

REFLEXIONES DE HANNAH ARENDT SOBRE LOS SALONES BERLINESES DIRIGIDOS POR MUJERES JUDÍAS¹

Paula Calderón Melnick
Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile

Resumen: En este trabajo analizaremos, siguiendo los planteamientos realizados por Hannah Arendt, cómo se produjo la asimilación de las mujeres judías en Berlín, en el contexto de la emancipación del pueblo judío a la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Para ello explicaremos, recorriendo el estudio realizado por la filósofa alemana, cómo se desarrollaron los salones berlineses dirigidos por mujeres judías, en los que se reunía la sociedad más diversa de la época. En este sentido, nos enfocaremos, continuando con la autora, en cómo se originó el salón de Rahel Varnhagen y en cómo las consecuencias de la emancipación judía produjeron el cierre definitivo de este espacio. Con este fin, nos basaremos en las obras tempranas de Arendt escritas en la década de 1930, *La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen; Salón Berlínés; Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, además de su primera gran obra, publicada dos décadas más tarde, *Los orígenes del totalitarismo*.

Palabras clave: Mujeres judías. Salones berlineses. Emancipación. Asimilación. Rahel Varnhagen.

Hannah Arendt's reflections on the Berlin salons hosted by Jewish women

Abstract: In this study, drawing on Hannah Arendt's work, we will analyze how Jewish women in Berlin assimilated in the context of the emancipation of the Jews in Germany during the late 18th and early 19th centuries. According to the German philosopher, the Berlin salons hosted by Jewish women brought together the most diverse range of society. In this sense, we will focus on how Rahel Varnhagen's salon originated, and how the consequences of Jewish emancipation produced the definitive closure of the salons. With that aim, we base our study on Arendt's early works written in the 1930s, *Original Assimilation: An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death; Berliner Salon; Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, in addition to her first major work, published two decades later, *The Origins of Totalitarianism*.

Key words: Jewish Women. Berlin salons. Emancipation. Assimilation. Rahel Varnhagen.

Breve contexto histórico de la emancipación judía

En este trabajo analizaremos las reflexiones que efectúa Hannah Arendt sobre el rol protagónico que tuvieron las mujeres judías en el contexto que rodea la emancipación de los judíos a la Alemania de la modernidad, además de describir, siguiendo a la autora, el papel clave que tuvieron los salones berlineses en este proceso, los que fueron liderados por mujeres judías de excepción.

Sin embargo, antes de ingresar en los planteamientos efectuados por la pensadora alemana, es necesario explicar brevemente el contexto histórico en el que se produce la emancipación judía en la época moderna. Para ello, nos basaremos en la propuesta efectuada por el historiador Salo W. Baron (1960), en su artículo Nuevos enfoques acerca de la emancipación judía, quien señalará que la estructura del Estado moderno, la situación jurídica de la comunidad judía, el nacionalismo y la aproximación económica y cultural, son algunos de los hitos principales que nos permitirán aclarar cómo se produjo este proceso.

En primer lugar, es importante destacar que el término emancipación en la historia judía corresponde a la liberación de las minorías judías de las trabas legales que se les habían impuesto, sobre todo en la Europa cristiana, y de su transformación de grupos étnicos tolerados y limitados en sus derechos, a convertirse en ciudadanos de sus respectivos países. Cabe destacar que la emancipación judía, que surgió con el liberalismo en Europa, no operó repentinamente, sino que fue el resultado de una evolución histórica larga, que demoró alrededor de un siglo en realizarse plenamente (Weinfeld y Babani, 1948).

De acuerdo con Baron (1960), generalmente se ha ubicado el comienzo de la emancipación judía moderna a partir de la legislación emancipatoria de la Revolución francesa, con la proclamación de la Asamblea Nacional en 1790 de la igualdad de derechos de los sefaradís (judíos hispano-portugueses) y en 1791 de los askenazíes (judíos alemanes-polacos). Al período preemancipatorio, se le ha denominado medioevo judío, el que duró hasta bastante después de 1492.

Como indica el investigador, durante el período anterior al proceso de la emancipación judía, la situación política y social de este pueblo, en la mayoría de los países europeos, era la de vivir en una comunidad con un alto grado de autonomía, la que estaba dotada de derechos y deberes específicos, lo que fue posible gracias a las sociedades corporativas que existían en aquel entonces (Baron, 1960).

De esta forma, los judíos se radicaron durante el medioevo y parte de la época moderna enclaustrados en ghettos, que les ofrecían lo que necesitaban para vivir: religión, vida comunitaria, educación, jurisdicción, obras de caridad, cultura, vida social, protección y existencia. Lo que trajo consigo que no buscaran un acercamiento con los demás miembros de la sociedad. No obstante lo anterior:

Si bien dicha comunidad se compenetró perfectamente con sus respectivas estructuras corporativas, en algunos aspectos permaneció fuera de todas ellas. del tiempo que los judíos habitaran un país, o del hecho que en algunas

parte sus antepasados se hubieran radicado mucho antes de la llegada de la mayoría cristiana (...) siempre se reconocía a los últimos como pobladores nativos autóctonos, mientras que a los judíos se los consideraba extranjeros que vivían allí transitoriamente, por mera tolerancia. (Baron, 1960: 1)

Siguiendo al historiador, tanto el mundo cristiano como los mismos judíos habían coincidido en que desde la destrucción del Segundo Templo en Jerusalén, en el año 70 e.c., los judíos vivían en el exilio, es decir, habitaban en Europa como vecinos de cierta forma transitorios, que serían devueltos nuevamente a su antiguo hogar en Palestina.

Sin embargo, Baron (1960) explica que en la medida en que los judíos eran tolerados, vivían en Europa sobre la base de privilegios reales, que definían su posición social de modo comparable al de otros grupos corporativos.

Como plantea el autor, el Estado moderno, incluso en su fase absolutista, gradualmente fue nivelando las diferencias corporativas existentes y sólo después de haberse superado las diferencias corporativas tradicionales y de configurar en su reemplazo una sociedad igualitaria pudo erigirse el Estado democrático. En este escenario, siguiendo al historiador, una comunidad judía con condiciones sociales propias se hizo extemporánea y anómala. Por ello, al igual que los miembros de otros grupos corporativos, los judíos requerían ser liberados del control de su propia comunidad y ser incorporados a la sociedad no judía como ciudadanos iguales ante la ley.

Hacia fines de la Edad Media, como señala Baron (1960), los judíos habían sido expulsados de Inglaterra, Francia y la Península Ibérica. Sin embargo, con el surgimiento de las nuevas sociedades democráticas en Europa occidental, se evidenciaron cambios que influyeron en la actitud hacia los judíos. En este sentido, el historiador indica que Holanda fue el primer país en iniciar este proceso, admitiendo a los judíos en su creciente centro comercial de Ámsterdam en 1593. Asimismo, las leyes de emancipación entraron en vigor en Holanda en 1795.

En Inglaterra tuvo lugar una situación similar, aunque como indica el investigador, se dejaba sentir la hostilidad antisemita que condujo en el pasado a la expulsión de los judíos en 1290. El autor agrega que los judíos, a menudo ignorados por la ley, hicieron lo posible por vivir como ciudadanos iguales, estando sujetos a restricciones impuestas en forma indirecta y por la legislación vigente. Y, si bien el Parlamento proclamó la naturalización de los judíos en 1753, esa decisión se revocó al año siguiente. La llamada emancipación judía de 1857-58 permitió que los judíos electos para integrar el Parlamento pudieran ocupar sus puestos (Baron, 1960).

Rusia, de acuerdo al historiador, aún un país feudal, si bien adoptó un nuevo punto de partida para la cuestión judía durante el siglo XVIII, no pudo seguir el lineamiento igualitario. Baron (1960) explica que el régimen de Catalina II solía estar imbuido de los principios del absolutismo iluminista, por lo que su aproximación inicial al problema judío fue más bien liberal, permitiéndoles participar en las elecciones municipales. Sin embargo, el arraigado antagonismo ruso con los judíos, indujo a la emperatriz a restringir el área de colonización judía a las provincias polacas de reciente anexión y a las llamadas neo-rusas del sur. Estos decretos imperiales

sentaron las bases del posterior 'Distrito de la Colonia Judía', que dejó a esta población en esa zona restringida del imperio zarista. Esta situación, con algunas modificaciones y agravantes duró hasta 1917 cuando Rusia recibió su primera constitución democrática, la que incorporó a los judíos a la sociedad igualitaria.

En relación a Europa central, como plantea el investigador, el progreso de la emancipación judía fue tan vacilante como el que condujo a la democracia. En el caso de Alemania, Austria-Hungría y los Estados italianos, se recrudecieron viejas aversiones, en parte a causa de intereses creados y por la presencia de grandes masas judías que vivían en ghettos. Sin embargo, donde las consignas de la Revolución francesa ganaban terreno, fue produciéndose la liberación judía, como en las provincias renanas e italianas ocupadas por Francia. Prusia emancipó a los judíos en 1812. En Austria, cuando las fuerzas democráticas ganaron el poder, como en la Revolución de 1848 o después de la unificación de Italia en 1871, la liberación judía fue consecuencia de la nueva estructura igualitaria. Austria-Hungría de 1867 y el nuevo imperio alemán de 1871, avanzaron lo suficiente hacia la igualdad como para proclamar la de los judíos como principio constitucional. En Alemania, ciertas restricciones todavía existentes, más de carácter administrativo que legales, fueron desechadas con la constitución democrática de la República de Weimar (Baron, 1960).

En este proceso fue significativo el desarrollo cultural con el movimiento judío de Ilustración, denominado Haskalá, en Alemania y en el este europeo durante los siglos XVIII y XIX. Como se señala en la Enciclopedia Judaica castellana:

La Haskalá se originó en Alemania con la actuación de Mendelssohn, los círculos de judíos y gentiles ilustrados y la gradual desaparición del ghetto (...) La Biblia alemana de Mendelssohn, los comentarios al Pentateuco de los llamados biuristas y las demás manifestaciones de la religión berlinesa, al paso que provocaban una violenta oposición de la ortodoxia (judía) (...) colocaban los cimientos de la Ilustración impulsando a los lectores de los libros sagrados a aprender el alemán, y a través de esos estudios, entraban en el mundo de las ideas nuevas. Sin embargo, en contraste con el grupo de francos asimilacionistas deseosos de perder su identidad judía y de olvidar su pasado como cosa molesta, cuando no vergonzosa, los maskilim alemanes no quisieron romper con la tradición, antes bien aspiraron a vitalizarla por medio de la introducción de la enseñanza secular. (Weinfeld y Babani, 1948: 284)

De esta cita se desprende que será Mendelssohn junto con los círculos judíos y gentiles ilustrados quienes encabezarán el Iluminismo judío o Haskalá. Como explica Ana María Tapia Adler, académica del Centro de Estudios Judaicos, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, la Haskalá será el primer movimiento judío que luchará por la integración y emancipación de los judíos en Europa central. Este grupo postulará que la fe no se consigue por decreto y que las leyes de la Torá están destinadas para definir lo justo o injusto en la sociedad; las leyes, por ello, debían ser consideradas como regulaciones sociales y civiles. Por este motivo, el movimiento iniciado por Mendelssohn, tendrá como misión el educar, culturizar, difundir la cultura del país donde radicaban los judíos y eliminar las barreras del ghetto, del idioma, de la ropa y de las costumbres tradicionales (Tapia Adler, entrevista personal, 13

de agosto de 2012).

De esta forma, Ana María Tapia Adler planteará que el Iluminismo judío luchará con el mundo tradicional judío, en el cual los judíos vivían en los límites de su propia comunidad, en el ghetto, teniendo como estrategia de sobrevivencia el replegarse en sí mismos, desconociendo el mundo exterior. Se trataba de un pueblo que se mantenía apartado del mundo y que preservaba sus tradiciones viviendo de acuerdo a la Torá. Asimismo, en el espacio tradicional la educación se daba en el *Jeder* (escuela primaria de estudios religiosos) en base al Talmud Torá (estudio de la Torá), como eje gravitacional. Los judíos habitaban de acuerdo a la Halajá (ley judía) sin problemas de identidad (Tapia Adler, entrevista personal, 13 de agosto de 2012).

En este contexto, como explica la historiadora, la educación será fundamental como factor de cambio. Como contraposición al mundo tradicional judío, la Haskalá planteará una reestructuración de la educación, postulando la creación de escuelas de estudios generales o la participación en escuelas generales. Sin embargo, como plantea Tapia Adler, surgirán diversos problemas, como con el idioma: el hebreo versus Yiddish (dialecto de los judíos askenazíes, es decir, judíos alemanes y polacos) y la lengua nacional; asimismo la dificultad en la formación de los maestros judíos, debido a los horarios; la alimentación, la Kashrut (*kasher*: apto para comer); y las relaciones entre judíos y no judíos. Ello producirá que más tarde los judíos comiencen a buscar el reconocimiento en términos nacionales y no religiosos (en base a la Halajá). De esta forma, la salida del ghetto y la inserción en la sociedad general, producirá una crisis de identidad en los judíos emancipados.

La mujer judía y su vínculo con los salones berlineses²

Como señalábamos anteriormente, el término emancipación judía en la historia judía, corresponde a la liberación de las minorías judías de las trabas legales que se les habían impuesto, sobre todo en la Europa cristiana, y de su transformación de grupos étnicos tolerados y limitados en sus derechos, para convertirse en ciudadanos de sus respectivos países.

Indicábamos además que generalmente se ha ubicado el comienzo de la emancipación judía moderna a partir de la legislación emancipadora de la Revolución francesa, con la proclamación de la Asamblea Nacional de la igualdad de derechos de los judíos desde 1790.

Justamente Hannah Arendt se situará en este contexto, específicamente en la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del XIX, para explicarnos cuál fue el rol que tuvieron las mujeres judías que dirigieron los salones berlineses durante el proceso de la emancipación.

Para comprender lo señalado podemos recurrir al libro de Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (1957), donde la pensadora indicará que estos salones berlineses eran liderados por mujeres judías que se encontraban libres de todas las convenciones. En estos salones, de acuerdo con la filósofa alemana, los hombres

judíos pasarán a un segundo plano. La asimilación social la realizarán principalmente mujeres judías, en tanto los hombres estarán más ocupados del proceso de inserción económica. De esta forma, de acuerdo con Arendt, las casas de mujeres judías se convirtieron en aquellos salones, habitaciones o piezas principales, donde se reunía la intelectualidad alemana de la época³.

En este sentido, como señala Seyla Benhabib, siguiendo a Arendt, la condición de las mujeres judías que se deseaban insertar a la vida europea, se caracterizará por la asimilación y la aceptación mediante relaciones amorosas; por cortejamientos y, finalmente, por el matrimonio con hombres cristianos (Cruz Rodríguez, 2006).

En este contexto, como indica Benhabib, un hombre judío que se casaba con una mujer cristiana y tenía hijos con ella, no podía considerar que sus descendientes eran judíos, debido a que para la ley judía un hijo nacido de madre judía será judío. La pensadora señalará que este aspecto en la herencia religiosa judía, puede haber facilitado a las mujeres de este pueblo pertenecientes a la clase alta, a que mantuvieran su vínculo con su identidad judía, a pesar de que se casaran con hombres cristianos. (Cruz Rodríguez, 2006).

Para comprender qué caracterizará a las mujeres judías que dirigían los salones berlineses, Arendt recurrirá al "caso ejemplar" (Kohn y Feldman, 2009: 100) de Rahel Lewin⁴, quien dirigió el salón berlinés en el que se reunía la sociedad más mezclada de toda Alemania, como analizaremos más adelante en este artículo.

Como indica la autora, en esta sociedad basada en las conveniencias, para la mujer la belleza significaba poder y por ello algunas jóvenes judías consiguen casarse no sólo gracias a su dote, sino que también debido a su belleza. No obstante lo anterior, estas eran características que no poseía Rahel. En este contexto, Arendt (2010c) indicará que "la pequeña Levi" como mujer judía, al no ser rica, ni tampoco atractiva, de acuerdo a las convenciones de su tiempo, no contará con las armas para lograr el reconocimiento y la existencia social, para conseguir una posición segura en la sociedad burguesa. Y, de esta manera, al no encajar en las costumbres admitidas por la vida europea, deberá aferrarse "a lo único que ese rechazo absoluto parece dejarle (...) el pensamiento" (Arendt, 2010c: 28).

Como indica Arendt (2010c), las desventajas que tanto la naturaleza como la sociedad le habían impuesto a Rahel, quedarán neutralizadas por su mentalidad de vanguardia, por su manía de "examinarlo todo y de preguntar con insistencia inhumana" (Arendt, 2010c: 28). La filósofa planteará que el pensamiento funcionará para Rahel "como una especie de magia ilustrada" (Arendt, 2010c: 28) que le permitirá crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad.

Para comprender lo señalado, Arendt (2010c) indicará que durante la Ilustración la razón se convirtió en autoridad, se hizo del "pensamiento autónomo" propuesto por Lessing -al que todos los individuos podían alcanzar solos y voluntariamente-, la facultad más elevada del ser humano. Será en este sentido, que Rahel, citada por Arendt, dirá que "todo depende del pensamiento autónomo" (Arendt, 2010c: 28). Sin embargo, "la pequeña Levi" agregará a continuación, referida por la filósofa alemana, algo que improbablemente se habría dicho en la Ilustración, "su objeto suele importar muy poco, igual que a menudo la amada importa menos que el

amor" (Arendt, 2010c: 28).

De esta referencia se desprende, de acuerdo con Arendt, que este pensamiento autónomo planteado por Rahel, liberaría al individuo de los objetos y de su realidad, creando un espacio sólo de lo pensable y un mundo en el que, aún sin saber y sin tener experiencia, será asequible para cualquier sujeto racional. De esta forma, indicará la filósofa alemana, este tipo de pensamiento autónomo, se encarnará en aquellos individuos como Rahel que, al no deber nada desde el principio a ningún objeto del mundo cultural ajeno, para dedicarse a pensar, sólo requerirán liberarse de viejas ataduras y, despojándose de ellas, podrán intentar ser contemporáneos.

Ahora bien, Arendt (2010c) también mencionará a Henriette Herz como una de las mujeres judías que en aquella época dirigió un salón berlinés. La autora señalará que a diferencia de "la pequeña Levi", Henriette se casa muy joven con Marcus Herz, judío alemán, naturalista y discípulo de Kant, quien tiene en Berlín una gran reputación como médico y erudito. Como plantea la filósofa alemana, el salón de Henriette se caracterizaba por ser de un espacio de convivencia entre judíos y gentiles, entre hombres y mujeres. Arendt describirá a Henriette como una judía integrada a la vida europea:

Dominaba el latín, el griego, algo de sánscrito, las matemáticas y la física. El cristianismo que Schleiermacher le había enseñado se convirtió en un recurso cultural evidente. Era respetada, era hermosa y se la quería mucho. Desarrolló una reputación de frialdad porque permanecía impasible, nada la afectaba. Con un instinto sensato se defendió de toda pasión, de toda implicación seria en el mundo. Ella creía que podía estudiar el mundo; esperaba que fuese posible sobornarlo mediante la virtud. Y el mundo se lo confirmó con respeto (Kohn y Feldman, 2009: 98).

Como señala la autora, el salón de Henriette Herz, llamado La liga de la virtud, en funcionamiento en los años ochenta del siglo XVIII, fue producto íntegro de la Ilustración. Arendt explicará que La Liga de la virtud se basaba en el empeño de buscar la virtud y en el supuesto de la igualdad de derechos de todos los hombres y mujeres de "buena voluntad" (Arendt, 2005b: 78). No obstante lo anterior, la pensadora planteará que este círculo berlinés se disolvió con rapidez debido al "tono de la liga" (Arendt, 2005b: 78), el que se convertiría en un espacio de "vanidad", de vana representación, de ilusión, de arrogancia o soberbia; en "un vaporoso ambiente de necedad", imprudente o falto de razón.

El salón de Rahel Lewin

Ahora bien, como plantea la autora, el más representativo de estos salones, en el que hubo mayor igualdad entre los distintos, fue el de Rahel Lewin. La pensadora describe a "la pequeña Levi", en *Los orígenes del totalitarismo*, como una mujer de original inteligencia, natural, contraria a los convencionalismos, con un gran interés por las personas y con un carácter apasionado, lo que según Arendt (2010a: 134), "hizo

de ella la más brillante y la más interesante de estas mujeres judías”.

La “pequeña Levi” empezó a ser conocida cuatro o cinco años después de fundada La liga de la virtud de Henriette Herz. La filósofa alemana precisará en el texto La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen, que ella nunca estudió e incluso, citada por Arendt, recalca su propia “ignorancia” señalando que “hay que dejarlo como está” (Kohn y Feldman, 2009: 100). Como explica la pensadora, Rahel no había recluso para sí misma ninguna tradición que anunciara su existencia, por ello la autora la describe como una mujer independiente, carente de prejuicios y ataduras. En este punto, Arendt recordará los planteamientos de “Herder (quien) exigió en cierta ocasión de forma explícita a los ‘judíos cultivados’ la ausencia de prejuicios”⁵ (Kohn y Feldman, 2009: 100). Para la pensadora, Rahel, al no juzgar ni tener una opinión previa y tenaz del entorno que la rodeaba, debido a su vez, a “no haber nacido en ningún mundo cultural” (Kohn y Feldman, 2009: 100) que la determinase, como si estuviese vacía de historias y contenidos previos, encarnará este abandono de prejuicios exigido por el filósofo alemán a los judíos cultos de excepción, al ser una judía libertada de la cultura, del conocimiento, de las tradiciones y sus ataduras.

Para Herder la falta de prejuicios hacia el mundo europeo occidental y el vacío de una identidad cultural previa, eran requisitos para la asimilación del judío formado a la cultura y valores alemanes⁶. Por ello, para Arendt la figura de Rahel se corresponderá con el arquetipo de judío culto de excepción planteado por Herder, lo que se comprende mejor aún si consideramos que la filósofa alemana dirá de Rahel, que era como si ella se encontrara “en la situación paradójica del primer ser humano, se veía empujada a apropiarse de todo como si lo hubiese encontrado por primera vez” (Kohn y Feldman, 2009: 100). En este sentido, para Arendt, Rahel era un ejemplo de autonomía y de independencia de un mundo históricamente condicionado.

Quizás es por ello, como indica la autora, que Rahel no tuvo preparada una fórmula memorizada de antemano, es decir, ella no vivía en un orden particular del mundo y se negaba a estudiar cualquier orden del mundo. La pensadora agregará que su “ingenio podía unir las cosas más incongruentes y en las cosas más íntimamente unidas podía identificar incongruencias” (Kohn y Feldman: 2009: 100). Es decir, su ingenio, sus facultades para inventar y crear, y su intuición le permitió articular las cosas menos congruentes y lógicas entre sí; y encontrar las incongruencias en los elementos más profundamente unidos.

Y será justamente esta originalidad, como indica la filósofa alemana, lo que destacarán los amigos de Rahel. Originalidad que puede vincularse, como planteábamos anteriormente, con la espontaneidad en el pensar que expresa la libertad del “pensamiento autónomo” (Arendt, 2010c: 28), propuesto por Lessing, al que Arendt (1995) llamará décadas más tarde, en relación a sus textos específicos sobre los salones berlineses, pensar sin “barandillas”⁷ (Arendt, 2010: 139).

Como indica Arendt (2010c), a las veladas de Rahel asistían aristócratas “ilustrados”, intelectuales de la clase media y actores. Como describe la filósofa alemana, se podían encontrar a príncipes y barones de la casa reinante, como el príncipe Luis Fernando, quien acudía junto a su amante, Pauline Wiesel⁸, y su cuñado

el príncipe Radziwill. Asimismo, asistían ministros y diplomáticos, como el consejero áulico Stägemann, el embajador sueco Brinckmann y Peter von Gualtieri, de la sociedad de la corte.

Junto con ellos, como plantea la filósofa alemana, se encontrarán los amigos de juventud de Rahel, el médico judío David Veit y el noble Wilhelm von Burgsdorf. Mezclados con ellos estarán, como destaca Arendt (2010c), el actor Fleck y la actriz Unzelmann; la señora Marchetti, destacada cantante; la condesa bohemia Pachta y la condesa Schlabrendorf. Asimismo, como precisa la pensadora, se reunían conocidos escritores y publicistas, como Federico Schlegel, Clemens von Brentano, Friedrich de la Motte Fouqué, Ludwig y Friedrich Tieck, Friedrich Gentz y su amante Christel Eigensatz, y Friedrich Schleiermacher, entre otros.

La “pequeña Levi” y la influencia de Goethe

Arendt (2005b: 79) explicará que lo característico del salón de Rahel es que en este círculo "se cortó por vez primera con la Ilustración y emergió algo así como la conciencia de una nueva generación", la cual se basaba en la admiración por Goethe. En este contexto, cabe destacar que el poeta alemán vivirá en un período en el que como reacción al espíritu racionalista y frío de la Ilustración (Aufklärung), surgirá una nueva literatura, cuyas figuras más destacadas no estarán exentas de ideas filosóficas y de un interés por el idealismo, entre los que destacará Goethe, cuya larga vida lo hizo participar de diversas formas literarias además del pensamiento científico y estético.

En este sentido, Arendt (2005b) planteará que será justamente “la pequeña Levi” quien inaugurará en Berlín el culto por el poeta alemán, sin embargo, este culto será distinto al que tenían románticos como August Wilhelm von Schlegel o Federico Schlegel, admiración que se caracterizaba, de acuerdo a la autora, porque cada individuo se tenía a sí mismo y a los otros por genios, siendo precisamente Goethe el prototipo y la medida del genio⁹.

Sin embargo, para Arendt (2005b) la aproximación que tendrá “la pequeña Levi” y los miembros de su salón hacia Goethe será distinta a la señalada anteriormente¹⁰; para ellos el poeta alemán será quien exprese lo que ellos sentían, será "su portavoz" (Arendt, 2005b: 79). Como señala Safranski, al momento de ocurrir la Revolución francesa, frente a la pasión política del período, Goethe no querrá separarse del arte, de la literatura ni tampoco de la observación de la naturaleza, por ello, frente al alterado espíritu de la época, estos tres elementos se convertirán en sus baluartes, en su asilo, representarán su retirada de la historia revolucionaria¹¹.

De esta forma, de acuerdo con el escritor alemán, a la pasión política Goethe contrapondrá la configuración de una personalidad individual, la que crecerá de la fuerza de la limitación, lo que se observa en su obra *Wilhelm Meister*¹². Como precisa Safranski (2009), como no podemos abarcar el todo y aquello que es lejano nos

dispersa, la consecuencia es que cada individuo deberá formarse para constituir un todo, con tal que “sea solamente la personalidad la dicha suprema de los hijos de la tierra” (Safranski, 2009: 39); emergiendo así el ideal de la exaltación de la personalidad. Se tratará de esta forma, de transformar el mundo convirtiéndolo en nuestro propio mundo, pero solo tomando de él en la medida en que nos podemos apropiarnos de él, abandonando lo que no nos corresponda. En este sentido, Arendt señalará:

Es divertido comprobar cuán estrechamente siguió la asimilación de los judíos en la sociedad los preceptos que Goethe había propuesto para la educación de su *Wilhelm Meister*, una novela que había de convertirse en el gran modelo para la educación de la clase media. En este libro el joven burgués es educado por nobles y actores para que pueda aprender a presentar y a representar su individualidad, y por eso, a progresar desde el modesto estatus de hijo de burgués hasta el de noble. Para las clases medias y para los judíos, es decir, para aquellos que se hallaban fuera de la sociedad de la aristocracia, todo dependía de la 'personalidad' y de la capacidad de expresarla. Saber cómo interpretar el papel de lo que uno era parecía la cosa más importante. El hecho peculiar de que la cuestión judía se limitara a una cuestión de educación se hallaba estrechamente relacionado con este primer comienzo. (Arendt, 2010a: 134).

Para comprender la referencia señalada, Arendt (2010c) indicará que en la novela *Wilhelm Meister* se apreciará el mundo como si fuese un escenario, en el que cada hombre vale de acuerdo a lo que es capaz de representar y cada individuo tiene el papel que le corresponde en virtud de lo que es, en función de su propia individualidad. Como si fuesen actores, la mayoría de los personajes de esta obra, se representan y se interpretan a sí mismos ya que, como precisa Arendt, para el ciudadano que no representa nada, la única forma de hacerse visible será por medio de la expresión de su propia personalidad.

En este sentido, en esta época de transición social, judíos como Rahel, se transformaron en los "tapagujeros" (Arendt, 2010c: 86) entre un estamento social en decadencia, la nobleza, y otro que aún no se estabilizaba, la burguesía, pero que iba en ascenso. Como indica la filósofa alemana, nobles y actores, dos grupos que se encontraban fuera de la sociedad burguesa, al igual que los judíos cultos de excepción, estaban acostumbrados a representar un papel, a expresarse, a presentar su personalidad en base a lo que eran.

En este contexto, en la buhardilla de “la pequeña Levi”, siguiendo los preceptos de Goethe, lo que importará será la personalidad. Es decir, lo que prevalecerá será la diferencia individual que los distinguía de los demás. Lo fundamental parecía ser aprender a “presentar y representar su individualidad”, hallar la forma de interpretar la propia cualidad particular por la que cada uno se da a conocer singularmente. En este sentido, era primordial “saber cómo interpretar el papel de lo que uno era” (Arendt, 2010a: 134).

Para lograr aquello, como señala Safranski (2009), resultaba fascinante para las personas buscar la forma en que la literatura pudiese configurar la vida, ya que para los individuos de la literatura salía una fuerza que podía escenificar la vida. Y,

justamente, este tipo de relación social será la que se dé en el salón de Rahel, donde sus asistentes se reunirán para conversar y discutir en torno a las lecturas que realizarán de las obras de Goethe, pero también con el propósito de intercambiar las cartas escritas por ellos mismos, con la idea de dar cuenta a los demás asistentes de sus consideraciones sobre la vida, de sus escritos originales y auténticos.

De esta manera, como indica Arendt (2010a), en el salón berlinés de Rahel lo que más importará será la singularidad del carácter y el talento a través de la expresión. Como señala la pensadora, esta singularidad hacía posible una comunicación casi ilimitada entre los integrantes y una intimidad casi irrestringida. Por ello, se rechazarán consideraciones a los logros o a la posición social, como posible justificación de que alguien ingresara en este círculo.

En este sentido, Arendt (2005b: 81) señalará que en el salón de Rahel, en los años noventa del siglo XVIII, "todo lo íntimo adquiriría así carácter público, todo lo público se volvía íntimo (...). Cabía la indiscreción porque lo privado carecía del añadido de lo íntimo, porque la propia vida privada se volvía un contenido objetivo".

De esta referencia se desprende que en la buhardilla de Rahel surge la indiscreción que se suele considerar típicamente romántica, indiscreción que se relaciona con que los miembros del salón debían enseñarse las cartas importantes que recibían o aquellas que escribían, con tal de derribar los muros que separan la literatura con su vida. Y, esta indiscreción fue posible, siguiendo a Arendt, ya que en el salón de Rahel, lo privado, lo que se ejecuta a vista de pocos, lo que es particular y personal de cada individuo, no tenía el complemento de lo íntimo, de lo interior o interno, de aquella área íntima y reservada de una persona. Debido a ello, en el ático de "la pequeña Levi", la propia vida de cada individuo, incluida su correspondencia más íntima, se convertía en un "contenido objetivo", que podía ser público y, por ello, comunicado a los demás. La filósofa alemana señalará:

Surge esa historicidad personal en que el curso de la propia vida, con sus datos registrables, puede entenderse como un acontecer objetivo del tipo que sea (...) con Rahel llamamos "destino" a esta objetivación de lo personal (...). Hay destino allí donde la propia vida se historifica (...). Como máximo testimonio de una vida así historificada vale aquí la de Goethe, cuyas obras son "los fragmentos de una gran confesión" (Arendt, 2005b: 81).

De esta referencia se infiere que surge una "objetivación de lo personal", es decir, un espacio donde se da un carácter objetivo a una idea o sentimiento, donde "la propia vida se historifica" con sus datos registrables en la relación epistolar. De esta forma, Arendt señalará que en el salón de Rahel, mediante esta participación en la vida ajena, se olvidará al sujeto de esta vida y con ello se producirá la indiscreción, la que consistirá en que tendrá mayor relevancia las consideraciones sobre la vida que están escritas en una carta o en un libro, que la propia vida real del individuo que la escribe.

Entonces, mediante aquello que es comunicado, siguiendo a la autora, el individuo encontrará un testigo que de fe de su existencia, de su realidad, cuando toda presencia haya desaparecido. De esta forma, dirá Arendt (2010c), la relación epistolar, se convertirá en la verdadera participación en la vida del otro y, justamente, el salón dirigido por "la pequeña Levi" se origina para ser testigo de muchas vidas y sucesos.

Dado el contexto descrito, podemos decir que Rahel, siguiendo a Goethe, se

hizo experta en "el arte de representar su propia vida" (Arendt, 2010c: 160) hasta dominarlo con maestría, es decir, se hizo especialista en presentarse a sí misma. "La pequeña Levi", como indica Arendt (2010c), aprendió a decir no sólo la verdad, sino que a "exhibirse", es decir, a manifestarse y mostrarse en público de una cierta manera teatral.

En este sentido, siguiendo a la pensadora, para poder representar y exhibir su propia vida, en Rahel surgirá el "problema de tener que comunicar y de necesitar un lenguaje para dicha comunicación" (Kohn y Feldman, 2009: 102), que Goethe parece haber puesto en un primer lugar. Así, como precisa Arendt (2010c), serán las palabras que le transmitirá el poeta alemán a Rahel, las que le posibilitarán tener un lenguaje, un asilo en el mundo, entender al prójimo, confiar en lo que escucha y poder hablar con los demás. Asimismo, con el poeta alemán hallará una forma de manifestar lo que piensa y siente; una manera de expresarse; un estilo, un modo de conversar y de escribir.

Ello se produce, como indica Arendt (2010c), ya que "la pequeña Levi" tomará las obras de Goethe como una guía para ingresar en la historia alemana y como una pauta en la que confiar para introducirse en la lengua de ese país. Ya que como indicábamos anteriormente, Rahel como judía culta de excepción, no vivía en ninguna tradición establecida, no tenía un espacio en el mundo que le garantizara su permanencia y, por ello, de acuerdo a la autora, deberá formarse y aprender un lenguaje que le permita comunicarse con los demás, por lo que contar con las palabras adecuadas para poder comunicar se volverá lo esencial.

De esta forma, de acuerdo con Arendt (2010c: 153), Rahel encontrará en Goethe el "mediador" que necesitaba para aferrarse e imitar. En este contexto, la pensadora destacará que sin el poeta alemán Rahel hubiera observado su vida solo desde fuera, solo desde "sus contornos fantasmales" (Arendt, 2010c: 154). No se hubiese dado cuenta, objetivo", que podía ser público y, por ello, comunicado a los demás. La filósofa alemana señalará:

Surge esa historicidad personal en que el curso de la propia vida, con sus datos registrables, puede entenderse como un acontecer objetivo del tipo que sea (...) con Rahel llamamos "destino" a esta objetivación de lo personal (...). Hay destino allí donde la propia vida se historifica (...). Como máximo testimonio de una vida así historificada vale aquí la de Goethe, cuyas obras son "los fragmentos de una gran confesión" (Arendt, 2005b: 81).

De esta referencia se infiere que surge una "objetivación de lo personal", es decir, un espacio donde se da un carácter objetivo a una idea o sentimiento, donde "la propia vida se historifica" con sus datos registrables en la relación epistolar. De esta forma, Arendt señalará que en el salón de Rahel, mediante esta participación en la vida ajena, se olvidará al sujeto de esta vida y con ello se producirá la indiscreción, la que consistirá en que tendrá mayor relevancia las consideraciones sobre la vida que están escritas en una carta o en un libro, que la propia vida real del individuo que la escribe.

Entonces, mediante aquello que es comunicado, siguiendo a la autora, el individuo encontrará un testigo que de fe de su existencia, de su realidad, cuando toda

presencia haya desaparecido. De esta forma, dirá Arendt (2010c), la relación epistolar, se convertirá en la verdadera participación en la vida del otro y, justamente, el salón dirigido por “la pequeña Levi” se origina para ser testigo de muchas vidas y sucesos.

Dado el contexto descrito, podemos decir que Rahel, siguiendo a Goethe, se hizo experta en “el arte de representar su propia vida” (Arendt, 2010c: 160) hasta dominarlo con maestría, es decir, se hizo especialista en presentarse a sí misma. “La pequeña Levi”, como indica Arendt (2010c), aprendió a decir no sólo la verdad, sino que a “exhibirse”, es decir, a manifestarse y mostrarse en público de una cierta manera teatral.

En este sentido, siguiendo a la pensadora, para poder representar y exhibir su propia vida, en Rahel surgirá el “problema de tener que comunicar y de necesitar un lenguaje para dicha comunicación” (Kohn y Feldman, 2009: 102), que Goethe parece haber puesto en un primer lugar. Así, como precisa Arendt (2010c), serán las palabras que le transmitirá el poeta alemán a Rahel, las que le posibilitarán tener un lenguaje, un asilo en el mundo, entender al prójimo, confiar en lo que escucha y poder hablar con los demás. Asimismo, con el poeta alemán hallará una forma de manifestar lo que piensa y siente; una manera de expresarse; un estilo, un modo de conversar y de escribir.

Ello se produce, como indica Arendt (2010c), ya que “la pequeña Levi” tomará las obras de Goethe como una guía para ingresar en la historia alemana y como una pauta en la que confiar para introducirse en la lengua de ese país. Ya que como indicábamos anteriormente, Rahel como judía culta de excepción, no vivía en ninguna tradición establecida, no tenía un espacio en el mundo que le garantizara su permanencia y, por ello, de acuerdo a la autora, deberá formarse y aprender un lenguaje que le permita comunicarse con los demás, por lo que contar con las palabras adecuadas para poder comunicar se volverá lo esencial.

De esta forma, de acuerdo con Arendt (2010c: 153), Rahel encontrará en Goethe el “mediador” que necesitaba para aferrarse e imitar. En este contexto, la pensadora destacará que sin el poeta alemán Rahel hubiera observado su vida solo desde fuera, solo desde “sus contornos fantasmales” (Arendt, 2010c: 154). No se hubiese dado cuenta, como indica la autora, del nexo entre su vida y el mundo al que tenía que contarla. De esta forma, “la pequeña Levi” al entender a Goethe se entendió a sí misma; el poeta alemán fue para ella un sustituto de su carencia de mundo cultural, fue quien le otorgó, quien le enseñó, una orientación en el mundo, un lenguaje, una forma de comunicarse y relacionarse con el entorno que la rodeaba¹³.

Así en el salón de Rahel se reunirán aquellos individuos que buscaban un espacio en común de vida y de formación, que se ejecutará a vista o presencia de pocos, un lugar sin formalidad ni ceremonia alguna; donde lo que importará será lo particular y personal de cada individuo. De esta forma, en la buhardilla de Rahel se comenzará a crear una primera forma de espacio público, donde lo que importará será saber quién se es, adquirir un nombre singular, aquello que Arendt (2010b) denominará años después en La condición humana “igualdad-distinción” a través de la idea de “unicidad” y de la identidad individual (Arendt, 2010b: 200).

Para comprender lo señalado, en el mismo texto indicado, Arendt (2010b) explicará que la pluralidad humana, como la básica condición de la acción y del discurso, tendrá el doble carácter de igualdad-distinción. En este sentido, la filósofa alemana planteará que debido a que los hombres son iguales, es que pueden entenderse y planificar para el futuro las necesidades de aquellos que vendrán después. Sin embargo, como precisa la autora, debido a su vez a que son diferentes, es decir, cada uno distinto de cualquier otro que exista o que existirá, requerirán de la acción y del discurso para poder entenderse.

En este contexto, Arendt precisará que la cualidad humana de ser distinto no será sinónimo de la alteridad. Para la pensadora, la alteridad será aquello que posee todo lo que es; la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones; el motivo por el que decimos algo distinguiéndolo de otra cosa. Sin embargo, como plantea la filósofa alemana, sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse comunicando su propio yo, y no simplemente algo como podría ser, por ejemplo, el tener sed o hambre. De esta forma, dirá la filósofa alemana, "en el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos" (Arendt, 2010b: 200).

Así, como plantea Arendt, será mediante al discurso y la acción que los individuos se diferenciarán los unos de los otros; como señala la pensadora, discurso y acción serán los modos en que los hombres se presentarán los unos frente a los otros no como "objetos físicos", es decir, no como aquello que es, sino que "qua hombres", comunicando su propio yo (Arendt, 2010b: 200).

Y, precisamente como indica la autora, será mediante la palabra y el acto que los hombres se podrán insertar en el mundo humano. Para entender lo indicado, la pensadora definirá el término actuar:

En su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, 'comenzar', 'conducir' y finalmente 'gobernar'), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. (Arendt, 2010b: 201)

De esta referencia se desprende, de acuerdo con la filósofa alemana, que el nacimiento del hombre no es el comienzo de un algo, sino que corresponde al nacimiento de alguien; de alguien que es principiante por sí mismo. De esta manera, dirá Arendt, el hecho de que el hombre sea capaz de la acción implica que se pueda esperar de él lo inesperado. Y ello se debe, de acuerdo a la autora, a que cada hombre es único y con cada nacimiento de un ser humano ingresa al mundo algo singularmente nuevo, donde nadie estuvo allí antes que él¹⁴.

De esta forma, los actos y las palabras, como indica Arendt, estarán estrechamente relacionados, ya que el acto primordial y específicamente humano tendrá que contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado al mundo, "¿quién eres tú?" (Arendt, 2010b: 202). Y, como indica la filósofa alemana el

descubrimiento del quién de alguien, cuál es su propio yo, estará implícito en el discurso y en la acción.

Así como señala la pensadora, mediante la acción y el discurso, los seres humanos mostrarán quienes son, revelarán su única y personal identidad, su específica unicidad y harán su aparición en el mundo humano. Para comprender lo señalado, Arendt indicará que la esfera de los asuntos humanos está formada por la “trama” de las relaciones humanas, la que se desarrolla dondequiera que los individuos estén juntos. De acuerdo con la filósofa alemana, la mayor parte de la acción y del discurso se vinculará con el contenido objetivo, con las cosas que físicamente se encuentran entre los hombres y de las cuales surgen los mundanos intereses humanos, los cuales, de acuerdo con Arendt constituyen algo del “inter-est”, que se encuentra entre las personas y por tanto puede relacionarlas y unir las, de tal forma que la mayoría de las palabras y los actos se relacionan con alguna “objetiva realidad mundana” (Arendt, 2010b: 206).

Sin embargo, precisará Arendt, este intermediario, este “en medio de”, quedará sobrepuesto por otro “en medio de”, el que estará vinculado con aquellos hechos y palabras cuyo inicio se deberá a los hombres que actúan y hablan los “unos para otros”. Así, siguiendo a la filósofa alemana, la acción y el discurso pueden no dejar resultados ni productos finales, pero precisamente a pesar de su intangibilidad, este “en medio de” será igual de real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común con los otros. Y, a esta realidad, Arendt la denominará la “trama de las relaciones humanas” (Arendt, 2010b: 206).

De esta manera, como plantea la pensadora, el mundo común estará formado por la trama que existe dondequiera que los hombres se encuentren reunidos. Por ello, de acuerdo con Arendt, la revelación del “quien” a través del discurso y la acción, se realizará en la trama ya existente, en la cual las palabras y los hechos iniciarán un nuevo proceso que surgirá como “la única historia de la vida del recién llegado” (Arendt, 2010b: 207).

De esta manera, siguiendo los argumentos planteados por Arendt en *La condición humana*, escrito décadas más tarde en relación a sus textos sobre los salones berlinés, podemos decir que mediante el discurso y la acción los hombres y mujeres mostrarán quiénes son en la buhardilla de Rahel, revelarán su única y personal identidad individual y aparecerán así en este espacio común. Como señala la filósofa alemana, se producirá la revelación del quién del ser humano en contra distinción con el qué de la persona.

Y, precisamente, de acuerdo con Arendt, esta cualidad reveladora del discurso y de la acción, pasará a un primer plano sólo cuando los hombres están en proximidad con otras personas, es decir, ni a favor ni en contra de los otros, sino que en “pura contigüidad humana” (Arendt, 2010b: 204). Con tal que a pesar de que los hombres no sabrán a quién se revelarán cuando se descubren a sí mismos a través del acto o de la palabra, voluntariamente correrán en el salón de Rahel el riesgo de la revelación.

El cierre del salón

Sin embargo, como plantea la pensadora, la buhardilla de “la pequeña Levi” concluirá en 1806. Rahel dirá entonces, citada por Arendt (2005b: 82): “¿Qué ha sido de nuestro tiempo (...) cuando estábamos todos unidos? Se hundió en el año 6. Hundido como un navío, que se lleva consigo lo más bellos bienes de la vida, sus más bellos gozos”.

Para comprender esta cita, debemos hacer una breve reseña histórica. La guerra de 1806 entre Prusia y Francia, resultó desastrosa para el rey Federico Guillermo III de Prusia, quien fue derrotado en las batallas de Jena y Auerstedt, lo que permitió la entrada de Napoleón a Berlín (Arendt, 2005b).

Arendt (2010a) explicará que dos años más tarde del fracaso prusiano, en 1808, el gobierno decretó la ley municipal que otorgaba completos derechos cívicos, aunque no políticos, a los judíos. De esta forma, la derrota militar obligó a Prusia a imitar el ejemplo de los demás Estados caídos bajo dominación francesa¹⁵. Así, en 1812 el rey Federico III firmó el Edicto sobre el estatuto civil de los judíos del Estado prusiano, que revocaba las restricciones sobre el derecho de residencia y la elección de carrera; derogaba la tributación especial y demás medidas de discriminación; decretaba la elegibilidad de los judíos en los puestos municipales y su admisión al cuerpo docente de universidades y academias; y prometía para fecha posterior, su habilitación para el servicio al Estado. A cambio de estos derechos, los judíos servirían en el ejército, tendrían apellidos alemanes y usarían en su correspondencia el idioma alemán u otro moderno.

Socialmente hablando, esto significó que los judíos que habían permanecido en Prusia habían perdido el trasfondo nativo con respecto al que habían sido considerados como excepciones. Ahora ellos mismos componían tal trasfondo, aunque contraído, en el que cada individuo tenía que esforzarse doblemente para destacar. Una vez más, los “judíos de excepción” eran simplemente judíos, no excepciones, sino representantes de un pueblo despreciado. Igualmente mala fue la influencia social de la intervención del gobierno. No sólo las clases antagónicas al gobierno, y por eso abiertamente hostiles a los judíos, sino todos los estratos de la sociedad, se tornaron más o menos conscientes de que los judíos que conocían eran no tanto excepciones individuales como miembros de un grupo en cuyo favor el Estado se hallaba dispuesto a adoptar medidas excepcionales. Y esto era precisamente lo que los ‘judíos de excepción’ siempre habían temido. (Arendt, 2010a: 136).

Prusia, al perder sus provincias orientales, pierde también a la mayoría de la población judía que vivía en su territorio. De esta forma, los individuos de este pueblo que aún radicaban en este Estado eran en gran parte judíos excepcionales, entre los que se encontraban las mujeres judías que dirigían los salones berlineses. Esta situación

implicará que se encontraban las mujeres judías que dirigían los salones berlineses. Esta situación implicará, siguiendo a la autora, que los judíos de excepción que aun vivían en Prusia perderán el “trasfondo nativo”, es decir, las masas judías respecto de las cuales habían sido considerados como excepciones¹⁶.

De esta forma, los judíos de excepción al ser ahora mayoría en el Estado prusiano y al no contar ya con el grueso de la población judía frente a la cual podían diferenciarse y, con ello, ser considerados como excepcionales; ahora ellos mismos, los judíos de excepción, al ser mayoría en este territorio, se convertirán para la sociedad alemana en la masa judía, “en el judío en general”, en “simplemente judíos”. En este escenario, el judío de excepción perderá entonces su excepcionalidad y será considerado al igual que el resto del pueblo judío como un “judío ordinario”, considerado como corriente, atrasado, común, inculto y de poca estimación.

En este contexto, como indica Arendt (2010a: 136), los judíos prusianos tendrán que “esforzarse doblemente por destacar”, tendrán que demostrar que si bien eran judíos a la vez no lo eran. En otras palabras, tendrán ellos mismos que diferenciarse entre sí, a los que podía felicitarse por ser una excepción individual del resto de los judíos y, por ello, del pueblo en su conjunto.

Será en esta atmósfera, como precisa Arendt, donde el judío de excepción será identificado “simplemente como un judío” por la sociedad alemana, que los integrantes del salón de Rahel abandonarán rápidamente este círculo berlinés; los judíos excepcionales quedarán aislados socialmente y, con ello, perderán la ilusión de la inserción social. De esta manera, podemos observar, cómo el momento de la suspensión de las principales leyes que discriminaban a los judíos, coincidirá justamente con la marginación social de todo este pueblo. Así se puede apreciar cómo la emancipación puede ser, al mismo tiempo, el instante del reforzamiento del aislamiento.

De esta manera, si seguimos el ensayo *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing*, escrito por Arendt décadas más tarde en relación a sus obras sobre los círculos berlineses, podemos observar cómo con el cierre del salón de Rahel se diluirá esta primera posibilidad de formación de un espacio público en común, constituido por un actuar en conjunto, el que se va completando por la propia voluntad de los integrantes, con los sucesos y los relatos que se desarrollan en la historia.

Asimismo los integrantes que se retiran de la buhardilla de “la pequeña Levi”, de acuerdo con Arendt (2008: 18), perderán la capacidad de elección de un pensar que “descubre otra forma de moverse libremente en el mundo”; desaprovecharán, aquel espacio de identidad donde ser reconocidos como igualmente distintos. Ello implicará que desperdiciarán a su vez la capacidad de descubrir a través de los actos y las palabras quién es el otro, cuál es su propio yo, cuál es su identidad individual. Y, en este sentido, se perderá la oportunidad de lograr un diálogo con otros seres humanos en un mundo común.

De esta forma, como plantea la autora, se perderá la verdad que sólo puede existir donde es humanizada por las palabras, allí donde cada individuo no dice lo que se le ocurre en cada instante sino que aquello que “considera verdadero” (Arendt, 2008: 40). Y ello sólo puede aparecer, como señala Arendt, en la esfera pública.

Sin embargo, como precisa la autora, el mayor riesgo que se corre cuando se pierde este espacio común donde cada individuo puede anunciar lo que ‘considera verdadero’, es que las personas, frente a la carencia de diversidad en la esfera pública, se reúnan en torno a una sola opinión, en función de una sola voz predominante. De tal forma, como indica la filósofa alemana, que en la tierra no vivan ya individuos en pluralidad, sino que solo personas en singular, de un solo tipo o ejemplar.

Con el primitivo idilio de una sociedad mezclada desapareció algo que nunca retornaría en ningún país ni en época alguna. Nunca más un grupo social aceptaría a los judíos con una mente y un corazón libres. Se mostraría amistoso con los judíos, bien porque se viera impulsado por su propio atrevimiento y ‘vicio’, bien como protesta contra la conversión en parias de unos conciudadanos. Pero los judíos se convirtieron en parias sociales allí donde dejaron de ser proscritos políticos y civiles. (Arendt, 2010a: 137).

De esta manera, siguiendo a Arendt, con el final de los salones dirigidos por mujeres judías, entendidos como “el primitivo idilio de una sociedad mezclada”, se perderá toda una forma de sociabilidad, una manera de relacionarse, una idea de comunidad específica creada entre los integrantes del salón. Justamente allí donde se vislumbró para los judíos, quizás por única vez, la posibilidad de una comunidad no basada en su pueblo o en su religión de origen, sino que en las acciones y en las palabras de hombres y mujeres libres. Entonces, se rompe quizás, aquella promesa de una sociedad, de un mundo común, el que finalmente no se realizó.

Así, con el cierre de esta sociedad, “nunca más un grupo social aceptaría a los judíos con una mente y un corazón libres” y con ello “se mostraría amistoso con los judíos”, como lo hicieron en su momento los integrantes del salón, ya sea porque estaban impulsados por su propia determinación a contraer algún hecho o dicho arriesgado al confiarse a personas distintas de sí mismos. Por su propio “vicio”, al tener una actitud de falta de rectitud a las normas sociales predominantes o bien como “protesta contra la conversión en parias de unos conciudadanos” (Arendt, 2010a: 137), es decir, como una declaración de los miembros del salón contra la transformación en marginados sociales de los judíos cultos de excepción.

Sin embargo, una vez que la emancipación judía llega a la "agenda de la discusión pública" (Arendt, 2010a: 133) los integrantes del salón abandonarán rápidamente esta relación. Lo que debe haber sentido Rahel en esos momentos, lo explicita Arendt (2010c: 165) en la siguiente referencia a lo que escribió •la pequeña Levi• en 1808: "ya no se prepara el té en mi casa (...) ¡Todo ha cambiado! Nunca estuve tan sola".

Conclusiones

Como explica Arendt, el salón de Rahel donde se habían reunido personas de diferentes condiciones, al que se podía acudir sin tener una posición social y que ofrecía una oportunidad de inserción a aquellos individuos que no podían integrarse a la sociedad alemana formal, finalmente fue afectado por la serie de acontecimientos que sucedieron

desde 1806 derivados de la guerra entre Prusia y Francia.

Y sólo en ese momento Rahel, al igual que los demás judíos de excepción, tomará conciencia de que también su existencia estaba unida a las circunstancias políticas generales. Como indica Arendt (2010c), Rahel hasta ese instante, al igual que el resto de los judíos formados, había podido unir en la ilusión de la esfera semi pública - privada su vida con la de otros seres humanos; sin embargo, mediante esta forma de relación anómala no había logrado salir realmente de la esfera privada y abrirse paso a la vida pública de la sociedad alemana. No obstante lo anterior, Rahel no se dará cuenta de esta situación hasta que los acontecimientos la afectan directamente; hasta que observa cómo estos hechos influyen en su propia vida, hasta que se da cuenta del cierre de su salón; pero para entonces la “pequeña Levi” ya estaba absolutamente aislada.

De esta forma, Arendt señalará que en el salón de Rahel lo íntimo se objetivaba por medio de la comunicación y la vida pública tenía sólo un valor privado. Sin embargo, el ático de “la pequeña Levi” dejará de existir cuando los acontecimientos de la esfera pública, específicamente la guerra entre Prusia y Francia, se reafirmarán hasta tal punto, que ya no se dejarán “privatizar” (Arendt, 2010c: 166), es decir, la esfera pública no podrá tener tan sólo una relevancia privada. Ahora Rahel ya no podrá vivir sin tener una posición social y nunca más podrá ser el centro de un grupo sin tener que representar otra cosa más que a sí misma.

Para comprender lo señalado podemos ahondar en lo que para Rahel, de acuerdo con Arendt (Arendt, 2010c: 14), significará la palabra “destino”. La autora dirá que lo que la “pequeña Levi” quería era presentarse frente a la vida de tal manera que ésta la sorprendiese, como dice Rahel, citada por la filósofa alemana, “como una tormenta, y sin paraguas” (“¿Qué está haciendo? Nada. Dejo que la vida llueva sobre mí”) (Arendt, 2010c: 14). De esta manera, dirá Arendt, Rahel quería presentarse frente a la vida sin utilizar para protegerse cualidades u opiniones ya sea sobre las personas que conocía, las circunstancias que la rodeaban o sobre la vida misma.

Es por ello, explicará la filósofa alemana, que “la pequeña Levi” no podía elegir ni actuar, ya que la elección y la acción anticiparían su vida y falsificarían el devenir inalterado de los acontecimientos. En este sentido, Benhabib señalará, siguiendo los planteamientos de Arendt, que será precisamente este concepto de “destino” que tendrá Rahel, el que la reducirá a una determinada pasividad, a un cierto rechazo frente al actuar y al poder escoger. “La pequeña Levi” creará, siguiendo a la pensadora, que si elige o actúa no vivirá como si la vida la sorprendiese; dejando que “la vida llueva sobre mí”; dejando que la vida le sucediera de forma espontánea. (Cruz compilador, 2006)

En este contexto, Rahel, citada por Arendt (Arendt, 2010c: 15), se comparará con los “grandes artistas” y a continuación señalará: “A mí, en cambio, se me asignó la vida”. Como plantea la filósofa alemana, el gran error de Rahel y sus contemporáneos fue el de vivir la vida como si ésta fuera una obra de arte, el creer que con la propia vida y mediante la formación, se podría hacer una obra de arte; el error de “la pequeña Levi”, de acuerdo con la autora, será el tomar como resolución que la vida y la historia que la vida dicta, serán más importantes que la propia persona. En este escenario, Benhabib señalará que será principalmente esta inacción acoplada con el deseo de vivir que

presentará Rahel, lo que Arendt encontrará objetable en la vida de “la pequeña Levi” (Cruz Rodriguez, 2006).

Así, para Benhabib, siguiendo a la filósofa alemana, la mayor debilidad de Rahel será precisamente su “cualidad apolítica” (Cruz Rodriguez, 2006: 24), debido a su introspección romántica como una forma o un ámbito de evadir el mundo. De esta forma podemos decir, de acuerdo a lo planteado por Benhabib, que Rahel guiada por la introspección romántica, donde las intimidades son hechas públicas y lo público es experimentado y expresado en la intimidad, perderá de vista la realidad de lo que sucede en la esfera pública prusiana, justamente al perder las fronteras entre lo público y lo privado, de lo íntimo y lo compartido. De esta manera, como indica Benhabib, la introspección romántica conformará una “no mundanidad” en Rahel (Cruz Rodriguez, 2006: 24); en contraste con la configuración de un mundo público a través de la acción política, planteada por Arendt décadas más tarde en su texto maduro *La condición humana*.

Como precisa Benhabib, la no mundanidad que presentará Rahel se reflejará en que tanto ella como sus contemporáneos judíos, no lograrán crear finalmente un mundo común, salvo por una frágil y breve ventana de tiempo en el ático de “la pequeña Levi”, sólo para que después, como precisa la autora, debido justamente a esta falta de mundo anclada en la sociedad alemana oficial, fuesen empujados nuevamente a la oscuridad de la vida privada, tras la victoria de Napoleón y el surgimiento del antisemitismo en Prusia. (Cruz Rodriguez, 2006)

En este sentido, como precisa Arendt, cuando se cierra el salón judío, “en realidad no pasó gran cosa” (Kohn y Feldman, 2009: 171) dentro de la sociedad prusiana. Como indica la filósofa alemana, este idilio social debió su existencia sólo a su “irrelevancia política” y se disolvió rápidamente por esa misma razón. Ello quiere decir, como señala la pensadora, que el ático de Rahel no estaba fundado en ningún estrato político o civil determinado, aun cuando fuesen el centro de reunión de los grupos sociales cultos. De hecho, como explica la autora, precisamente porque judíos como “la pequeña Levi” estaban fuera de la sociedad formal, fueron durante años un territorio neutral en el que se reunían personas relacionadas a la cultura. Y, como plantea Arendt, al igual que la influencia judía en el Estado se diluye cuando la burguesía emerge con peso político propio, los judíos serán nuevamente excluidos de la vida social, apenas aparezcan las primeras señales de una vida propia de los burgueses cultos (cuando la burguesía alemana ya no se deja representar socialmente ni por aristócratas, actores o judíos).

De esta manera, podemos observar cómo esta carencia de mundo que presentarán Rahel y sus contemporáneos, hizo que este grupo de judíos de excepción al momento del cierre del ático de “la pequeña Levi” no estuviese más asimilado a la vida prusiana, más reconocido por la sociedad europea, que lo que habían estado sus padres. Así, se puede apreciar cómo en el salón berlinés sobrevivió aquella ingenuidad política, aquella falta de mundo, esa indiferencia hacia los derechos políticos y civiles que tenía la generación anterior de judíos que se intentaba asimilar a la sociedad prusiana en el Berlín de la Ilustración.

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. De la historia a la acción. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Barcelona: Paidós, 2003.
- _____. Una revisión de la historia judía y otros ensayos. Buenos Aires: Paidós, 2005^a.
- _____. Ensayos de comprensión 1930-1954. Madrid: Caparrós Editores. 2005b.
- _____. Diario filosófico 1950-1973. Barcelona: Herder, 2006.
- _____. Hombres en tiempos de oscuridad (2^a Ed.). Barcelona: Gedisa, 2008.
- _____. Los orígenes del totalitarismo (4^a Ed.). Madrid: Alianza, 2010a.
- _____. La condición humana (6^a Ed.). Buenos Aires: Paidós, 2010b.
- _____. Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía. Barcelona: Lumen, 2010c.
- BARON, Salo. Nuevos enfoques acerca de la emancipación judía. Diógenes, vol. 29, pp 56-81, 1960.
- CRUZ RODRÍGUEZ, Manuel. El siglo de Hannah Arendt. Barcelona: Paidós, 2006.
- CALDERON MELNIK, Paula. Hannah Arendt y la condición judía: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad. 2013. Tesis (Maestría en Filosofía) Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2013.
- _____. Hannah Arendt y los Salones Berlineses: transgrediendo los límites de lo privado y lo público. El Navegante, Universidad Del Desarrollo, 7, pp 41-50, 2015.
- KOHN, Jerome; FELDMAN, Ron. Hannah Arendt. Escritos judíos. Madrid: Paidós, 2009.
- KRISTEVA, Julia. El genio femenino. 1. Hannah Arendt. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LEIBOVICI, Martine. Hannah Arendt y la Tradición Judía. El Judaísmo a Prueba de la Secularización. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Romanticismo (2^a Ed.). Barcelona: Tusquets, 2009.
- WEINFELD, Eduardo; BABANI, Isaac. Enciclopedia Judaica Castellana. México: Editorial Enciclopedia Judaica Castellana, S. de R. L, 1948.

Notas

¹ El presente artículo sintetiza el capítulo 2 de Hannah Arendt y la condición judía: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad, tesis de la autora para optar al grado de Magister en Filosofía, de la Universidad de Chile.

² Para mayor información ver Calderón. P. (2013). Hannah Arendt y la condición judía: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad, tesis para optar al grado de Magister en Filosofía. Santiago: Universidad de Chile. Además de Calderón. P. (2015). Hannah Arendt y los Salones Berlineses: transgrediendo los límites de lo privado y lo público. *El Navegante*, Universidad Del Desarrollo, 7, 41-50.

³ Como indica Arendt (2010c), si bien estas mujeres son aceptadas en la sociedad, de vez en cuando las sorprende un rechazo repentino y no pueden ingresar a ciertas casas.

⁴ Conocida también como Mademoiselle Lévi, 'la pequeña Levi' y, más tarde, como Rahel Varnhagen.

⁵ Arendt explica (2010a) que el arquetipo del 'judío culto de excepción' o judío formado, surge de los planteamientos efectuados por los pensadores alemanes promotores de la emancipación judía Herder, Lessing y Mendelson. Como señala la pensadora, para Herder se tratará de la aceptación de unos pocos judíos a la sociedad alemana, los judíos formados en los valores y en la cultura predominante, en función de la marginación de los muchos, el grueso de la población judía empobrecida, considerada como "judío ordinario" (2010a, p.130). Asimismo, indica la autora, se tratará de la exclusión del mismo judaísmo en aquellos judíos de excepción que son aceptados a la vida europea.

⁶ Herder le pedirá a los judíos cultos de excepción que mantengan una falta de prejuicios y de contenidos previos, lo que convierte a la excepcionalidad en un estado de incertidumbre y hostilidad. Es decir, siguiendo los planteamientos del filósofo alemán, a los judíos cultos de excepción o judíos formados, se les ofrecerá una formación en los valores y cultura predominante, en tanto borren su identidad cultural previa. Sin embargo, seguirán siendo percibidos como extranjeros, compartiendo condiciones políticas restringidas como el grueso de la población judía.

⁷ Este concepto será definido en el texto Arendt sobre Arendt, el que tiene como título original *On Hannah Arendt* y que fue publicado en M. A. Hill (Comp.). (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press.

⁸ De acuerdo con Arendt (2005b: 82) "la única verdadera amiga de Rahel".⁹ Para comprender lo señalado, debemos remontarnos a la escuela romántica, al movimiento reunido en torno a los hermanos Schlegel, que tomó conciencia de sí y cuerpo doctrinal en su revista *Athenäum*; al período del brillo especulativo que se enciende con el comienzo filosófico de Fichte y Schelling; a las tempranas narraciones de Tieck y Wackenroder; y a poetas como Novalis y su inclinación por la noche y la mística poética. Para mayores detalles sobre los inicios de la escuela romántica ver Safranski, R. (2009). *Romanticismo* (2a Ed.). Barcelona: Tusquets Editores, y Marías, J. (1973). *Historia de la filosofía* (25a Ed.). Madrid: Manuales de la Revista de Occidente.

¹⁰ Como señala Safranski (2009), en el libro doce de *Poesía y Verdad*, Goethe de forma retrospectiva, enjuiciará el tumulto de los años vinculados al ímpetu de lo genial.

¹¹ Sobre el rechazo de Goethe a la Revolución francesa, ver Safranski (2009), Capítulo 2.

¹² La obra *Wilhelm Meister* de Goethe, es un clásico del género del *Bildungsroman*, de la novela de formación. Se trata de la narración de una historia de vida, de una novela de auto-realización, donde el protagonista parte con una vocación la cual se transforma en la medida que la vida lo va enfrentando a experiencias y encuentros con otras personas. La historia se centra en el joven

Wilhelm quien se esfuerza por romper con el mundo restrictivo de la economía y busca satisfacción como actor y dramaturgo. Sin embargo, el proceso formativo de Wilhelm Meister trasciende lo individual y asume la historia de formación del siglo XVIII, la de la cultura burguesa, la de la nobleza retrógrada, la de la Ilustración y la de la reforma luterana. Esta obra fue admirada por los románticos, se la ha denominado como la primera novela de formación (Bildungsroman) y ha tenido una enorme influencia en la historia de la novela alemana.

¹³ Como indica Arendt (2010c: 155), para Rahel "Goethe es, en sus obras, el único al que ha de amar de manera tal que 'la medida no está fijada en mí, sino en él'. Goethe la subyuga con su grandeza y la obliga a inclinarse ante el objeto, a no ser original sin medida ni objetivo (...) Rahel se convierte a su causa, vive en su 'compañía' (...) Es esta la gran suerte en la vida de Rahel: haber encontrado a alguien en quien confiar".

¹⁴ Ello se relacionará a su vez con el concepto fundamental que desarrolla Arendt (2010b: 201) acerca de la Natalidad: "Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales".

¹⁵ Como se señala en la Enciclopedia Judaica Castellana, Prusia estaba "bien preparada para tal reforma, pues en ningún otro país alemán la ilustración de los judíos había progresado tanto. La actuación de Moses Mendelssohn y de sus discípulos, los círculos liberales de Berlín, los salones de Rahel Varnhagen y Henriette Herz, todo había contribuido poderosamente a crear un clima propicio a la emancipación política de los judíos prusianos. El revés de ese cuadro alentador, verdad es, era la chocante miseria y proscripción social del grueso de la población judía (...) La finalidad de la emancipación judía fue claramente definida por el nuevo Ministro de Educación, Guillermo de Humboldt, cuando éste exigió la igualdad total de derechos para los judíos, en la inteligencia de que había de ser el primer paso hacia su completa asimilación o sea su tránsito hacia el cristianismo. El Canciller Hardenberg forzó la decisión con su memorable reto: 'No votaré por ninguna ley respecto de los judíos, que no contenga las cuatro palabras: Iguales deberes, iguales derechos'" (Weinfeld y Babani, 1948, Primer Tomo: 180).

¹⁶ Arendt señalará en el texto Antisemitismo que "estamos contando como 'judíos excepcionales' a todos aquellos que vivían en áreas que siguieron siendo parte de Prusia en 1808 y que fueron, por tanto, incluidas en el Edicto de Emancipación de 1812 (...) De acuerdo con el censo de 1811, los judíos excepcionales componían cerca del 90% de la población judía en lo que quedaba del Estado de Prusia, mientras que el 10% eran judíos 'extranjeros', es decir, judíos normales sin estatus excepcional o judíos del Este" (Kohn y Feldman editores, 2009: 168).