

DORA ELVIRA GARCÍA G.

LA TAREA DE RESTAURAR EL MUNDO MEDIANTE LA ACCIÓN Y EL AMOR

Resumen: La necesidad de comprender es esencial para Arendt, por ello se da a la tarea de resarcir el hilo roto de la tradición mediante la restauración del mundo con un propósito éticamente más alto, que es ese *amor mundi*. Tal reparación parece tener una doble procedencia: judía (*Tikkun olam*) y cristiana (*amor mundi*), que se articula al fundirse ambas herencias de manera sutil y sigilosa en el pensamiento arendtiano. Así, la apuesta de Arendt de pensar en un mundo restaurado es posible mediante el inicio de la acción humana que mira y comprende al pasado, rememorándolo, quitándole sus pesados lastres a través del perdón, y reparando lo existente para así dirigirse al futuro mediante las promesas, que dan la pauta esperanzadora de comenzar lo nuevo que ha de venir.

Palabras clave: Restauración, comprensión, memoria.

RESTORING THE WORLD THROUGH ACTION AND LOVE

Abstract: The need to comprehend is essential for Arendt. This is the reason why she attempts to compensate the broken thread of traditions through the restoration of the world within a higher ethical purpose: *amor mundi*. This restoration seems to have a double origin: Jewish (*Tikkun olam*) and Christian (*amor mundi*) traditions articulating with each other when they get together in a subtle and secretive way in arendtian thinking. Arendt's theoretical claim of a restored world is possible by initiating human action which looks at the past and understands it, remembers it and remove its burden through forgiveness, repairing what exists, and then, heading for the future with promises proving hope of a new beginning.

Keywords: Restoration, understanding, memory.

I. Relevancia del Tikkun olam¹ en la restauración del mundo

La reconciliación con la misión que nos llega sólo es posible sobre la base de la gratitud de lo dado.²

Una de las grandes preocupaciones de Hannah Arendt fue la aparición del totalitarismo, que promovió la aniquilación y el genocidio, y generó una brecha que rompía los lazos de la tradición. Esto dejaba una enorme fisura en la historia de la humanidad lastimada y vejada. La reivindicación y reconstrucción de esa brecha implicaban la reconciliación con lo sucedido, para, de ese modo, iniciar de nuevo el proceso de humanización a través del pensar y mediante la acción. Así, cuando Arendt pensaba en un mundo mejor, mostraba un ánimo de restauración del mismo y para ello era necesario apreciar las implicaciones de la memoria y sus recursos que impulsan a cambiar lo que ha de venir, en un enlace tensional entre pasado, presente y futuro. La trama de las acciones en el tiempo tiene sus correspondientes recursos; por un lado el perdón, y por el otro la promesa, y ambos recursos están necesariamente vinculados.

La memoria exhortada ve al pasado para proyectar, y lo hace en vistas del restablecimiento de una situación mejor. Desde ahí es que en este escrito se intenta vislumbrar una vinculación del pensamiento arendtiano con el ideal del *Tikkun olam*, cuya herencia alude a la restauración del mundo. Tal ideal es una noción judía que ha sido considerada tanto como sinónimo de la noción de la acción social, así como persecución de la justicia social.

Podría pensarse que, en tanto judía, Arendt hereda la apuesta sugerida por el concepto del *Tikkun olam*, sin embargo, parece que este concepto no deriva necesariamente –en Arendt– de un conjunto de enseñanzas rabínicas y de la Cábala. Al menos algunos de sus críticos así lo consideran,

¹ Agradezco a Shannon Shea las discusiones y los comentarios acerca del término *Tikkun olam*.

² Arendt, H., *Diario Filosófico 1950-1973. Cuaderno I junio 1950*, Barcelona, Herder, 2006, p.4.

como se señala en lo que sigue de este escrito. Si esto es así, entonces tenemos que intentar localizar la procedencia del legado del concepto de restauración, y la búsqueda se satisface en las preocupaciones temáticas de Arendt, que parten –desde tempranos momentos de la vida de la filósofa alemana– del pensamiento cristiano expuesto por San Agustín. Así, la herencia emanada de la promesa del Reino de la Tierra tan considerada por ella, se articula con su admirado pensamiento griego y romano, este último enraizado en el concepto de la acción. Así que, si bien es cierto que el término del *Tikkun olam* emana como parte de un pensamiento judío y que Arendt lo cita al menos una vez en sus textos,³ la idea que subyace al término hebreo –en Arendt– alude a la restauración y reconfiguración del mundo en aras del alcance de un mundo mejor, pensándolo regulativamente como un ideal de *amor mundi*. La herencia agustiniana emerge de manera penetrante en estos temas en el contexto arendtiano, articulando de ese modo las tradiciones judías y cristianas con una intención ética, más que religiosa, y desde esta preocupación el concepto de rememoración y sus expresiones muestran la necesidad de recordar para comprender.

La cuestión postulada en el título de este escrito confrontó a Arendt con lo que había de hacerse y cómo se debía actuar. Este concepto de *Tikkun olam* cuestionaba si aquello debía forjarse sin tiempo desperdiciado, contemplando cómo ese movimiento hacia adelante debía llevarse a cabo, y pensando acerca de la forma en que esos cambios tenían que formar una humanidad para el futuro. Arendt lo pensó a través de la categoría de la restauración y del concepto sinónimo del *Tikkun OLAM*

, porque tenía claro que no es posible regresar en el tiempo para deshacer los daños pasados. Sin embargo, sí consideraba importante la evaluación del daño hecho y la obliga-

³ Cf. Arendt, H., “Una revisión de la historia judía”, en (*Id.*), *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona Paidós, 2004, p. 30.

ción moral de orientar nuestras energías hacia la restauración de aquello que ha sido dañado.

Para hacer una evaluación apropiada sobre lo acontecido se requiere de herramientas intelectuales de interpretación y análisis, así como de un conjunto de directrices y principios para hacer cambios. Ésa es la apuesta arendtiana a través del proyecto de la *acción* en el ámbito de lo político, y tal categoría de la *acción* articulada con el ideal de *Tikkun olam* formula una idea acerca del futuro y una demanda para el nuevo comienzo. Sus implicaciones en torno al pasado tienen que ver sobre todo con la memoria y perdón, para desde ahí proyectarse hacia el futuro con el recurso de la promesa. La presencia de lo que es el perdón se presenta en Arendt, también, a través del pensamiento judeocristiano. Así, desde el perdón se introduce la restauración del mundo en la trama arendtiana, que evidencia de nuevo esa vinculación implicante de la reestructuración del orden del mundo, mediante la insistencia de recobrar el Plan de Dios de implementar un mundo justo, ordenado y en su lugar.

Ese re-nacimiento implica la ya señalada facultad de perdonar (deshacer los actos realizados en el pasado⁴) para no quedarse en una memoria destructiva y, así, en la intención de comprender para reconciliar se posibilita el re-inicio como un milagro. Éste último funge como apertura para pensar la relevancia de la realización del perdón en la pluralidad y en la presencia de los demás, es decir, en el ámbito de la política.

II. *En la memoria comprendemos*

El acto de comprender tiene ecos fuertemente éticos, en tanto es el inicio para poder ver cómo hemos de *actuar* a partir de esa comprensión, de modo que la intención es comprender narrando y rememorando mediante el recuerdo. En este proceso se intenta resarcir el hilo roto de la historia o las tramas cercenadas, y con ello poder recomenzar. Por ello es tan importante la memoria que al fin y al cabo constituye una

⁴ Cf. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p.256.

opción ética frente al olvido y un compromiso ante lo que ha de venir.⁵

Arendt junto con otros pensadores vuelve su cara al pasado, están aquilatando aquello que se ha perdido, y en esa medida tornan sus miradas a apreciar algunos rubros en su pureza, y en el deseo del alcance de un orden mejor para la humanidad. Se “vuelve lisa y llanamente a lo político en toda su pureza, al problema desnudo de lo político”,⁶ intentando “preservar de lo perecedero, las obras de los hombres”.⁷ Se ensaya la rehabilitación del ámbito político, y “hay un punto en (ella) [Arendt] en el que la rememoración es al mismo tiempo un proyecto de futuro”.⁸ Y es mediante la libertad entendida desde la vinculación en un sentido político –el consentimiento voluntario a un cuerpo político institucional– con el sentido tradicional judeocristiano –en tanto inicio y nacimiento– como ha de proyectarse el futuro. En esa improbabilidad infinita es en la que el hombre puede interrumpir la fatalidad a través de sus acciones libres, mediante las cuales se instaura una realidad propia que él construye y da origen.

La pérdida de las categorías tradicionales y la ruptura con el pasado obligan a apoyarse en las experiencias humanas que constituyen el elemento vivo de lo político. Es la única manera de reconciliarse, e implica la comprensión del mundo, de modo que las narrativas en su intención comprensiva entretejen los hechos pasados con los presentes y los futuros, y con tal comprensión se restablece la quiebra de la tradición. La tradición le da a cada generación un hilo conductor mediante el cual los hombres se pueden orientar en el pasado y

⁵ Arendt señala que las *Confesiones* de San Agustín se cierran con una larga discusión filosófica acerca del recurso, en la que éste resulta ser la esencia de la interioridad, o sea del cristiano. Arendt, H., “Agustín de Hipona y el protestantismo” en *Ensayos sobre comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p.43.

⁶ Ricoeur, P., “De la filosofía a lo político” en *Revista Debats*, (1991), No.37, p. 6.

⁷ Arendt, H., *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, U.S.A Penguin Books, 1993, p.167. Versión en español *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Ed. Península, 1996.

⁸ Ricoeur, “De la filosofía a lo político”, en *Revista Debats...*, cit., p.6.

también en el futuro, porque es un garante de continuidad y de memoria.

Esa memoria expresada en la narrativa es relevante porque es la metodología que le permite a Hannah Arendt destruir lo que considera absolutamente nocivo, como lo fue el totalitarismo. Obviamente, el caso del totalitarismo no puede ser explicable bajo ninguna lógica y además se presenta como un hecho sin precedentes. Así, su apuesta narrativa intenta hacer justicia “a la memoria de los muertos, narrando relatos de la historia, en términos de sus esperanzas fallidas y sus esfuerzos”.⁹

Fundamentalmente, lo que le interesa a Arendt es comprender, de ahí que afirme:

Para mí lo esencial es comprender: debo comprender. En mí, la escritura depende igualmente de esa comprensión: también ella forma parte del proceso de comprensión [...] y cuando otras personas también comprenden, experimento una satisfacción comparable a lo que se siente al volver a encontrarse en un terreno familiar.¹⁰

Y la forma de comprender es mediante el relato y la narración. Arendt vuelve sobre esa “dimensión de la profundidad de la existencia humana” formada por la memoria que está subyacente en el relato, evitando así el peligro de olvido que presenta en la crítica de la crisis de la cultura moderna.

De este modo, la mirada de quien narra es teatral, en el ámbito de la aparición, que es el ámbito de la política que tiene permanencia entre los mortales, y por ello es inmortal porque en ella quedan grabadas las acciones y las hazañas de los hombres. Este espacio está protegido de la futilidad precisamente por esa característica de inmortalidad, de recuerdo rememorante.

⁹ Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, USA, SAGE Publications, 1997, p.88.

¹⁰ Arendt, H., “Seule demeure la langue maternelle” pp-224-225, citado en Kristeva, J., *El genio femenino, 1.Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 42.

El pasado no se puede deshacer, lo único que es posible hacer es comprenderlo y reconciliarnos con él mediante el relato y la escritura. Así, mediante la narración se muestra la realidad tal cual es, de modo que todos los hechos que tienen un carácter particular adquieren un carácter más universal, más humano que se comprende. A partir de relatos (*storytelling*), sumados integralmente, se da cuenta de los hechos del pasado.

La necesidad de relatar lo acontecido evita que se olvide lo sucedido; el hecho de guardar en la memoria eso sucedido nos ayuda a entender.¹¹ El relato se materializa y la:

...historia narrada adquiere una persistencia en el mundo que la prote[ge] contra la futilidad y el olvido inherentes a toda acción, sobreviviendo, a través de su repetición, tanto a sus agentes como al propio narrador del relato.¹²

Si no hay memoria hay olvido y falta de comprensión, y gracias a esa memoria logramos restaurar el hilo roto entre el pasado y el futuro y encontramos con ello el tesoro perdido –del que habla Arendt– que se encuentra en el pensar. Esta es la relevancia de los relatos históricos y la misma historia que mantienen en la memoria las acciones realizadas, convirtiendo los acontecimientos en historia o en poesía (en los griegos la historia nace a la par de la poesía según Arendt). La historia nos protege contra el olvido y con ello, la relevancia de aprender a recordar tiene una función de responsabilidad política.¹³

El relato es memoria de la acción, y ésta es a su vez un nacimiento cuya posibilidad ontológica se da en el hecho de

¹¹ Walter Benjamín en sus *Tesis de Filosofía de la Historia* señala “nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos”, Benjamín, W., *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p.179.

¹² Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p.232.

¹³ Cf. Young-Bruehl, E., “The Writing of Biography”, *Partisan Review*, 1983, p.425.

nuestro nacimiento. Por ello, la relevancia de esos relatos que expresan:

...la vida común de los hombres en la forma de la *polis* que parece asegurar que las actividades humanas más fútiles, la acción y la palabra, así como los ‘productos’ humanos menos tangibles y más efímeros, *los actos y las historias* que se desprenden de ellos, se volverán imperecederos.¹⁴

Entonces, se recuerda para comprender ese pasado, y en esa comprensión se intenta la restauración, la renovación, y uno de los ámbitos a reconstruir es el mundo de lo común y la estructura de las mentes, así como la facultad de razonamiento de los participantes.¹⁵ Una de las razones por la cual el pensamiento tiene relevancia radica en que es él quien puede restaurar el hilo roto de la tradición.¹⁶ La renovación implica recomienzo y refundación a partir de un “nuevo comienzo” y éste implica un pensamiento vivo que se consume en el *espacio político*, en donde se alberga la vida del espíritu y la vida de la humanidad por ser ésta una pluralidad de vidas del espíritu.

Ahora bien, Arendt lleva a cabo el replanteamiento del espacio político –en tanto un nuevo nacimiento y nuevo comienzo– a partir del nacimiento de los individuos y la fragilidad de las acciones y de dos recursos psicopolíticos:¹⁷ el perdón y la promesa.

La impredecibilidad y la irreversibilidad como características de la acción muestran que las acciones no pueden ser desechadas, y que las palabras no pueden dejar de resonar como eco en nuestra memoria, ya que se desarrolla la trama de relaciones humanas en la que, una vez realizada la acción y pronunciado el discurso, sus efectos continúan por encontrarse en una red de relaciones creadas por los mismos agen-

¹⁴ Arendt, H., *La condition de l'homme moderne...*, cit., p. 222, citado en *Ibid.*, p.104.

¹⁵ Cf. Arendt, *La condición humana...*, cit., p. 309.

¹⁶ Cf. el epígrafe del prefacio a la “Crisis de la Cultura” en *Entre el pasado...*, cit., p.11

¹⁷ Cf. Kristeva, *El genio femenino...*, cit., p. 220.

tes. Tales secuelas no se pueden controlar a plenitud, creándose con ello un número infinito de acciones y reacciones.

Precisamente por la inseguridad que crean estas características de la acción, la irreversibilidad y la impredecibilidad, la respuesta de la tradición filosófica fue de olvido de la acción y de la importancia de la vida activa. Por ello dice Arendt:

Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que han hecho, [...] nunca han sido capaces ni lo serán de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Ni siquiera el olvido y la confusión, que encubren eficazmente el origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias. Y esta incapacidad para deshacer lo que se ha hecho va ligada a una casi completa imposibilidad para predecir las consecuencias de cualquier acto o tener un conocimiento digno de confianza de sus motivos.¹⁸

Frente a esta situación, existe una respuesta y un remedio: la facultad de perdonar.

El problema surge precisamente porque las experiencias tenidas y lo vivido como irreversible ata a los hombres que como no pueden deshacer esas acciones, pueden sumirse en el resentimiento y en la venganza. Ése es el problema de la memoria porque se tiene presente la acción realizada a la que se está dándole vueltas, alimentando esa animosidad y rumiándola interminablemente. Entonces, por un lado y como dijimos, el olvido es imperdonable y, por el otro lado, la memoria es lastimosa e interminable. Desde estas dos posibilidades podemos entrever una salida: la posibilidad del perdón que pone fin y supera tanto el olvido como el odio. Se perdona a la persona apelando a una cuestión de amor, y que se opone a la venganza. Esta herencia, claramente agustiniana, muestra la posibilidad de postular el Reino en la Tierra mediante al amor.

¹⁸ Arendt, *La condición humana...*, cit., pp.252-253.

El perdón es importante porque por él se posibilita que la vida prosiga, exonerando a los hombres de lo que han hecho, y por esta mutua exoneración los hombres siguen siendo agentes libres con el poder de iniciar nuevamente. Así, “reconciliarse es afrontar lo que tenemos delante; significa ver, mirar. Lo contrario de la reconciliación es apartar la mirada, imponer silencio”.¹⁹

Ese nuevo comienzo es el milagro que salva al mundo, y el recomienzo se da en la pluralidad de los otros, en ese ámbito de lo político que ha de vivirse en el presente, pero sin olvidar el entrecruzamiento de éste con el pasado y el futuro, y bajo el marco que funge como eje del perdón hacia el pasado, y de la promesa –que vendría a ser precisamente la deseada reparación del mundo– se plantea en el futuro. De este modo:

...este constante comienzo es la alternativa que nos queda en un mundo con la continuidad de la tradición resquebrajada, en un mundo donde es necesario pensar y comprender para reconciliarnos con él.²⁰

Sin el perdón y la promesa la acción, el discurso y la natalidad harían que estuviéramos condenados a girar en el repetido ciclo de llegar a ser, sin la facultad para poder deshacer lo que hemos hecho.

La acción semeja –en Arendt– un milagro, y es la única facultad humana de hacer milagros porque tiene el poder de perdonar, que es para Arendt el milagro que salva al mundo y a la esfera de los asuntos humanos de su ruina normal y “natural”. La facultad de perdonar es, en último término, el hecho del nuevo comienzo en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción, de modo que la plena experiencia de esta capacidad es la que le da fe a los asuntos humanos y esperanza en el mundo.

El conocimiento, reconocimiento y perdón recogidos en la noción de comprensión forman, pues, eslabones de un in-

¹⁹ Bárcena, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 197.

²⁰ *Ibid.*, pp. 203-204.

eludible proceso de restauración de nuestro tejido moral. Cada uno de ellos nos acerca más a la reconciliación que ha de ser, a la vez, un punto de llegada y una estación de partida para las acciones que han de venir junto con ese mundo. Es a la par, un punto de inicio dado que es a partir de esa reconciliación genuina que se da lugar al espacio común en que nos reunimos. Con ello, esta reconciliación que no se queda anclada en el pasado, nos abre al presente y nos orienta al futuro y comparte con el perdón la posibilidad de “iniciar algo nuevo”. Por ello es que se liga a la dimensión impredecible de la promesa, acción esencial a la acción política. Es importante señalar que para Arendt la comprensión es la actividad sin final por medio de la cual nos reconciamos con la realidad, esto es, intentamos tener un hogar en el mundo.

Ahora bien, Arendt separa lo que es el perdón de la impunidad y, por ello, cuando condenan a Eichmann a la horca ella muestra la imposibilidad del perdón pensando en que ese caso recaía en aquellos en los que las acciones realizadas rompen los fundamentos morales de una sociedad.²¹

Así, comprender el totalitarismo no es relegar o borrar de la memoria, sino reconciliarnos con un mundo en el cual tales cosas son posibles, porque aquí en el mundo es en donde hemos de seguir viviendo, y de ahí su necesaria enmienda. Pero el perdón desde la perspectiva arendtiana se opone tanto a la venganza como al castigo. Si hay venganza no se pone fin a las consecuencias de la falta, sino que el individuo permanece sujeto al proceso, permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo.²² A partir del encuentro humano se hace inteligible una nueva trama del tiempo como acontecer histórico. Agustín de Hipona discierne y revaloriza su tradición grecorromana y con ello toda otra posible tradición. La experiencia de la historicidad se centra en la categoría humana de la libertad. El inicio es la

²¹ Cf. Carta de Arendt a Mary McCarthy, 7/06/64, en Young, Buehl, E., *Hannah Arendt For Love of the World*, New Haven, Ed. Yale University Press., 1982, p. 475.

²² Cf. Arendt, *La condición humana...*, cit., p. 253-254.

condición ontológica de lo humano en la posibilidad de la iniciativa y responsabilidad en la que el agente es un inicio y así se le da un impulso específico a lo que es el perdón.

III. *Tikkun olam* como principio orientador

Cuando Arendt postula la *acción* –como inicio y principio de la libertad– y la impredecibilidad de las acciones orientada hacia el futuro desde el pasado, –que se recompone mediante la promesa– y en este ánimo de pensar en un mundo mejor está apostando por un espacio reconstruido. El concepto de *Tikkun Olam* es una frase hebrea –central al pensamiento judío– que significa precisamente la reparación del mundo y en los círculos judíos modernos ha empezado a ser sinónimo a la noción de la acción social y la persecución de la justicia social, y es una de las categorías tradicionales del *tzedakah* (o la caridad) que implica la rectitud y la justicia. La palabra *Tikkun* aparece por primera vez en el libro del *Eclesiastés*²³ que significa ahí “establecer correctamente” o “poner en orden”. Pero parece ser que la fuente rabínica temprana más notable de la frase *Tikkun olam* es el rezo *Aleinu*, en donde se expresa la esperanza de la reparación del mundo a través del establecimiento del reino de Dios. Así, esa obligación de reparar el mundo surge de diferentes fuentes judías. Esta frase se encuentra en la *Mishnah* que es el cuerpo de las enseñanzas rabínicas compiladas en el siglo III. Aquí la frase se usaba cuando se discutían cuestiones de políticas sociales, asegurando la salvaguarda de aquellos que estuvieran en desventaja. Asimismo, se refiere a la reparación llevada a cabo en un nivel individual que se encuentra en la *Cábala*²⁴ nombrada también como *misticismo judío* o *mística judía*. “La mística judía coloca en el centro de su experiencia

²³ Cf. *Eclesiastés* (1:5; 7:13; 12:9).

²⁴ El principio básico de la *Cábala* es que el buscado persigue prácticas espirituales para transformar su propio ser y crecer a través de los niveles de los mundos para traer su voluntad a la voluntad divina. Se descubre así una visión de perfeccionarnos, perfeccionar el mundo y ayudar a Dios.

visionaria la lectura y exégesis del texto bíblico”,²⁵ y la Cábala es una de las formas:

Quizás la más importante, en que se manifiesta la mística judía, es un fenómeno de escritura que parte del texto escrito, la Biblia, para desembocar, finalmente y después de largos recorridos de reformulación e interpretación, en el mismo texto ahora reformado y reinterpretado.²⁶

Esta apreciación del término *Tikun olam* es abstracta y cosmológica ya que el rabino Isaac Luria, un célebre maestro y cabalista del siglo XVI palestino, usó esta frase para encapsular el rol verdadero de la humanidad en la evolución y espiritualización del cosmos. Luria²⁷ explicó que el mundo está hecho del bien y del mal. Hay una influencia mutua (de reflejo) entre estos dos mundos (humano y divino) y las acciones buenas en este mundo ocasionan reconciliaciones en el divino, (que es

²⁵ Cohen, E., “La larga querrela del pasado” en Cohen, E. (id.), *La palabra inconclusa. Ensayos sobre la Cábala*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005, p.13.

²⁶ *Ibid.*, p.15.

²⁷ Isaac Luria enseñó que Dios creó el mundo formando recipientes de luz para abrazar la Luz Divina. Pero así como Dios vertía la luz en los recipientes ellos catastróficamente se destruyeron, cayéndose hacia el reino de la materia. Entonces nuestro mundo consiste en fragmentos incontables de los recipientes que tienen destellos de esa Luz Divina. Así, la gran tarea de la humanidad tiene que ver con ayudar a Dios al liberar y reunificar la luz destruida, regresando esos fragmentos a la Divinidad y restaurando el mundo destruido. Así, los fragmentos están escondidos bajo nuestros niveles de egoísmo, es nuestra conciencia a través de la cual la voluntad divina fluye mediante nosotros. Al perseguir el trabajo espiritual para fortalecer nuestra alma y purificar nuestro corazón. Al transformar y construir un alma crea un recipiente propio para el fragmento divino, regresándolo al servicio de quien la envió. Así, trabajando para perfeccionarnos nosotros mismos y perfeccionar nuestra alma y servir a la sociedad cada uno de nosotros contribuimos para reparar y mejorar el mundo. Por ello, Arendt señala que la escuela de Luria actuó con mayor audacia que las escuelas que le precedieron y se atrevió a dar una nueva interpretación de la existencia del pueblo en el exilio: si antes la Diáspora se había pensado como un castigo por los pecados de Israel o como prueba de su fe, ahora se trataría más bien de una misión cuyo objeto es “alzar todas las chispas caídas dondequiera que se hallen,”; Arendt, “Una revisión de la historia judía”, en *(Id)*, *Una revisión de ...*, cit., p.31. Por ello es que Arendt señala que era la primera vez que se definía el papel de “protagonista del drama del mundo” para todos los judíos, dando así una nueva justificación a la esperanza.

uno aunque plural, y cuyas partes en general están en pugna; femenino y masculino, bien y mal, etc). Para encontrar el equilibrio entre el bien y el mal, y al ser intentada su restauración por Dios, los humanos deben ser involucrados en esa reparación del mundo. Los humanos son responsables de la separación de lo sagrado del mundo material. Y esta separación puede ser lograda por las acciones contemplativas, rezos litúrgicos, ejercicio de todos los *mitzvot* o mandamientos, y la práctica de ciertos ejercicios especiales. Arendt apunta que el mismo concepto y “la doctrina del *Tikkun** [cábala luriana] elevaba a cada individuo judío al rango de protagonista del grandioso proceso de **restauración** de manera nunca vista hasta entonces”.²⁸

La significación más generalizada del *Tikkun olam* es muy próxima a la interpretación de Arendt del comienzo y del nacimiento a través de las acciones humanas, y a través del amor al mundo, de herencia agustianana. Esta última puede ser relacionada con la acepción hebrea de *G'milut Hasadim* que atañe a la muestra de acciones de amabilidad y hospitalidad en el vivir, y mediante ellas, así como en las acciones comunitarias, se ayuda a los necesitados. Esta ayuda al necesitado así como la indulgencia al juzgar a otros –frecuente en el Cristianismo– es la virtud teológica definida como el amor hacia Dios a la par que es hacia el prójimo, y se relaciona con la promesa de Cristo de regresar con la venida del Reino del Cielo, exhortando a la gente a prepararse a través del amor y la caridad. En Arendt parecen entretenerse las influencias de la tradición judía y cristiana.

La Cábala –que da origen al *Tikkun olam* porque intenta reconstruir el mundo judío que venía requebrajándose– es la aceptación y la recepción de una tradición que se realiza como práctica fuera de toda norma, como “camino paralelo no regulado [...] que se considera a su vez como parte del desarrollo

²⁸ Arendt, “Una revisión de la historia judía”, en (*Id.*), *Una revisión de...*, cit., p. 30. Y ahí mismo, en el asterisco que el traductor introduce, señala que el concepto de restauración significa especialmente <<restauración del mundo>>. (Las negritas son nuestras).

de una cultura y de un camino que conducen inevitablemente a la propia tradición”,²⁹ y ese intento de reconstrucción da lugar a ese misticismo judío. La Cábala parece explicar cuestiones cosmológicas y es tradicionalmente enseñada hasta que los hombres judíos tienen 40 años de edad, cuando han terminado sus estudios de la Torah y del Talmud. Las enseñanzas cabalísticas son grabadas en un libro, el *Zohar*, y Arendt piensa esa Cábala como:

Un nombre que abarca gran diversidad de doctrinas, desde primitivas especulaciones gnósticas hasta las grandes y auténticas especulaciones filosóficas del libro de Zohar, pasando por toda suerte de prácticas mágicas. La palabra expresa el poder y la victoria final del rabinismo, que combate las diversas tendencias antagónicas y heterodoxas del pensamiento judío metiéndolas todas en el mismo saco en lugar de darle a cada una un nombre específico en consonancia con el contenido real de sus ideas. Pero la transformación del *halajah* en un rito mágico, con su consiguiente influencia en la imaginación popular, [...] parece constituir la base fundamental para toda clase de concepción mística judía. La nueva interpretación de la Ley se basaba en la nueva doctrina del “Dios escondido” que, en marcado contraste con el Dios de la revelación, es impersonal.³⁰

La transformación del *Halajah*³¹ en un rito secreto surgió, como dice Arendt, de esas especulaciones que aseguraban que la búsqueda del poder oculto puede llevar al hombre al descubrimiento de los medios secretos por los cuales el hombre puede recuperar el poder divino y con ello transformarse

²⁹ Cohen, “La larga querrela del pasado” en (*Id*), *La palabra inconclusa...*, cit., p.16. En este sentido, los cabalistas tienen frente al texto una actitud ambivalente ya que se considera al texto como narración o como enseñanza que se recibe del pasado. (Cábala viene del verbo *lekabell* que significa recibo y entrega pero “puede acercarse al desvío y la transformación.” *Ibid.*, p.17. Transfigurar es para la Cábala un acto de ayuda a dar forma a una tradición, “porque este concepto en la mística deja de referirse sólo al pasado para dar un salto [...] hacia el futuro”, *Ibidem*, y en este sentido, la tradición genera tanto revolución como restauración. Cf. *Ibidem*.

³⁰ Arendt, “Una revisión de la historia judía”, en (*Id*), *Una revisión de...*, cit., p.25.

³¹ Cf. *Ibidem*. Arendt señala que éste es un término hebreo que significa “el camino que uno recorre” y que se usa en referencia al conjunto de prácticas que impone la ley judaica.

en una parte de Dios. Así, las ideas místicas ejercían una influencia enorme en el pueblo, de manera que “las ideas místicas atraían a las masas mucho más que las enseñanzas de los eruditos rabinos y filósofos que sostenían que sus interpretaciones podía entenderlas todo el mundo”.³² De ahí que Scholem le llamara una “magia de la interioridad” que con la participación en el drama del mundo y en el destino de la humanidad, aunado al conocimiento mediante la experiencia (lo que es la vida práctica), fueron los elementos que proporcionaron fuerza a la mística judía que se extendió y se popularizó. Ese misticismo judío “parece único en su interés por la realidad y la acción”³³ y por ello podía generar un gran movimiento político y lograba traducirse directamente en acción popular real.

Arendt hace una crítica a la Cábala, a pesar de que reconocía el peligro que tenía esa pérdida, y en ese intento por la conservación señala:

Se refugió, frente al problema real, en una más bien árida erudición interesada sólo por la conservación, cuyos resultados fueron, en el mejor de los casos, una colección de objetos de museo.³⁴

Ésa era la preocupación de Scholem, quien pretendía demostrar que los movimientos religiosos combatidos por la ortodoxia rabínica eran realmente una enorme fuerza histórica.

Arendt había conocido a Gershom Scholem en su exilio en París. Y el texto de Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* –reseñado por Arendt–³⁵ señala cómo esas corrientes acaban con prejuicios tales como que los judíos no tenían historia política propia, sino que siempre habían sido víctimas de un ambiente hostil. Así, al “romper con la simple interpretación de la ley y la simple esperanza de la venida del

³² *Ibid.*, p. 26.

³³ Arendt, “Una revisión de la historia judía”, en (*Id.*), *Una revisión de...cit.*, p. 33

³⁴ Arendt, “La creación de una...”, cit., p.19.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 24.

Mesías la mística preparaba a sus fieles para la acción”, ya que ella interpretaba a la *Halajah*³⁶ como un rito mágico, como un sacramento gracias al cual cada uno podía contribuir a la *reparación del vaso roto*, alcanzando un nivel de gran importancia para el místico y reforzando su influencia sobre el pueblo.³⁷ Scholem mostraba que el judío observante de la ley se convertía en un protagonista en el drama del mundo y “movía los hilos entre bastidores”.³⁸ De esta manera la mística infundía un intento de acción en la historia judía, y Arendt considera a ese movimiento como la actualización del cuerpo político judío, cuya negación era una catástrofe tan grande como las otras persecuciones en las que el pueblo se retiraba de la escena pública de la historia. Sin embargo, no aceptaba del todo la significación política de la doctrina de la emanación³⁹ en tanto reduce el carácter personal de la dignidad y su trascendencia, y se aproxima a la idea de una fuerza impersonal y escondida, mostrada tan sólo a unos cuantos elegidos, y en esto, –como dice Leibovici– se aproxima a la ortodoxia judía.⁴⁰

En *La historia judía revisada* Arendt comparte con Bloch, Benjamín, Scholem y Buber un rechazo al judaísmo asimilado y conformista de los judíos alemanes de principios del siglo XX. Su oposición intenta investir bendiciones de la tradición heterodoxa del judaísmo. Arendt se distancia de ellos en lo concerniente a la doctrina del neomesianismo por conside-

³⁶ Arendt señala que éste es un término hebreo que significa “el camino que uno recorre” y que se usa en referencia al conjunto de prácticas que impone la ley judaica. *Ibid.*, p.25.

³⁷ Cf. *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, y Leibovici, M., *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de secularización*, UNAM, IIFL, 2005 (traducción y edición: Esther Cohen y Silvana Rabinovich).

³⁹ Cf. Arendt, *Ibid.*, p.26. Tal doctrina de la emanación, como señala Arendt alude a una fuerza impersonal que “se revela sólo a una ‘grey elegida’ [...] y se halla conectada aquella doctrina heterodoxa contra la que han librado sus más encarnizadas batallas tanto la ortodoxia judía como la cristiana, a saber, la doctrina de la *emanación* del universo en oposición a la *creación* del hombre y del mundo”.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p.52.

rarlo antipolítico y porque la *libertad*—concepto central en la teoría de la acción y del inicio arendtiano— no es su preocupación principal. Además, la filósofa judía les objeta que la acción común en la que participamos se mantiene como misterio, oculta, en contra de sus presupuestos propios del espíritu público. Porque es precisamente en ese espacio abierto, visible y ostensible, en donde mediante la acción se asegura la aparición de ese nuevo orden del mundo, y no por fuerzas ocultas.⁴¹

En su historia de los judíos, Arendt parte de las principales corrientes de la mística judía de Gershom Scholem, quien con el movimiento de la Cábala defendía que los judíos intentaban actuar sobre su destino. Su fracaso generó una pérdida de confianza en su capacidad de apreciar—desde su marco religioso— los fenómenos contemporáneos y reaccionar ante ellos. La caída era, según Arendt, la caída de la autoridad política de la religión judía que escindía a los judíos entre lo teológico y lo político, y ese abandono brutal del tejido del sentido religioso dejó a esos judíos sin elementos para interpretar los acontecimientos.⁴² Esa pérdida de la fe en lo divino y el menoscabo de su guía hacían que se perdiera el sentido de la realidad y frente al caos, los judíos no encontraban su lugar.

Para Arendt el significado de lo político en los judíos tiene una doble factura: por un lado la política judía tradicional estaba situada entre el recuerdo de un pasado lejano, y por el

⁴¹ Scholem critica acremente a Arendt por su intento de trivialización ante todo el horror de la Shoah I cambiar su concepción del malo radical presentado en *Los orígenes del totalitarismo* y su posterior cambio en el texto sobre *Eichmann en Jerusalem*. Ante esto, Richard Bernstein en su texto *¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal en Fina Birulés* (compiladora), Arendt, H., *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000. Así Bernstein señala que “a diferencia de Scholem, que afirma que el mal radical y la banalidad del mal son *concepciones contradictorias*, quiero apoyar con firmeza la *compatibilidad* de esas dos nociones del mal. [...] He sostenido que lo que Arendt entiende por mal radical es volver a los seres humanos superfluos, erradicar las condiciones requeridas para vivir una vida humana. Esto es compatible con lo que ella dice de la banalidad del mal. pp.249 y 253.

⁴² Cf., Leibovici, *Hannah Arendt y ...*, cit., p. 66.

otro, siempre pensaba en la esperanza de un porvenir distante, con construcciones en lo imaginario.⁴³ De ahí, la doble estructura hacia el pasado y hacia el futuro siempre presente en su *constructo* teórico y siempre en el contexto de la humanidad.

IV. *La secularización de la religión judía: separación del judaísmo y la judeidad*

Para Arendt esta secularización fue en realidad una pseudo secularización de los conceptos judíos que significó una dudosa transformación de las categorías religiosas y trascendentes en cuestiones propias de lo terrestre.⁴⁴ Por eso dice Arendt que la elección divina no es el mito de la superioridad nativa de un pueblo, sino más bien la de una realización suprema del ideal de una humanidad común. Arendt afirma que la noción de elección se aparejaba con la esperanza mesiánica, de modo que los “judíos quedaban ligados, al menos en el pensamiento, con la suerte de la humanidad”.⁴⁵ Esta idea mesiánica y la de elección es lo que enlaza el pensamiento del pueblo judío con el resto de la humanidad y reúne todos los judíos, sean o no piadosos. La idea de humanidad está en el *Yom Kipur*, el momento más solemne de la liturgia judía en donde, aquellos que rezan se hacen cargo de los pecados de la comunidad, pero no sólo, sino también de todas las faltas de los hombres.⁴⁶

Estar sujetos a la idea de una humanidad común es el polo de resistencia a las doctrinas raciales; pero a la vez, hablar de esa humanidad común significa también asumir que los crímenes cometidos por otros que han dañado a ciertos grupos merman tal integridad humana. Ese daño se manifiesta con la vergüenza de pertenecer al género humano frente a lo

⁴³ Cf. Arendt, “What is Authority?” en (*Id.*), *Between Past and...*, cit., pp. 91-141.

⁴⁴ Cf. Arendt, “El concepto de historia” en Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p. 68.

⁴⁵ Arendt en *Die Protokolle des Jungjüdischen Gruppe*, 13 de mayo de 1942, archivos de Hannah Arendt, Washington, Library of Congress, caja, 76. Citado en Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p.70.

⁴⁶ Cf. Arendt, H., “La culpabilité organisée” en *Penser l'événement*, p.34, citado en Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p.71.

que el hombre es capaz de infligir al hombre, y, por ende, es posible que sienta por aquellos agresores esa indignación manifiesta que rompe la suposición de una humanidad común. Por eso, como lo señala Arendt, esa carga que es cada vez más difícil de cargar cuando nos responsabilizamos de los demás, nos muestra que debemos tomar esa responsabilidad de los crímenes cometidos por los hombres y los pueblos, y debemos asumir también la responsabilidad de las fechorías cometidas por otros pueblos.

Los crímenes genocidas parten de pretensiones de arrogarse el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar nuestro planeta, es un crimen contra la humanidad ya que si somos *inter homine esse*, en pluralidad y diversidad, entonces cualquier agravio a un grupo es un agravio a la humanidad. Tales crímenes destruyen la condición política de los hombres dado que la política –en Arendt– es definida como esa instancia de la pluralidad. Por ello, Arendt afirma que la obligación de la responsabilidad es el prerrequisito de todo pensamiento político moderno, cuestión muy próxima a la formulación de la responsabilidad para con los demás por las faltas de los otros.⁴⁷

Al disociarse el concepto de pueblo elegido de la idea de esperanza mesiánica –como sucedió en la historia del pueblo judío sobre todo en los siglos XVIII y XIX– se convierte según Arendt, en un chauvinismo que atribuye cualidades humanas generales a un pueblo particular, conduciendo así a los miembros de ese pueblo a adorarse a sí mismos al idolatrar a su pueblo.⁴⁸ Una caracterización de este tipo de personajes la expresa en su texto del *Antisemitismo*, y es Benjamín Disraeli, quien al ignorar la historia pasada y presente del pueblo judío, se consideraba un privilegiado de la raza elegida. Así,

⁴⁷ Cf. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 53 ss y 243ss. Lévinas conecta la idea de *Tikkun olam* y los estudios talmúdicos con cuestiones como el perdón y el arrepentimiento. Su preocupación es fundamentalmente ética y en ella puede apreciarse una fundamentación secular para la necesidad de reparar el mundo.

⁴⁸ Cf. Arendt, H., *Orígenes del totalitarismo, Antisemitismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.116-117.

admiraba todo lo que era judío, principalmente aquello que era deslumbrante en los judíos advenedizos, y por ello pone la ambición social al servicio de su raza, haciéndole creer a la sociedad inglesa que esa raza era superior. Disraeli estaba jugando con fuego porque fundaba su concepción en la separación de las razas. Esa misma personalidad chauvinista la encontró en Golda Meir quien le confesó en Jerusalén que como socialista no creía en Dios, pero que sí creía en el pueblo judío, cuestión que al parecer de Arendt es errónea porque ella piensa que la grandeza del pueblo judío nació por haber creído en Dios. La relevancia de la tradición remite a defenderla como memoria, y si se pierde tal tradición se corre el peligro del olvido. Al secularizarse la comunidad judía trajo consigo la relajación de los ritos judíos, cuestión que sucedió principalmente en los judíos acomodados en que se estudiaba cada vez más las materias profanas y menos la *Torah*. Las trasgresiones eran combatidas al considerarlas herejías. La autoridad de los rabinos se fortalecía cuando se aceptaba la culpa y se consentía el castigo, pero conforme esto fue dejándose atrás a fines del siglo XVIII, y con ello los judíos se fueron separando de la tradición, fueron apoyándose en otros valores y alejándose del judaísmo. Desde ahí es que Arendt recuerda que el nacimiento de la *Wissenschaft des Judentums* emergió por el miedo al olvido de las grandes obras espirituales del pasado, pero que, a decir de Scholem, alcanzó sólo una “erudición disecada y muda únicamente preocupada por la preocupación de la conservación”.⁴⁹

Martine Leibovici sostiene en su texto *Hannah Arendt y la tradición judía*,⁵⁰ que en Arendt difícilmente podemos encontrar fuentes judías, como sucede en cambio en el pensamiento de Levinas, y afirma que “nunca hubo en ella –contrariamente a otros intelectuales judíos de su generación– un regreso a la tradición judía en cualquier sentido”.⁵¹

⁴⁹ Arendt, H., “Créer un milieu culturel”, p. 173 en Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p. 82.

⁵⁰ Cf. Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p.7.

⁵¹ *Ibidem*.

Arendt declaró a Gershom Scholem en 1963 que “si puede decirse que ‘vengo de alguna parte’ es de la tradición de la filosofía alemana”⁵² cuyos textos serían de Kant, Heidegger, Jaspers o incluso Montesquieu o Toqueville. Sin embargo, y paradójicamente, había escrito a Jaspers en 1946 que ella no había “dejado de orientarse política e históricamente a partir de la cuestión judía”.⁵³ Como ya hemos apuntado, la presencia de Agustín estuvo siempre latente en Arendt porque fue quien la acompañó –como protagonista– en la redacción de su tesis doctoral. Por ello Leibovici sostiene:

No es cierto que Hannah Arendt tuviera que ver directamente con el judaísmo que, según ella, remite a la “ortodoxia” y al pueblo judío que hablaba yidish y que producía un folclor. Su preocupación fue más bien lo que llamamos la judeidad, o más aún, una experiencia judía, vivida en un contexto alemán postemancipatorio en los tiempos sombríos del ascenso del nazismo y de la exterminación de los judíos, pero también de la novedad que el movimiento sionista representó en la historia de los judíos y que condujo al nacimiento del Estado de Israel.⁵⁴

Cuando Jaspers afirmó que para él ser judío significaba la religión bíblica, la idea de Dios y la idea de la Alianza, ella le respondió que desde el punto de vista histórico tenía razón, pero “el hecho es que muchos de los judíos son como yo, totalmente independientes del judaísmo, y son, sin embargo, judíos”.⁵⁵ La escisión entre la religión y, podría decirse, la raza, genera una ruptura. Arendt, en otra carta a Jaspers, le dice que “toda religión tradicional, judía o cristiana, no me dice absolutamente nada en cuanto tal”.⁵⁶ Esto, –señala Richard Bernstein en *Hannah Arendt and the Jewish Question*– genera una

⁵² Arendt, H., Carta a G. Scholem, 24 de Julio de 1963 en Arendt, “Eichmann en Jerusalem”, en *Una revisión de...*, cit., p.144.

⁵³ Arendt, H., y Jaspers, K., *Correspondence*, 1926-1969, USA, Hartcourt Brace & Company. Carta a Jaspers, 29 de enero de 1946, pp.28-33; Arendt, *Una revisión de...*, cit., p.144.

⁵⁴ *Ibid.*, p.8.

⁵⁵ Correspondencia De Arendt con Jaspers. Carta de Jaspers de 20 de julio de 1947; y de Arendt del 4 de septiembre de 1947, pp.92-96.

⁵⁶ Carta de Arendt a Jaspers del 4 de marzo de 1951. pp. 166

enorme laguna, que se presenta al no haber vínculo entre judeidad y judaísmo. Si la judeidad ya no está sostenida por la tradición judía que garantiza la persistencia del pueblo judío en la historia, ¿en qué sentido esa identidad es diferente de otras?⁵⁷ A Hannah Arendt le preocupa lo político y esto en relación con la libertad, la acción, la palabra plural, que en el pueblo judío sufrieron una merma importante como víctimas del totalitarismo. Con esto, parece que las pretensiones de abordar a Arendt desde el ángulo de la tradición judía son poco adecuadas, ya que especialistas de esa tradición han denunciado que muchos de sus juicios en torno a esta cuestión son equivocados.⁵⁸

En el judaísmo, el lazo de la religión con un pueblo particular le daba de entrada un carácter político, no había una condena del mundo como la existía en el cristianismo. Así, “la religión judía está orientada hacia el mundo; no es acósmica. Para Hannah Arendt, el acosmismo del pueblo judío es más el efecto de su condición de paria en la historia europea que un rasgo constitutivo de su religión”.⁵⁹

Así, el legado del judaísmo al mundo en cuanto a elementos políticos, se debe –según Arendt– a su carácter mundano y político. Podemos encontrar dos elementos: la libera-

⁵⁷ Cf. Bernstein, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996, pp.184 - 187.

⁵⁸ Como sucede en un pasaje del libro de *Antisemitismo*, en *Los orígenes del totalitarismo*, en donde señala que la historia ha preparado mal al pueblo judío para la capacidad política, es la historia de un pueblo sin país, sin gobierno y sin lengua. El proyecto que tenía que realizar el pueblo judío en esta tierra evitó toda acción política durante 2000 años. Leibovici señala que según David Biale estas afirmaciones muestran los prejuicios debidos a la ignorancia de una historia y una tradición milenarias. Además, habría que ver qué se entiende por poder y política en cada momento de la historia del pueblo judío. Cf. Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p.11 -12. La tesis de Biale se centra en que el poder de los rabinos era un poder político y que la sobrevivencia del pueblo judío a lo largo de la historia no se debe a un milagro sino al “genio político”. Biale, D., *Potter and Powerlessness in Jewish History*, New York, Schocken Books, 1986, pp.5 y 12. Citado en Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit., p.12. Los judíos no fueron pasivos pero sí muy vulnerables al ser atacados por aliados poderosos.

⁵⁹ Leibovici, *Hannah Arendt y...* cit., p. 29.

ción de la esclavitud y la noción de la ley basada en la Alianza. Hannah Arendt concierta el relato del Éxodo con el concepto romano de fundación (de Virgilio y el viaje de Eneas que desembocó en la fundación de Roma). El mensaje de Éxodo lo entiende como un mensaje de libertad. La Biblia inventa un dispositivo que es una innovación política⁶⁰ y es que la ley extrae su legitimidad –según Arendt– de una “fuente de autoridad trascendente, es decir, de un origen que debe estar más allá del poder humano”⁶¹, pero es necesario que se añada que tal fuente trascendente es autoridad sólo si está enlazada a un compromiso humano, que fue tomado en el Monte Sinaí cuando el pueblo dijo que harían todo cuanto había dicho el Señor. Dios se dirige a cada uno como si el esclavo hubiera sido transformado en una persona susceptible de comprometerse y de prometer.

Arendt aprecia a la tradición judía a través del prisma de los conceptos romanos, por ello, preguntaríamos con Leibovici si eso no la transvirtió inevitablemente.⁶² Asimismo, podríamos decir con Fina Birulés –cuando afirma que Arendt en *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro*– que la filósofa alemana hace eco de la palabra política en la que su atención se dirigía a la herencia griega más que a la judía. Birulés afirma que con el concepto de ciudadanía Arendt apela a la experiencia de participación en un espacio público entre pares como en la *polis* griega, y en el *inter homine esse* de Roma. Todo esto es finalmente matizado –añadimos nosotros– con el pensamiento agustiniano al pensar en el concepto del amor en un mundo mejor.

V. *A modo de conclusión: Tikkun olam y la posibilidad de realizar el amor mundi*

Con la idea del *Tikkun olam* es posible apreciar la posibilidad de ir hacia delante hacia el futuro, cuestión que, con

⁶⁰ Cf. *Ibid* p. 34.

⁶¹ Arendt, H., *Ensayo sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1965, pp. 26 y ss; Cf. Arendt, “What is Authority...”, cit., pp. 123.

⁶² Cf. Leibovici, *Hannah Arendt y...*, cit, p.85.

palabras de la misma Arendt, se defiende la restauración del mundo, porque constituye una:

Nueva filosofía política [que] consistirá con toda probabilidad en la reformulación de la actitud del filósofo hacia la esfera política, o de la conexión entre la condición política y filosófica del hombre, o de la relación entre pensamiento y acción. [...] Aventurarse sólo es posible sobre una confianza en los seres humanos. Una confianza en –y esto, aunque fundamental, es difícil de formular– lo humano de todos los seres humanos. De otro modo no se podría.⁶³

Así, la idea del *Tikkun olam* aplicada al pensamiento de Arendt en su convulsionado momento vivido por los efectos del totalitarismo busca un cambio y con él busca ‘sanar’ y ‘transformar’ el mundo en su totalidad mediante un esfuerzo por recobrar una noción de sentido y significado.

Y, si bien las herencias de Arendt no son propiamente judías porque podemos encontrar –de manera relevante– los rastros del pensamiento que pretende el *amor mundi*, al menos sí podemos decir que esas herencias son judeo-cristianas. Ambas tradiciones se funden de manera sutil y sigilosa en el pensamiento arendtiano, dejando una huella indeleble de un ánimo restaurador y de esperanza que se encuentra en la articulación de ese *Tikkun olam* y el *amor mundi*, con el concepto de amor al prójimo señalado en la última parte del trabajo doctoral de Arendt sobre el pensamiento agustiniano. Este concepto es un anhelo amoroso no en el más allá lejano, sino en el más acá concreto, en el mundo de *los hombres*, en su inter-acción que es en donde pueden obrar el milagro de construir un mundo común, un mundo más humano y mejor.

Pensar en la restauración del mundo nos conecta con un propósito éticamente más alto, y esto es lo que da sentido a nuestras vidas en un futuro por venir. Pensar en un mundo restaurado mediante el inicio de la acción humana, que mira y comprende al pasado quitándole sus pesados lastres y repa-

⁶³ Arendt, *Ensayos de Comprensión...*, cit., pp. 537 y 40.

rando lo existente para así dirigirse al futuro, da la pauta esperanzadora de comenzar lo que ha de venir. Porque permanece la verdad de que cada final de la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo, y este comienzo es la promesa apuntalada en Arendt por el ofrecimiento del amor y el compromiso con el género humano.

Instituto Tecnológico de Monterrey
dora.garcia@itesm.mx