críticas del sionismo, aunque no combinó, ni quiso combinar los dos.

Expuso la cuestión con bastante claridad en *The Origins of Totalitarianism*, publicado en 1951. El fenómeno de las personas sin estado no era un problema judío, sino un problema recurrente del estado-nación en el siglo XX. Lo que le pasó al pueblo judío bajo la dictadura de Hitler no debe considerarse como algo excepcional, sino como “ejemplar” de cierta manera de tratar a los grupos minoritarios; por consiguiente, la reducción de “judíos alemanes a una minoría no reconocida en Alemania”, las expulsiones subsiguientes de los judíos como “personas sin estado al otro lado de las fronteras”, y el hecho de reunirlos “de todos los rincones del mundo para despacharlos a los campos de exterminio fue una demostración elocuente para el resto del mundo de cómo «liquidar» todo problema con respecto a las minorías y los pueblos sin patria”. Entonces, continúa,

después de la guerra resultó que la cuestión judía, que se consideraba la única cuestión insoluble, fue, de hecho, solucionada —a saber, mediante un territorio colonizado, primero, y conquistado, después—, pero esto no solucionó ni el problema de las minorías ni de las personas. Al contrario, como prácticamente todos los acontecimientos del siglo XX, la solución de la cuestión judía sólo produjo una nueva categoría de refugiados, los árabes, aumentando de esta

³ Traducimos como “personas sin estado” las numerosas variaciones en torno a la situación y/o la noción de *statelessness* utilizadas por Arendt. Esta idea, clave para interpretar tanto la posición de Arendt como la que Butler lee en ella, se encuentra traducida en los diccionarios *autorizados* como “apátridas”, acepción alejada del pensamiento de Arendt y de Butler quienes no conceden la centralidad sugerida por el término ni a la patria, ni a los estados nacionales, ni a los nacionalismos en busca de una nación.

manera el número de gente sin estado y sin derechos en otras 700.000-800.000 personas. Y lo que ocurrió en Palestina, en el más pequeño de los territorios, afectando a cientos de miles de personas, se repitió más tarde en la India, a gran escala, implicando a varios millones de personas.

Es muy probable que hayan sido estas opiniones, además de sus críticas al sionismo en 1944 y 1948, las que llevaron a Gershom Scholem a hacer severas alegaciones en contra de Arendt en un intercambio de cartas en 1963, después de la publicación de *Eichmann in Jerusalem*. Scholem la tachó de “falta de corazón” por concentrarse desapasionadamente en la idea que Eichmann tenía de sí mismo como funcionario. Su texto fue polémico en varios aspectos. Algunos opinaron que describió equivocadamente la historia de la resistencia judía bajo el fascismo y que, injustamente, había puesto en primer plano las políticas colaboradoras de los consejos judíos, y otros exigieron que llamara y analizara al mismo Eichmann como emblema del mal. Por otra parte, en su versión de este proceso, Arendt trata de desacreditar las especulaciones con respecto a los motivos psicológicos de éste como irrelevantes para el ejercicio de la justicia. Y aunque coincide con la decisión del tribunal israelí en que Eichmann es culpable y que merece la pena de muerte, discrepa con los procedimientos y los argumentos en los que se basa la sentencia. Algunos rechazaron su crítica abierta del tribunal, alegando que era inoportuno e inapropiado criticar las instituciones políticas israelíes. El hecho de que considerara a Eichmann como un arribista, confuso e inesperadamente “eufórico” por la interpretación de su propia infamia, no logró satisfacer a los que trataron de encontrar en los motivos de éste la culminación de siglos de antisemitismo en la estrategia de la Solución Final.

Arendt rechazó todas estas interpretaciones (al igual que otras construcciones psicológicas como “la culpa colectiva”) para demostrar, en primer lugar, que “no se puede extraer ninguna inclinación diabólica o demoníaca de Eichmann” y que si es “banal” en este sentido, no por ello se convierte en “lugar común”; y, segundo, que las aclaraciones de sus actos basadas en “explicaciones profundas” son discutibles, pero que “lo que no es discutible es que ningún procedimiento jurídico podría basarse en ellas”.

Scholem continuó poniendo en duda los motivos personales de Arendt: “En la tradición judía existe un concepto, difícil de definir aunque suficientemente concreto, que conocemos por el nombre de *Ahabath Israel*: «el amor al pueblo judío». En ti, querida Hannah, al igual que en tantos intelectuales procedentes de la izquierda alemana, no encuentro apenas trazas de ello”. Arendt, después de cuestionar su pertenencia a la izquierda alemana (en efecto, no era marxista), responde:

Tienes bastante razón: yo no me siento movida por ningún “amor” de esta clase, y ello por dos razones: yo nunca en mi vida he “ama-

do" a ningún pueblo ni colectivo –ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al norteamericano, ni a la clase obrera ni a nada semejante. En efecto, sólo "amo" a mis amigos y el único género de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas. En segundo lugar, este "amor a los judíos" me resultaría, puesto que yo misma soy judía, algo bastante sospechoso. Yo no puedo amarme a mí misma ni a cosa alguna de la que sé que es miembro y una parte mi persona. Para aclarar esto, permíteme que te cuente una conversación que tuve en Israel con una destacada personalidad política que defendía la –en mi opinión, desastrosa– no separación en Israel entre la religión y Estado. Lo que [ella] decía –no recuerdo con seguridad sus palabras exactas– sonaba más o menos así: "Comprenderás que, como socialista, yo desde luego no creo en Dios; creo en el pueblo judío". Esto me parecía una afirmación desconcertante y tan desconcertada me dejó que no respondí en aquel momento. Pero podría haber respondido: la grandeza de este pueblo consistió una vez en que creía en Dios, y creía en Él de tal manera que su confianza y amor hacia Él era mayor que su temor. ¿Y ahora este pueblo sólo cree en sí mismo? ¿Qué provecho cabe esperar de ello? Pues bien, en ese sentido yo no "amo" a los judíos, ni "creo" en ellos; simplemente formo parte de ellos como algo evidente, que está más allá de toda discusión.

Tanto el tono como el contenido del argumento de Arendt levantan dudas acerca de su interpretación de la pertenencia judía. ¿Qué quería decir cuando afirmó que era judía, naturalmente y más allá toda discusión? ¿Estaba diciendo que sólo era judía en nombre, en virtud de la herencia genética o del legado histórico, o una mezcla de ambos? ¿Quería decir que se encontraba sociológicamente en la situación del judío? Cuando Scholem la llama "hija de nuestro pueblo", Arendt esquiva la atribución al parentesco pero reconoce su pertenencia: "nunca he pretendido ser otra cosa ni ser de manera distinta de como soy, y nunca he sentido ni la más mínima tentación en este sentido. Sería como haber dicho que soy un hombre y no una mujer –es decir, una insensatez". Continúa diciendo que "ser judía" es "uno de los datos incontrovertibles de su vida" y añade: "Existe la gratitud fundamental por todo aquello que es como es, por lo que nos es *dado y que no hemos hecho*, por lo que es *physei* y no *nomō*".

Tanto el ser mujer como el ser judío son considerados *physei* y, como tal, se constituyen naturalmente, más que formar parte de algún orden cultural. Pero la respuesta de Arendt apenas soluciona la cuestión de si tales categorías son dadas o creadas; y esta equivocación no convierte, ni mucho menos, su posición en "insensata". ¿No existe una creación de lo dado que complica la aparente distinción entre *physei* y *nomō*? Arendt se presenta como una judía que puede adoptar y que adopta varias posturas políticas, independientemente de si confirman o no las ideas de los demás acerca de la posición que debería tomar o lo que debería ser un judío. Cualquiera que

sea este modo de pertenecer, para ella, no implicará ajustarse a posturas políticas nacionalistas. Además, resulta difícil leer su respuesta a Scholem como algo diferente a un esfuerzo por dar sentido a, o por proporcionar una determinada construcción al *physei* que ella es. Y dado que, en los años 30, había apoyado la idea de que el pueblo judío era una "nación", e incluso no había tenido en cuenta a aquellos judíos que guardaban las distancias con esta idea, una no puede evitar preguntarse: ¿que pasó con las opiniones de Arendt acerca de la nación y de los modos de pertenencia cultural entre los años 30 y mediados de los 60?

A lo largo de *The Jewish Writings*, Arendt lucha con qué significa ser judía sin una sólida fe religiosa, y por qué podría ser importante distinguir, como hace, entre el judío secular y el judío asimilado. Si que se autodefine como judía, lo cual constituye un fracaso de asimilación (cuyo propósito es precisamente perder toda marca). En una obra inacabada fechada hacia 1939, Arendt argumenta que el sionismo y la asimilacionismo surgen de un dogmatismo común. Los asimilacionistas creen que los judíos pertenecen a las naciones que los hospedan (el filósofo antisionista Hermann Cohen escribió en el umbral del siglo xx que los judíos alemanes eran alemanes ante todo y que únicamente podrían desarrollarse y recibir protección dentro del estado alemán), mientras que los sionistas opinan que los judíos necesitan una nación porque todas las demás naciones están definidas independientemente de sus minorías judías. Arendt reprende a los dos: "Ambos tienen el mismo defecto, y ambos surgen de un compartido temor judío a reconocer que hay y que siempre ha habido intereses divergentes entre los judíos y sectores de gente entre la que viven". En otras palabras, vivir con otros que tienen intereses divergentes es una condición de la política que no se puede desear que desaparezca sin desear que desaparezca también la política en sí. Para Arendt, la persistencia de "intereses divergentes" no constituye argumento para la absorción ni para la separación de minorías nacionales. Tanto los sionistas como los asimilacionistas "retienen la carga de la condición de extranjero" dirigida contra los judíos: los asimilacionistas tratan de rectificar esta condición de extranjero ganando la entrada en la nación anfitriona como ciudadanos de pleno derecho, mientras que los sionistas suponen que no puede haber un anfitrión permanente para el pueblo judío, que el antisemitismo les visitará en cualquiera de estas situaciones y que sólo el establecimiento de una nación judía podría proporcionar la protección y el espacio necesarios.

Aún más, ambas posturas se inscriben en una particular lógica de la nación que Arendt empieza a desmontar, primero, en los años 30 en sus investigaciones sobre el antisemitismo y la historia de los judíos en Europa, y, después, durante los años de guerra en artículos sobre Palestina e Israel publicados en *Aufbau*, el periódico judío-alemán, y en su crítica mordaz del estado-nación y de la producción de personas sin-estado en *The Origins of Totalitarianism* a principios de los 50.

Evidentemente sería un error leer su respuesta a Scholem como una adhesión a la política de asimilación. Era una judía secular, pero la seculari-

dad, más que eclipsar su condición de judía, la definió históricamente. Vivía, como ella decía, en la estela de cierta fe perdida. Su experiencia del fascismo, su propia emigración forzada a Francia en los años 30, su fuga del campo de internamiento en Gurs y su emigración a los Estados Unidos en 1941 le proporcionaron una perspectiva histórica específica acerca de los refugiados, de las personas sin estado y del traslado y desplazamiento masivo de personas. La crítica de Arendt al nacionalismo surgió, en parte, de la experiencia del exilio y desplazamiento que afectó sobre todo a los judíos en los años 30 y 40, pero para ella, las personas sin estado, el desposeimiento y el desplazamiento no eran problemas exclusivamente "judíos". Creía que existía una obligación política de analizar y combatir las deportaciones, los traslados de población y la situación de las personas sin estado de una manera que rechazara el espíritu nacionalista. De ahí su crítica tanto del sionismo como de la política de asimilación. De ahí también el aparente nominalismo de su comentario a Scholem, que no "ama" a los judíos, ni "cree" en ellos, que sólo "es parte de" ellos. Ambos verbos, "amar" y "creer" se encuentran aquí entre signos de interrogación, pero ¿no se opone también, a "los judíos" en general? Al fin y al cabo, ha dicho que no puede amar a un "pueblo", sólo a las "personas".

¿Qué hay de malo en la noción de amar al pueblo judío? A finales de los años 30, Arendt alegó que los esfuerzos para "emancipar" a los judíos en la Europa del siglo XIX no se concentraron tanto en su destino sino, más bien, en cierto principio de progreso, que requería que los judíos fueran considerados como una abstracción: "La liberación se debía extender no a los judíos, conocidos o desconocidos, no al vendedor ambulante o al prestamista de grandes sumas de dinero, sino al «judío en general»". Igual que existían judíos excepcionales, como Moses Mendelssohn, que llegó a representar a "los judíos en general", "el judío" llegó a convertirse también en el símbolo del avance de los derechos humanos. Según Arendt, el efecto de todo ello fue la disociación entre la idea y la persona: la progresiva oposición ilustrada al antisemitismo convierte sistemáticamente al judío de la calle en pernicioso, a la vez que aboga por los derechos de los judíos en general. Así que cuando Arendt se niega a amar "al pueblo judío", se niega a comprometerse con una abstracción que ha proporcionado la premisa y el pretexto para el antisemitismo.

El contra-argumento de Scholem es especialmente problemático, ya que escribe desde Israel en 1963 y se opone a la inmisericorde versión arendtiana de los procedimientos legales del tribunal israelí durante el proceso de Eichmann. No sólo la acusa de no amar al pueblo judío, sino también de cuestionar la legitimidad de procedimiento de Israel, de sus tribunales, y quizás también de sus estrategias de "demonización". De hecho, cuando él se refiere al pueblo judío, excluye al judío de la diáspora o al no sionista, y de esta manera reproduce retóricamente la escisión dentro de la cultura y política judía entre los que se aman a sí mismos y los que no.

Arendt se opone claramente a un nacionalismo judío basado en suposiciones seculares, pero no cree tampoco que sea más aceptable un sistema

de gobierno basado en motivos religiosos. Un sistema justo extendería la igualdad a todos los ciudadanos y a todas las nacionalidades: tal es la lección que aprende de su oposición al fascismo. Le preocupa abiertamente la transferencia desde el judaísmo de un conjunto de creencias religiosas a una identidad política nacional. “Esos judíos que ya no creen en su Dios de una manera tradicional, pero que siguen considerándose «elegidos» de un modo u otro”, escribe, “sólo pueden referirse con ello al hecho de que son, por naturaleza, mejores, más sabios, más rebeldes o la sal de la tierra. Y eso, por muchas vueltas que se le dé, no sería mas que una versión de la superstición racista”. En un momento dado alega que “nuestra miseria nacional” comenzó cuando los judíos renunciaron a los valores religiosos: “Desde entonces hemos proclamado nuestra existencia en sí misma –sin ningún contenido nacional, ni, generalmente, ningún contenido religioso– como una cosa de valor”. Aunque comprende la lucha por la supervivencia como un aspecto imprescindible del ser judío en el siglo XX, cree inaceptable que la “supervivencia en sí” haya triunfado sobre los ideales de justicia, igualdad y libertad.

A finales de los años 30 y principios de los 40, Arendt creyó que los judíos podrían convertirse en una nación entre naciones, parte de una Europa federal; imaginó que todas las naciones europeas que estaban luchando contra el fascismo podrían aliarse, y que los judíos podrían tener su propio ejército que lucharía contra el fascismo junto a otros ejércitos europeos. Luego abogó por una nación sin territorio, una nación que tiene sentido sólo en forma federal, y que sería, por definición, una parte constitutiva de una pluralidad. Más tarde prefirió la propuesta de un estado federal árabe-judío, frente a la noción establecida de que el estado de Israel debería basarse en principios de soberanía judía. Efectivamente, “la soberanía judía” sería un nefasto error de categoría, ya que vincula una única nación con el estado por vías que inevitablemente producirían una injusticia masiva para las minorías. “Palestina sólo puede salvarse como patria nacional de los judíos si (como otros pequeños países y nacionalidades) se integra en una federación”, escribió en 1943.

Aunque ésta sea una solución política secular, en 1941 plantea las razones para ella refiriéndose a una parábola religiosa. “Como judíos”, escribe, “queremos luchar por la libertad del pueblo judío, porque, «¿si yo no estoy de mi lado –quién estará de mi lado?»». Como europeos queremos luchar por la libertad de Europa, porque, «¿si estoy solamente de mi lado –quién soy?»». Ésta es la famosa pregunta de Hillel, el comentarista judío del siglo primero a.c. Aquí, y en otras situaciones, recurre a una tradición religiosa judía para formular principios políticos capaces de organizar el ámbito secular de la política (que es diferente que basar una política secular en principios religiosos). Arendt no cita a Hillel cuando veintidós años más tarde escribe a Scholem –entonces se niega a ofrecer una formulación religiosa de su propia identidad–, pero encontramos un eco de Hillel en las palabras que sí usa: “Yo no puedo amarme a mí misma ni a cosa alguna de la que sé que es miembro y parte de mi persona”; y “¿ahora este pueblo cree sólo en sí

mismo? ¿Qué provecho cabe esperar de ello?". No puede estar sólo de su lado, porque de ser así, ¿quién sería? Sin embargo, si no está de su lado, ¿quién lo estará?

En los años 30 y principios de los 40, el no-judío que Arendt se imagina, es, por supuesto, el gentil europeo. Más tarde, se esforzará en pensar en lo que "pertenecer" podría significar para judíos y árabes que habitan el mismo país, pero sus posturas a lo largo del primer período son marcadamente eurocéntricas. En diciembre de 1941, insistió en que "entramos en esta guerra como pueblo europeo", presentando la historia del judaísmo de manera sesgada, marginando al sefardí y al mizrahi (mencionados como "judíos orientales" en *Eichmann*). Una suposición de la superioridad cultural de Europa también domina muchos de sus escritos más tardíos y se percibe más claramente en sus críticas desafortunadas de Fanon, su desacreditación de la enseñanza de swahili en Berkeley, y su rechazo al movimiento "Black Power" en los años 60. Está claro que no está pensando en minorías raciales cuando piensa en las personas sin estado y desposeídas. Parece haber separado la nación del estado-nación, hasta el punto de que la concepción de "minorías" se limita a las minorías nacionales, "nación" no sólo eclipsa a la "raza" como categoría, sino que la convierte en algo impensable. De la misma manera, si los judíos son una nación, sin un estado-nación, ¿esto admite una concepción racial y geográficamente dispersa del patrimonio judío que incluiría al sefardí y al mizrahi?

En los años 30, el pertenecer a una nación es un valor importante para Arendt, pero el nacionalismo es nocivo. Después, su opinión vacila durante los diez años siguientes. En 1935, elogió a Martin Buber y el proyecto socialista del kibbutz. A principios de los años 40, apoyó la emigración judía de Europa a Palestina, pero sólo bajo la condición de que los judíos también lucharan por el reconocimiento de una "nación" dentro de Europa; a la vez, publicó varias columnas periodísticas en las que pidió que se separara la idea de nación de la del territorio. Partiendo de esta base defendió la propuesta de un ejército judío y criticó severamente la relación "equivoca" del gobierno británico con los judíos, como demuestra el famoso Papel blanco que limitaba el número de refugiados judíos a los que se permitía entrar en Palestina. A finales de los años 30, sin embargo, también escribió que "la bancarrota del movimiento sionista causada por la realidad de Palestina es, al mismo tiempo, la bancarrota de la ilusión de una política autónoma y aislada". En 1943, estaba preocupada porque la propuesta de un estado binacional en Palestina sólo pudiera sostenerse aumentando la dependencia de Palestina respecto a Gran Bretaña y otras grandes potencias, incluido Estados Unidos. En ocasiones, su preocupación era si el binacionalismo sólo resultaría ventajoso para la población árabe y perjudicial para la judía. En "Zionism Reconsidered" (1944), no obstante, arguyó enérgicamente que los riesgos de fundar un estado partiendo de la base de la soberanía judía sólo podrían empeorar el problema de las personas sin estado, cada vez más agudo tras la Primera y Segunda Guerra Mundial. Con la llegada de los años 50, Arendt alegaba que Israel se había fundado mediante una ocupa-

ción colonial con la ayuda de las superpotencias y partiendo de requisitos de ciudadanía antidemocráticos. En los años 30 su preocupación había sido el número creciente de judíos sin estado; a finales de los 40 y principios de los 50, el desplazamiento de los palestinos le obligó a desarrollar una explicación más amplia de dichas personas sin estado.

En "Zionism Reconsidered", califica de "absurda" la idea de crear un estado judío como una "esfera de intereses" de las superpotencias. Semejante estado sufriría la "ilusión de ser una nación": "Sólo la locura puede aconsejar un sistema de gobierno que confía en una potencia imperial distante para su protección, mientras reduce a la alienación la buena voluntad de sus vecinos". Por un lado, Arendt está claramente ansiosa por encontrar la manera en la que Israel/Palestina pueda sobrevivir; por otro, predice que los fundamentos propuestos para el sistema de gobierno fracasarán.

Si en un futuro próximo se crea una confederación judía... habrá que agradecerse a la influencia política de los judíos de Estados Unidos —escribe. Pero si la Commonwealth judía fuese proclamada contra la voluntad de los árabes y sin el apoyo de los pueblos mediterráneos, se necesitará no sólo ayuda financiera sino también apoyo político durante un largo periodo de tiempo. Y eso pondría en una situación muy difícil a los judíos estadounidenses, quienes, después de todo, no tienen poder alguno para encauzar la historia política del Oriente Próximo.

En 1948, después de que las Naciones Unidas hubieran aprobado el estado de Israel, Arendt predijo que

aun cuando los judíos acabaran ganando la guerra [de independencia], el final de ésta encontrarían destruidos los logros del sionismo en Palestina. [...] Los judíos "victoriosos" vivirían rodeados por una población árabe absolutamente hostil, recluidos en unas fronteras siempre amenazadas, absortos en su autodefensa física hasta el punto que ahogaría todos los demás intereses y actividades.

Afirmó una vez más que una división no funcionaría y que la mejor solución sería un "estado federado". En su opinión, semejante federación "tendría la ventaja de prevenir el establecimiento de una soberanía cuyo único derecho soberano sería el de suicidarse".

La apuesta de Arendt en la idea de federación se basaba en la esperanza de que pudiera debilitar el nacionalismo y tratar el problema de las personas sin estado. Si el sistema que garantiza los derechos no es el estado-nación, entonces sería o bien una federación, en la que se anulara la sobe-

ranía mediante una distribución de su poder, o bien un marco para los derechos humanos que fuera vinculante para el colectivo que lo produjo. Según Arendt, los derechos no pertenecen a los individuos, sino que se producen concertadamente mediante el ejercicio de los mismos. Esta postura post-metafísica era apropiada para la federación post-nacional que ella imaginó para los judíos de Europa a finales de los años treinta, y por esta razón un ejército judío podría representar la “nación” de los judíos sin ninguna presunción de estado o de territorio. Era también lo que llegó a imaginar en 1948 para los judíos y los palestinos, a pesar de la fundación del estado de Israel basado en premisas nacionalistas y con demandas de una soberanía judía. Se la puede tachar de ingenua, pero su capacidad de anticipar el problema recurrente de las personas sin estado y la persistencia de la violencia territorial son impecables.

Se podría decir que Arendt abrazó la política diaspórica, centrada no en una patria judía sino en los derechos de las personas sin estado. Al leerla ahora nos recuerda aquellos pasajes del libro de Edward Said *Freud and the Non-European* donde se sugiere que los judíos y los palestinos podrían encontrarse en su común historia de exilio y desposesión, y que la diáspora podría convertirse en la base de un sistema gubernamental común para Oriente Medio. Said considera la base de solidaridad que se encuentra, en parte, en el “carácter irremediabilmente diaspórico y sin casa [*unhoused*] del modo de vida judío”, que lo alinea en “nuestra era de grandes traslados de población” con “refugiados, exiliados, expatriados e inmigrantes”. Si a veces Arendt aboga por un hogar y por pertenecer a algo (aunque, con el paso del tiempo lo hace con menos frecuencia), no se trata de un llamamiento a un sistema de gobierno basado en estos lazos establecidos de lealtad. Un sistema de gobierno requiere la capacidad de vivir con los demás precisamente cuando no hay ningún modo aparente de pertenencia. La victoria sobre el amor a uno mismo –el movimiento que se aparta del narcisismo y del nacionalismo– constituye la base de una política justa que se opondría tanto al nacionalismo como a aquellas formas de violencia de estado que reproducen la situación de las personas sin estado y sus sufrimientos.

La oposición de Arendt a los desposeimientos que aquejan a cualquier minoría representa un punto de partida para el pensamiento judío sobre la justicia. Su postura no universaliza al judío, sino que se opone a los sufrimientos de las personas sin estado independientemente de su estatus nacional. Está claro que la nación continúa limitando su concepción de la minoría desposeída, y que deja una serie de cuestiones importantes sin respuesta: ¿existe un “afuera” para cada sistema de gobierno federal? ¿Debe una federación asumir “soberanía” en el contexto de las relaciones internacionales? ¿Pueden organizarse las relaciones internacionales en base a una política federal y, en caso afirmativo, pueden las federaciones internacionales hacer cumplir sus leyes sin recurrir a la soberanía?

A lo largo de los últimos años nos hemos ido acostumbrando al argumento de que las constituciones modernas conservan una función soberana

y que un totalitarismo tácito funciona como un principio limitador en las democracias constitucionales. La lectura que hizo Giorgio Agamben de Carl Schmitt dedica particular atención al ejercicio del poder soberano a la hora de crear un estado de excepción que suspende las protecciones constitucionales y los derechos de inclusión para determinados grupos de población dentro de los sistemas democráticos establecidos. Los *Jewish Writings* de Arendt ofrecen una contraperspectiva valiosa. Aunque Agamben está claramente en deuda con *The Human Condition* de Arendt en su elaboración de “la vida desnuda” (la vida que, expulsada de la polis, está expuesta al poder sin filtro, crudo), Arendt, en su trabajo sobre el totalitarismo, se centra en el estado-nación, más que en la soberanía. Al insistir en que la condición de las personas sin estado es el desastre político recurrente del siglo xx (ahora, en el siglo xxi, adopta nuevas formas), Arendt se niega a proporcionar un molde metafísico para la “vida desnuda”. Efectivamente, en *The Origins of Totalitarianism* deja muy claro que el aparente “estado de naturaleza” al que son reducidos los desplazados y los sin estado no es en absoluto natural o metafísico, sino que es el nombre de una forma política específica de privación.

Adalah, “el centro legal para los derechos de la minoría árabe en Israel”, recientemente propuso una “constitución democrática” que no parta de la pregunta “¿quién es judío?”, sino de la pregunta “¿quién es ciudadano?”. Aunque no trata de decidir sobre lo que establece el territorio legítimo de este estado, sí propone una separación sistemática de nación y estado, y por consiguiente tiene resonancias políticas arendtianas. La idea de Arendt de un sistema de gobierno federal no equivale a los modos pluralistas predominantes de multiculturalismo, pero sí plantea un modo de vida político que no es meramente una colección fragmentada de identidades culturales soberanas, sino que dispersa tanto la soberanía, como el nacionalismo o el individualismo en nuevas formas de coexistencia social y política. Esperanzador, tal vez ingenuo, pero no por ello, algo de lo que podemos prescindir permanentemente –al menos no sin la incesante violencia territorial de la que Arendt avisó.

Traducción de Anne Marie Poelen