

# ARENDT, SCHOLEM Y LA RESPUESTA DEL MUNDO JUDÍO AL PROBLEMA DEL ANTISEMITISMO<sup>1</sup>

Arendt, Scholem and the response of the Jewish  
world to the problem of antisemitism

HELGA JORBA

Universitat de Barcelona

hgorba@gmail.com

## Cómo citar/Citation

Jorba, H. (2019).

Arendt, Scholem y la respuesta del mundo judío  
al problema del antisemitismo.

*Revista de Estudios Políticos*, 183, 13-32.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.183.01>

## Resumen

En el año 1941 la editorial Schocken Books publicó *Las grandes tendencias de la mística judía* de Gershom Scholem, que recogía las conferencias de Scholem pronunciadas a lo largo de 1938 durante su estancia en el Jewish Institute de Nueva York. Estas dejaban por primera vez al descubierto algunos de los aspectos más relevantes de la evolución del misticismo judío. Por las cartas que ambos mantuvieron, sabemos que Arendt quedó impactada por esta obra, aunque escribió muy poco sobre esta cuestión. En este artículo nos proponemos ahondar en los motivos de este interés y seguir sus pasos para conseguir una mayor perspectiva de la problemática de la asimilación y de la historia de los judíos en Europa. Para ello, expondremos las principales tesis de Scholem sobre la evolución del misticismo judío para después entrar a discutir algunas de las ideas que Arendt recupera de Scholem. Sobre todo, nos centraremos en la oportunidad que para Arendt supone el movimiento de Sabbatai Zevi para repensar la historia judía y el lugar de lo judío en la cultura europea.

---

<sup>1</sup> El presente artículo se ha desarrollado en el marco del proyecto FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE y del GRC 2014SGR44.

**Palabras clave**

Hannah Arendt; Gershom Scholem; historia judía; exilio; Sabbatai Zevi; mesianismo; antisemitismo.

**Abstract**

In 1941 Schocken Books published *Major Trends in Jewish Mysticism* by Gershom Scholem, which included the lectures he delivered throughout 1938 during his stay at the Jewish Institute in New York. These lectures unveiled some of the most relevant aspects of the evolution of Jewish mysticism. We know, through their correspondence, that Arendt was impressed by this book even though she wrote sparsely about the subject. In this article, we dig into the motives behind these interests and follow the leads to try to draw a wider picture of the problem of assimilation and the history of the Jews in Europe. To accomplish this, we will explain Scholem's main theses about the evolution of Jewish mysticism and discuss some of the ideas Arendt extracts from them. We will focus specifically on the opportunity, in Arendt's view, that the Sabbatai Zevi movement represents for rethinking Jewish history and its place in European culture.

**Keywords**

Hannah Arendt; Gershom Scholem; Jewish History; Exile, Sabbatai Zevi; messianism; antisemitism.

## SUMARIO

---

I. (COM)PENSAR LA IMPOTENCIA. II. EL MOVIMIENTO SABBATIANO: DE LA ACCIÓN A LA RESIGNACIÓN. III. EL SIONISMO Y EL RETORNO A LA HISTORIA. IV. CONCLUSIONES. *BIBLIOGRAFÍA.*

---

En el año 1941 la editorial Schocken Books publicó *Las grandes tendencias de la mística judía* de Gershom Scholem, que recogía las conferencias de Scholem pronunciadas a lo largo de 1938 durante su estancia en el Jewish Institute de Nueva York. Estas dejaban por primera vez al descubierto algunos de los aspectos más relevantes de la evolución del misticismo judío. Los eruditos judíos recibieron la obra entre el elogio y el silencio, pero en todo caso pocos apreciaron el reto que estas investigaciones suponían para la comprensión de la historia judía. Para Scholem, Arendt se contaba entre esos pocos. Desde que en la primavera de 1943 consiguiera una copia de la obra, pronto supo reconocer la oportunidad que brindaba la historia del misticismo judío trazada por Scholem y, muy particularmente, el redescubrimiento del mesianismo de Sabbatai Zevi (1626-1676), con su rápida efervescencia y sobre todo con su posterior colapso, de mirar el judaísmo desde una perspectiva renovada. «Lo que escribe usted en su libro sobre las consecuencias de su hundimiento para los siglos posteriores de la historia judía es realmente lo primero que me ha resultado plenamente convincente a este respecto» (Arendt y Scholem, 2018: 58), le escribió Arendt en noviembre de ese mismo año en una de las cartas que ambos intercambiaron. Para esta, el mayor logro de Scholem era el haber descubierto las consecuencias del derrumbe del movimiento sabbatiano para la historia judía y la historia moderna.

Un año después, la obra siguió acompañando intelectualmente a Arendt: «No me puedo quitar su libro de la cabeza y de manera callada (pero, por favor, no inconsciente) me acompaña en todos mis trabajos» (*ibid.*: 62-63), escribe el 20 de mayo de 1944. Por aquel entonces, su preocupación se centraba en lo que consideraba una falta de interés del pueblo judío por responder al antisemitismo. En su biografía sobre Rahel Varnhagen (1771-1833), *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, había ya apuntado a los claroscuros del proceso de emancipación de los judíos en Europa. En los años cuarenta, su estudio sobre los orígenes del antisemitismo moderno le llevó a profundizar sobre el tipo de respuesta del pueblo judío al

mismo<sup>2</sup>. En este marco, las investigaciones de Scholem aportaban a Arendt nuevos elementos desde los que explorar los fundamentos de la modernidad judía y poder explicar el porqué de la dificultosa respuesta del pueblo judío al antisemitismo y a los acontecimientos históricos. Como se verá, lo que le atraía del misticismo judío no era su contenido propedéutico, sino el hecho de que como fenómeno histórico permitía repensar la historia judía y la historia europea moderna. Además de llenar una laguna, dice Arendt, tales investigaciones «cambiaban el panorama completo de la historia judía» (Arendt, 2009a: 394).

De entrada, el mesianismo de Sabbatai Zevi, como única experiencia de acción política antes del sionismo, lograba desafiar la tesis de que el pueblo judío en la diáspora no tenía una historia política propia y de que los judíos no habían sido sino pacientes históricos en Europa. Ciertamente, el movimiento sabbatiano había conseguido atizar la esperanza mesiánica y motivar a los judíos a la acción, en lo que es visto por Arendt como un precedente para la reconciliación de la historia judía y la historia europea. Sin embargo, lo más relevante para Arendt era el efecto catastrófico que su colapso tuvo para el mundo judío. Tras el derrumbe del movimiento sabbatiano, el judaísmo tuvo que afrontar la modernidad sin esperanza mesiánica. Ese momento se convierte con Arendt en un punto de inflexión desde el que explicar la experiencia judía moderna y, particularmente, la progresiva desconexión entre la historia judía y la historia europea por la forma en que el judío se sitúa a partir de entonces en la historia, quebrando su capacidad de respuesta y la posibilidad de tomar las riendas de su destino.

A pesar del reto que suponían las investigaciones de Scholem, las apreciaciones de Arendt contrastan con la tímida respuesta que estas obtuvieron por parte de la mayoría de los eruditos judíos. Para Arendt, podía responder a una deficiente promoción del libro, pero no dejaba de ser también un síntoma de los prejuicios historiográficos de su tiempo<sup>3</sup>, igual como lo era el hecho de que

<sup>2</sup> En su obra *Orígenes del totalitarismo* se recogen sus estudios de ese período sobre el antisemitismo (Arendt, 2015). Sobre esta cuestión, puede verse también «Antisemitismo», publicado en *Escritos Judíos* (Arendt, 2009: 122-198).

<sup>3</sup> En la misma carta de 20 de mayo de 1944, y ante la evidente decepción de Scholem, Arendt escribe lo siguiente: «En lo que concierne a su *challenge* [desafío] sin respuesta, del que escribe a Oko, lamentablemente la situación es tal que la gran mayoría ni siquiera comprende que hay un *challenge* (tampoco los numerosos admiradores), y el resto de todos modos está decidido a finalizar su vida sin *response* [reacción] de ningún tipo. No obstante, esto no debería desanimarle, o solo en la medida en que el estado en que se encuentra nuestro pueblo, del cual los intelectuales forman solo una fracción característica, se presta de todos modos al abatimiento. Al fin y al cabo uno debería

hasta entonces el pensamiento místico judío hubiera sido despreciado o bien ignorado por la historiografía moderna (Arendt, 2009b: 394). La poca respuesta, junto con la insistencia de Scholem por ver contestados sus desafíos, motiva a Arendt a publicar sus notas sobre el libro, escritas inicialmente como parte de la correspondencia que ambos autores mantenían. Después de varios intentos, en 1948 Arendt logra publicar sus apuntes en el *Jewish Frontier* con el título «Una revisión de la historia judía» (*ibid.*). En este texto que Arendt, como lectora de Scholem, dedica específicamente al misticismo judío entreveamos su propuesta de lectura y, asimismo, el alcance que las investigaciones de su amigo Scholem pudieron tener entonces sobre su propio trabajo.

## I. (COM)PENSAR LA IMPOTENCIA

No hay lugar para el misticismo, dice Scholem, durante el período mítico, en la infancia de la humanidad, «en tanto que el abismo existente entre el hombre y Dios no se ha convertido en una realidad de la conciencia íntima» (Scholem, 2012: 27). En las religiones paganas los dioses están mezclados con la población, con lo que, nos dice Scholem, su presencia puede experimentarse sin necesidad de recurrir a la meditación extática. La naturaleza misma sería el escenario de la relación del hombre con Dios. La irrupción de la religión supone en este sentido la creación de un profundo abismo entre Dios, ser infinito y trascendente, y el hombre, criatura finita. La religión y sus instituciones crearían una dualidad fundamental, un abismo, que es precisamente el que el misticismo trata de salvar. El místico, según esto, sería el que pretende superar el abismo existencial que se ha establecido en las religiones monoteístas entre el hombre y la divinidad. Sin salirse exactamente de los límites del sistema religioso, y de lo que le es dado a través de la revelación, el místico buscaría una alternativa directa de acceso a esa divinidad en principio inaccesible.

Siguiendo este planteamiento, podemos aventurarnos a decir que la mística ya en sus orígenes nace para compensar una posición de impotencia. Eso explicaría por qué florece en los momentos de mayor desesperación, lo que sustentaría la tesis de que la cábala que se gesta en el siglo trece en la península

---

crear que, por ejemplo, la historia de los judíos europeos en los últimos años tendrá que haber despertado del sueño partidista incluso a los jefes de la organización judía. Sin embargo, no ha sido así» (Arendt y Scholem, 2018: 63). Arendt se refiere al pasaje de una carta de Scholem a Oko en la que se lamenta de que los sabios judíos hayan permanecido impertérritos ante sus escritos sobre el misticismo judío.

ibérica de la mano de cabalistas como Najmánides (1194-1270) fue una «compensación magnífica» a una posición política vulnerable y quizá sin salida (Roiz, 2008: 209). Por el mismo motivo, porque trata de compensar una impotencia, no es extraño que la mística haya sido terreno fértil para todo tipo de supersticiones y prácticas mágicas. La cuestión es que, esté más o menos presente el componente mágico, al final el misticismo judío por medio de una ligazón única entre lo místico y lo material consiguió postularse por momentos como una respuesta real a las condiciones del mundo exterior. En este sentido, por ejemplo, se ha llegado a considerar el misticismo judío, con su tira y afloja entre lo revelado y el reino de lo oculto, una pieza fundamental para la propia supervivencia judía al permitir en momentos de crisis integrar culturas del entorno en el corazón del judaísmo, contribuyendo a transformarlo desde dentro (Halbental, 2007: 151). Así, aunque el místico judío medieval se nos siga apareciendo como el que se propone salvar el abismo metafísico entre el hombre y la divinidad, es de notar que esta tarea irá adquiriendo una naturaleza política en la medida en que también busque contribuir a revertir la situación de vulnerabilidad de los judíos en su condición de pueblo diaspórico.

Con el movimiento sabbatiano ese impulso se acaba transformando en un movimiento político y, según Arendt, en la única experiencia de activismo político judío de la historia de la diáspora hasta el sionismo. El hecho de que el misticismo judío desemboque, a través de la justificación mística de la acción, en una forma de activismo político como el sabbatianismo llama especialmente su atención: «No importa demasiado si los cabalistas eran magos ordinarios (por lo general no lo eran) o si practicaban sólo lo que Abulafia ha admitido y lo que Scholem llama una “magia de la interioridad”. En ambos casos, los creyentes podían participar del poder que gobierna el mundo» (Arendt, 2009b: 398). Para ello, el misticismo antiguo del trono tuvo que dejar paso a una nueva forma de misticismo, y al parecer, también a otra concepción de la historia. Scholem nos dice que el misticismo antiguo, a pesar de que contenía una visión apocalíptica del fin del mundo, consideraba aún la historia un proceso sagrado. Evidentemente, desde esta cosmovisión, un movimiento como el de Sabbatai Zevi difícilmente hubiera podido concebirse. La nueva mística surgida en el período medieval, en cambio, por fuerza tuvo que considerar la historia y el papel del hombre en ella de modo bien distinto para terminar acogiendo la convicción de que el creyente podía participar activamente del «drama del mundo».

Este interés esencial en la acción es algo que Arendt destaca del misticismo judío y que, en cambio, dice, no compartiría la mística cristiana, puesto que «de conformidad con su fe, el acontecimiento supremo, la salvación del mundo y del hombre había tenido ya lugar» (*ibid.*: 400). Para el judío, en un

mundo aún por redimir, el hombre seguía siendo un instrumento de la acción y el gobierno supremos. Arendt ve que, en este caso, la experiencia mística no se presentaba como una cuestión de salvación individual, como un fin en sí mismo, sino «a fin de desarrollar instrumentos de participación activa en el destino de la humanidad» (*ibid.*: 400). Esta predisposición a la acción, alimentada por la esperanza mesiánica, la encontramos claramente en la cábala zoharica, la que luego da lugar a que surja de la mano de Isaac Luria (1534-1572) una idea fundamental en el desarrollo de la mística judía, como es la idea del *tikkún* (restauración). La cábala basada en el *Zohar* (El libro del esplendor) postula la idea de una emanación divina en la que Dios abandona su reposo autosuficiente, pasando del reposo a la creación por «irrupción de una voluntad primordial» (Scholem, 2012: 241). Lo divino se manifestaría a los cabalistas a través de la emanación de las *sefirot*, que serían las distintas formas a través de las que algo de la divinidad cobra vida, en un proceso que en todo caso tendría lugar *en* Dios pero que permitiría al hombre percibirlo. Se trata de diez *sefirot* que conforman el «Árbol del poder divino», donde Dios es la raíz oculta de todas las raíces. Este esquema operaría también, por similitud, en el hombre, convertido en un microcosmos. Este hombre que los cabalistas presentan como un microcosmos tiene la particularidad de que, desde la realidad terrenal, desde lo corpóreo, puede percibir las vestiduras de la divinidad que se manifiestan en las distintas *sefirot*, donde además tiene sus raíces la actividad humana. Esta forma de operar de la divinidad lleva a los cabalistas a la convicción de que lo que hace el individuo en el mundo se refleja en la región superior, o como se dice en el libro del *Zohar* repetidamente: «El impulso de abajo llama al de arriba» (*ibid.*: 257).

Es partiendo de esta misma convicción, de que las acciones humanas pueden llegar a alterar armonías celestes muy profundas, que entre los cabalistas posteriores surgirá la idea del *tikkún*. Con Luria y su idea del *tikkún* se pone en el centro de las enseñanzas cabalísticas la que sería la misión del hombre en el mundo: la restauración de la armonía del mundo alterada por el pecado adámico. La figura de Adán, capaz de alterar profundamente con su «pecado de acción y pensamiento» la armonía del mundo, se invierte y sirve ahora también como modelo para reestablecer el equilibrio. Para Scholem, un momento determinante para el desarrollo de estas ideas cabalísticas es la expulsión de los judíos de la península ibérica en el año 1492. Antes de la expulsión, la cábala habría sido indiferente a la hipótesis de que la historia podía acortarse de alguna manera por medios místicos (*ibid.*: 269). Los cabalistas habían creído fundamentalmente que la redención se lograba desandando el camino que conducía a los inicios primordiales de la creación. Para Scholem, es después de la expulsión, recrudescidos los tormentos de la vida en el exilio, que el interés por

precipitar el final del mundo crece dentro de los círculos cabalísticos hasta convertirse prácticamente en su objetivo principal (*ibid.*: 270)<sup>4</sup>.

Este giro que plantea Scholem tiene implicaciones profundas, entre otras cosas porque supone un cambio de actitud de los judíos ante la vida en el exilio. Este apunta a que las doctrinas cabalísticas, en lugar de retroceder hasta el momento de la creación, el amanecer de la historia, ponen a partir de entonces el énfasis en los estadios finales y, así, creyendo poder acelerar el proceso, acaban por abordar el problema de la redención en «nuestro tiempo». Se trataba de acelerar la llegada del mesías que pusiera fin a los dolores del exilio y, a este propósito, la idea del *tikkún*, que comportaba un trabajo de perfeccionamiento del mundo, era un instrumento poderoso. El misticismo judío, como se demostrará luego con el advenimiento del movimiento sabbatiano, había sabido explotar los dolores del exilio y combinarlos de forma fructífera con una postura mesiánica que restauraba la capacidad del judío de actuar en el mundo, animándole a tomar las riendas de su destino. Desde la acción individual el judío podía contribuir a la salvación histórico-nacional. Sin embargo, en la otra cara de la misma moneda, nos encontramos con un sufrimiento reducido a las fatigas de la redención. En palabras de Scholem, había en el místico judío «un deseo apasionado de destruir el exilio realzando sus tormentos, saboreando su amargura al máximo y concentrando la fuerza apremiante del arrepentimiento de toda una comunidad» (*ibid.*: 275). Un cóctel explosivo que tuvo efectos de largo alcance y de los que, según Arendt, en pleno siglo xx el pueblo judío aún no se había recuperado.

## II. EL MOVIMIENTO SABBATIANO: DE LA ACCIÓN A LA RESIGNACIÓN

La doctrina del cabalista Isaac Luria contribuirá enormemente a la creencia sobre la que se fundamenta el movimiento sabbatiano de que el hombre de acción espiritual puede interrumpir el exilio, el exilio interior y el exilio

---

<sup>4</sup> Esta tesis ha sido discutida por Moshe Idel, quien considera la lucha de tendencias antropocéntricas y teocéntricas dentro de la cábala determinante para la evolución de la mística judía. En este sentido, la evasión individualista del movimiento hasídico sería el precio a pagar por su insistencia antropológica (Idel, 2005: 21). En todo caso, Arendt sí se adhiere al relato de Scholem, y como este, considerará el componente mesiánico clave en la historia del misticismo judío. Igualmente, siguiendo en esto a Scholem, verá en el hasidismo (última etapa histórica del misticismo judío) una reacción a la pérdida de las esperanzas mesiánicas que se sigue del derrumbe del movimiento sabbatiano.



histórico de la comunidad de Israel. Como destacará Arendt, el exilio se había concebido como un castigo por los pecados de Israel o una prueba de su fe, y seguía siendo así, pero con la nueva interpretación del exilio de Luria el místico obtenía además una misión: «Su objetivo es alzar de nuevo las chispas caídas dondequiera que se hallen» (Arendt, 2009b: 401). Su planteamiento sirvió para abrir camino a Sabbatai Zevi, y parece que de algún modo impregnó también, aunque le llevara por derroteros distintos, las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin, amigo común de Arendt y Scholem<sup>5</sup>. Para Scholem, después de que el antiguo espíritu de contemplación mística se viera enriquecido por el fervor mesiánico, no se necesitó mucho más para dar el paso final hacia el mesianismo (Scholem, 2012: 313). Según este, cuando Sabbatai Zevi y Natán de Gaza proclamaron públicamente su misión mesiánica lograron liberar toda la potencia acumulada durante generaciones, lo que explicaría el rápido ascenso del movimiento sabbatiano entre los años 1665 y 1666. En una explosión de entusiasmo, muchos judíos sintieron entonces que la redención era una realidad. Ese nuevo mundo se concebía como una liberación del yugo de la servidumbre del exilio y como una nueva libertad, que en todo caso ponía más énfasis en los aspectos espirituales que en los aspectos históricos y políticos. La redención histórica era el subproducto natural, la contrapartida cósmica, de la regeneración de la vida interior y de la consecución de la libertad interna.

Según la doctrina luriana, el hombre podía, a través del proceso continuado de restauración, contribuir a consumir la llegada del mesías. La misión del *tikkún* era, pues, la de la acción mesiánica. Y, particularmente, la forma en que el místico concebía tal acción era a través del cumplimiento sacramental de los preceptos de la Torá (*mitzvoth*). A través, por tanto, de actos espirituales o religiosos con los que obtenía, por medio de la experiencia interna, acceso a la divinidad. En esta coyuntura particular, el místico cumplía la ley judía como si se tratara de la ejecución de un rito secreto, convencido de que con sus actos estaba desandando la senda oculta de la emanación divina. Por eso, cada *mitzvoth* se convierte para él, completamente ya sacralizada, en una forma de experimentar para sí la divinidad. Pero también, y aquí radicaría la

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin fue siempre el nexo de unión entre Arendt y Scholem. Ambos amigos velarán largo tiempo por la publicación de las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin después de su muerte. Aun así, su legado intelectual también fue a veces motivo de desencuentro entre ambos. Así, mientras que Arendt ponía énfasis en su materialismo, Scholem consideraba el materialismo de Benjamin un ropaje de su tiempo debajo del cual escondía en verdad una dimensión teológica que tomaría de la mística judía.

mayor particularidad de la mística judía, en un acontecimiento de importancia cósmica. Desde esta perspectiva, cada individuo aportaría con sus acciones individuales, con su experiencia interna, a la tarea universal del *tikkún*, con lo que se eleva al judío al papel de protagonista en el gran proceso de restitución del mundo. Desde la experiencia mística individual, «el judío se convertía a su vez en protagonista del drama del mundo; movía los hilos entre bastidores» (Arendt, 2009b: 396).

El caso de Sabbatai Zevi es ilustrativo de la fuerza que tal justificación mística de la acción proporcionaba y, también, de los peligros de reservarse el poder de desandar la senda oculta de Dios. Este «falso mesías» era un rabino que se caracterizaba por alternar períodos de gran iluminación con períodos de miseria espiritual en los que tenía tendencia a cometer actos extravagantes y antinómicos. Entre los más sonados, el instituir nuevas fiestas, escenificar su matrimonio con la Torá o incluso su conversión posterior al islam. Mientras que la mística anterior se había mantenido dentro de los marcos de la ley mosaica, estos nuevos cabalistas propugnaban una interpretación de la ley basada en la doctrina de un «Dios oculto». Estos actos que tradicionalmente hubieran sido vistos como una transgresión según los estándares normativos de la ley revelada quedarán justificados al considerarse parte de una misión. La canalización de todos estos actos antinómicos realizados en estado de exaltación en aspiraciones mesiánicas vino de la mano de Natán de Gaza. Según este, el antinomismo de Sabbatai Zevi manifestaba una realidad que no era otra que la del nuevo mundo que estaba por venir. Si los actos del autoproclamado mesías parecían extraños era porque este actuaba de acuerdo con la ley de un nuevo mundo. Lo que en el viejo mundo del exilio era una transgresión en el mundo mesiánico que estaba por venir podía en verdad no serlo. Con sus actos, el mesías, representado en este caso en la figura de Sabbatai Zevi, podía clavar astillas de su mundo en el nuestro. Con la ayuda de Natán de Gaza tales actos absurdos se terminarán elevando al rango de actos sagrados, proporcionando un nuevo giro a la cuestión de la acción mesiánica.

Los brotes de antinomismo real promovidos por esta nueva forma de espiritualidad judía lograron tocar el incuestionable dominio de la ley mosaica y rabínica en el seno del judaísmo. Esa realidad contradictoria, en la que nada es lo que parece (que se expresa perfectamente en la figura del mesías apóstata), suponía un reto a la autoridad y al orden establecido de las cosas. Sobre todo, teniendo en cuenta los altos índices de popularidad que logró el movimiento sabbatiano entre las comunidades judías europeas. No sorprende su capacidad de atracción si consideramos que daba la oportunidad a quienes en la práctica estaban excluidos de acción de participar tanto de la experiencia de la libertad interna, que así planteada ya no era propiedad de unos pocos sino de todos los

devotos, como de la promesa mesiánica que finalmente debía llevar a la restauración nacional a través del impacto externo e histórico que tomaban sus actos. Sin embargo, estas esperanzas se vieron rápidamente frustradas después de la apostasía de su líder, Sabbatai Zevi. Hubo intentos de fundamentar la doctrina sabbatiana sobre esta paradoja fundamental. En torno a la apostasía se llega a esbozar la concepción de un mesías que se entrega a los demonios, en un acto que formaría parte también de su misión. Aunque pudiera llevar a los creyentes a condenarse a sí mismos. Hasta qué punto los creyentes debían seguir o no los actos antinómicos del autoproclamado mesías, incluso en la apostasía, era una cuestión discutida. Hay, por ejemplo, el caso del movimiento frankista, que efectivamente propugnó el descenso al reino del mal de todos los creyentes con el fin de combatir el mal desde dentro. Una degradación moral que se creía necesaria para una regeneración fundamental de la vida judía, pero que a esas alturas restaba ya al margen de toda historia. Pero todos estos intentos no lograron evitar su derrumbe ni sus consecuencias.

La brecha entre las dos esferas de la redención, la esfera interior del alma y la esfera de la historia, se había tornado insalvable. Los mismos *maaminim* (creyentes) vivían en la continua paradoja de ser devotos en el cumplimiento de la ley y, al mismo tiempo, mantener la creencia que con la inminente llegada de una nueva era esa ley dejaría de tener sentido. En tal situación, ¿dónde descubrir la verdad de la redención? ¿En el angustioso curso de la historia o en la realidad interior que se había revelado en las profundidades del alma? En esta encrucijada, ese mismo misticismo judío que había sido capaz por momentos de atraer a las masas virará hacia la interioridad. Se tornará más psicológico, más centrado en el mundo interior, reflejo del divino, y menos interesado en restaurar el equilibrio del mundo. Una suerte de pietismo que enfatizará la experiencia religiosa personal, la relación íntima con la divinidad, con el mismo fervor místico, pero sin voluntad ya de contribuir a la promesa mesiánica. Pero para Arendt las consecuencias del derrumbe del movimiento sabbatiano van mucho más allá. La pérdida de las esperanzas mesiánicas, además de provocar el repliegue interior, dejaba a todo un pueblo a la deriva. En los momentos de gran exaltación había logrado desafiar el orden establecido de las cosas. Con lo que la confianza del pueblo judío en las autoridades tradicionales había quedado tocada, incluso antes de afrontar los procesos de emancipación (Leibovici, 2005: 65). Sin las redes religiosas ni otros medios alternativos con los que comprender la realidad histórica y hacer frente a los procesos de secularización que habían de venir, el pueblo judío acaba perdiendo su capacidad de responder como tal a los diferentes acontecimientos históricos. Así, si para Arendt el movimiento sabbatiano fue la primera revolución importante ocurrida en el judaísmo desde la Edad Media, su fracaso tuvo aún mayor alcance y peores consecuencias. Después de su colapso, «el

cuerpo político judío estaba muerto y el pueblo se retiraba del escenario público de la historia» (Arendt, 2009b: 403).

### III. EL SIONISMO Y EL RETORNO A LA HISTORIA

El interés de Arendt por la cábala se puede explicar principalmente en el marco de su crítica a la conciencia moderna judía. La característica esencial de la respuesta del mundo judío había demostrado ser, históricamente, «una total falta de interés para enfrentarse al antisemitismo» (Arendt, 2009c: 118). En su biografía de Rahel Varnhagen, escrita durante los años treinta, Arendt había explorado ya los orígenes de este problema, que sitúa en la también dificultosa respuesta del mundo judío ante los procesos de asimilación. En ese momento, bajo el discurso de la emancipación, los judíos terminan asumiendo acríticamente la cultura e historia circundantes. Si bien la asimilación era la puerta de entrada de los judíos al mundo histórico europeo (Arendt, 2009d: 97), el problema era que estos no podían escoger a qué asimilarse y, asumiendo también sus prejuicios, el curso de sus vidas acababa volviéndose para ellos un destino inevitable. Rahel sería un caso modélico de asimilación (*ibid.*: 100, 102). Mujer y judía, su curso de vida acabó siendo determinado por la misma condición de nacimiento de la que quería escapar. Con ella, vemos cómo el tipo de respuesta del mundo judío a los procesos de emancipación y asimilación, y a la propia cuestión judía, dejaba a los judíos en Europa en los márgenes de la historia, y al mismo tiempo, arrollados por esta.

La tarea de revisar críticamente las nociones de la historia judía, como se propone a raíz de las investigaciones de Scholem, pasaría por desterrar esta idea de los judíos como víctimas inevitables de la historia. Así, cuando Arendt escribe en 1944 sus notas sobre la obra de Scholem, lamenta que el historiador judío moderno siga alimentando la tesis central de la historia de la diáspora de que «los judíos no eran agentes históricos, sino pacientes históricos que conservaban una especie de identidad eterna como pueblo bondadoso cuya monotonía sólo se veía perturbada por la igualmente monótona crónica de persecuciones y pogromos» (Arendt, 2009b: 394). En el fondo, el problema era que al asumir tal concepción historiográfica el historiador judío asumía también, de facto, el marco de prejuicios que esta arrastraba, volviéndose por ende incapaz de explicar el antisemitismo y, sobre todo, de dar una respuesta adecuada a los acontecimientos presentes. Para Arendt, la situación de los judíos en Europa no era accidental. No prestar atención a este hecho, y, concretamente, a los modos de asimilación que habían determinado la vida de los judíos en Europa, era tanto como no tener interés por afrontar el antisemitismo. Esto incluía desde los judíos asimilados que creían que por disfrutar de

privilegios sociales no les incumbían los prejuicios ni las circunstancias generales a los que consideraban el pueblo judío «la sal de la tierra», y el sufrimiento en el exilio un símbolo de su vocación humanista universal.

El pensamiento místico judío ofrecía la oportunidad de desafiar esta interpretación de la historia judía. De entrada, porque, como hemos explicado, en este caso sí condujo a la acción política a través del movimiento sabbatiano, desmintiendo la idea de que los judíos no habían sido sino pacientes históricos en Europa. Pero también, sobre todo, porque con el descubrimiento de las tendencias místicas judías de la mano de Scholem, que contribuía a una comprensión más profunda de las fuerzas religiosas, sociales y políticas dentro del judaísmo, podía explicarse desde una nueva óptica esa falta de interés que acusaba el pueblo judío ya a las puertas de la era moderna y que, según Arendt, había seguido dándose por más de doscientos años. Esta actitud tendría su génesis en el fracaso del movimiento sabbatiano, a partir del cual el pueblo judío habría considerado que la mejor manera de sobrevivir era «hacerse el muerto» (Arendt, 2009e: 243-244). Para Arendt, claramente, el derrumbe del movimiento de Sabbatai Zevi había tenido una influencia a largo plazo sobre la conciencia judía moderna y el futuro del pueblo judío. Como decíamos, la pérdida de esperanzas mesiánicas había provocado, en efecto, una suerte de repliegue del misticismo hacia el mundo interior y la retirada del pueblo judío del escenario público de la historia. De esta manera, la mística había logrado sobrevivir a la propia muerte. Pero, en esta situación, el pueblo judío a duras penas tenía ya capacidad para responder a las circunstancias históricas. Hasta la misma idea de pueblo elegido significaba en la práctica segregación eterna (Arendt, 2015: 151). Se había mostrado que, al fin y al cabo, como destaca Arendt, «el “mito del exilio” encajaba igual de bien con las necesidades de la acción popular que con las necesidades de la resignación popular» (Arendt, 2009b: 403).

Particularmente, pues, la evolución del misticismo judío daba a Arendt algunas claves para explicar la dificultosa respuesta del pueblo judío a un fenómeno como el antisemitismo, una cuestión que por entonces había adquirido un carácter urgente. Cabe tener en cuenta que cuando reflexiona sobre ello lo hace bajo el impacto ya de una Europa bañada por la barbarie. En los años cuarenta reflexiona con asiduidad sobre la cuestión judía, consciente de que las condiciones que habían determinado la emancipación y asimilación de los judíos podían haber determinado, en parte, la destrucción de los judíos en Europa. La cuestión más urgente parecía ser que, aún en la Europa convulsa del siglo xx, una voluntad de supervivencia a cualquier precio seguía haciendo a la nación judía esperar el milagro apáticamente, sin tomar ninguna responsabilidad por su pasado inmediato. En fecha 14 de noviembre de 1941, en un artículo publicado en el noticiario *Aufbau*, Arendt había escrito:

Nuestra miseria nacional comienza con el colapso del movimiento Sabbatai Zevi (Shabbatai Tzevi, 1626-76, líder mesiánico judío). Desde entonces hemos proclamado nuestra existencia *per se* —sin ningún contenido nacional y, a menudo, sin ninguno religioso— como algo valioso. La nación judía ha empezado a parecerse a un anciano que a los 80 años apuesta a que llega a los 120 y, con la ayuda de una dieta estricta y de la evitación de toda actividad, renuncia a la vida y se dedica a la supervivencia (Arendt, 2009e: 211).

Por eso, su postura crítica al respecto de la concepción de la historia judía que había prevalecido hasta entonces era claramente también una forma de reaccionar a las vicisitudes del presente.

Estas cuestiones estaban siendo revisadas y puestas sobre la mesa por parte de Arendt precisamente al tiempo que reclamaba la formación de un ejército judío que defendiera a los judíos del nazismo. Ambos reclamos apuntaban a la necesidad de articular una respuesta a los acontecimientos que estaban sucediéndose en Europa. En Arendt, la formación de un ejército judío se había convertido en una demanda recurrente y fundamental para el inicio de una verdadera política judía de defensa en Europa. En este sentido, esta había dicho: «Solamente puedes defenderte en calidad de la persona que está siendo atacada [*you can only defend yourself as the person you are attacked as*]. Una persona atacada como judío no puede defenderse en cuanto británico o francés. El resto del mundo simplemente concluiría que esa persona no se está defendiendo» (*ibid.*: 212). Un ejército judío daba la oportunidad a los judíos, como tales, de dar una respuesta a los crudos acontecimientos del presente. Asimismo, con ello Arendt estaba reclamando para el pueblo judío la posibilidad de sobreponerse al papel de víctima al que había sido degradado y de restaurar su malmetida capacidad para la acción mientras estaba en juego su futuro europeo. Parecía que podía ser el golpe necesario con el que romper, por fin, el automatismo de los acontecimientos que reinaba en el mundo judío desde que colapsara el movimiento de Sabbatai Zevi, cuando por primera vez los judíos tomaron las riendas de la historia y decidieron actuar sobre su destino en el exilio.

Cuando en la conferencia que tuvo lugar en el hotel Baltimore de Nueva York en mayo de 1942, organizada por el Comité de Emergencia Americano de Asuntos Sionistas, los delegados y líderes sionistas resolvieron entre otras cosas renunciar a la formación de un ejército judío, Arendt sintió que el pueblo judío había perdido de nuevo una oportunidad para defenderse y desde ese momento su desencanto con el rumbo que estaba tomando el sionismo se hace evidente. La petición de formar un ejército judío era clave y la posterior creación de una Brigada Judía en Palestina cumplía solo en parte esta demanda. El 3 de julio de 1942, menos de dos meses después de tal decisión, Arendt aun

escribe: «El sentido común dice que *solamente* cuando los judíos luchan como judíos se desvanecerán las paparruchas de que otros están luchando *por* ellos, pero hasta ahora el sentido común nunca ha sido capaz de alterar las especulaciones de los practicantes de la *realpolitik*» (*ibid.*: 243). En la denominada conferencia de Baltimore se vislumbraba ya el cambio de estrategia de los líderes sionistas que culminaría con la creación del Estado de Israel. Para Arendt, después del movimiento sabbatiano, el sionismo había sido el único movimiento capaz de dar una respuesta política desde dentro del mundo judío a la persecución de la que eran víctimas. Sin embargo, cualquier compromiso con el proyecto sionista era cada vez más difícil de mantener desde las coordenadas arendtianas, sobre todo, después de que en la asamblea de la Organización Sionista Mundial de octubre de 1944 se acabara imponiendo el modelo de Ben Guirón y su propuesta de «redimir para siempre» los sufrimientos del pueblo judío (Young-Bruehl, 1993: 237). Un punto de inflexión en la historia del sionismo y para ella en su relación con el sionismo.

Arendt reconoce que fue la exigencia sionista de que los judíos fuesen «un pueblo como cualquier otro pueblo» la que barrió en gran medida el «sinsentido nacionalista de ser la *sal de la tierra*» (Arendt, 2009f: 310). Ante la triste expectativa de una vida en el exilio de segregación eterna, el sionismo con su proyecto de creación del Estado de Israel ofrecía la posibilidad de retornar a la tierra ancestral y restituir la historia. Así, por primera vez después de la revolución del movimiento sabbatiano, el pueblo judío evitaba trasladar las esperanzas mesiánicas a las fuerzas progresivas de la historia e irrumpía en la escena. Pero en esta tesitura, se lamenta Arendt, el sionismo termina por aceptar los mismos términos de la historia moderna que antes habían servido para discriminarlos en su condición de judíos en Europa. Entre ellos, que la nación, y más específicamente, el Estado-nación, era el sujeto exclusivo de la historia. Para Arendt, desde el momento en que los sionistas se proponen zanjar la cuestión judía mediante la creación de un Estado nacional surge de inmediato una serie de problemas. Es evidente que esto, de entrada, dificultaba la relación con los árabes en Palestina, sentando las bases de un conflicto más que seguro. Pero, además, en su intento por participar de forma «realista» en la historia (con sus categorías y métodos del siglo XIX), el sionismo dejaba de nuevo al pueblo judío con pocas posibilidades de responder a un fenómeno como el antisemitismo.

Los sionistas se habían asimilado lo suficiente, dice Arendt, como para entender la estructura del moderno Estado nacional y reconocer la «significación política del antisemitismo, aunque se habían olvidado de analizarla» (Arendt, 2005: 147). Un antisemitismo entendido como un fenómeno eterno que acompañaba fatalmente todas y cada una de las etapas de la historia judía en la diáspora contribuía, al fin y al cabo, a la idea lanzada por Herzl de una nación judía como un grupo humano cohesionado por un enemigo común.

De ahí el sentido de la crítica de Arendt al proyecto sionista. A pesar de estar animado por una voluntad de actuar, el sionismo termina por ver a los antisemitas como «los mejores amigos de los judíos» (Arendt, 2009g: 476). El mismo antisemitismo que los expulsaba de Europa alimentaba la creencia de que era posible, y hasta necesario, vivir solo los judíos aislados en Palestina. Como antes el asimilacionista o el utópico del gueto, el sionista, con la creencia de que podía crear un paraíso unido alrededor del enemigo antisemita, volvía a optar por el rechazo hacia el mundo exterior, mostrando con ello también su particular desinterés por afrontar el antisemitismo. Quizá, como apunta Arendt, esa fue para el sionismo la única forma de encajar en la época moderna, pero con ella el pueblo judío había perdido de nuevo su oportunidad para explicar y dar respuesta a un fenómeno histórico como el antisemitismo. Desde la historicidad que le era negada por el sionismo, que seguía manteniendo la idea de un eterno antisemitismo y de una historia judía en la diáspora de monotonía «sólo perturbada por la igualmente monótona crónica de persecuciones y pogromos», la supervivencia del pueblo judío parecía depender ya completamente de ese sujeto histórico que era el Estado de Israel. El Estado nacional se había convertido en la expresión secularizada de la redención. Una «historia sin Dios» (Arendt, 2009h: 91), pero como algunos han apuntado ya, con un dios detrás que había prometido la tierra<sup>6</sup>.

En este marco de lucha entre naciones, se lamenta Arendt, transformar la vida de los judíos en la diáspora había dejado de ser el objetivo del sionismo (Arendt, 2005: 134). De hecho, uno de los problemas a partir de entonces será establecer la relación entre ese nuevo cuerpo político que era el Estado y los judíos de la diáspora. Reforzar la idea de una nación judía en Oriente dejaba a estos últimos en una posición vulnerable. Pero el impacto en el mundo judío de esta integración en el mundo europeo secularizado para Arendt iba mucho más allá. En su controvertido ensayo sobre «El sionismo. Una retrospectiva» (o «El sionismo reconsiderado»), publicado en el *Menorah Journal* en octubre de 1944, apunta:

De entre todos los errores cometidos por el movimiento sionista a consecuencia de la fuerte influencia que el antisemitismo ha ejercido sobre él, sin duda el más funesto ha sido afirmar el carácter no europeo de los judíos. Los sionistas no

<sup>6</sup> Estas tesis apuntarían a la idea de un sionismo en forma de mesianismo secularizado. Véase sobre el tema, por ejemplo, el trabajo de Amnon Raz-Krakotzkin *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, quien ofrece una aproximación a esta cuestión y al conflicto actual, a partir, entre otros, de las aportaciones de Hannah Arendt y Gershom Scholem (Raz-Krakotzkin, 2007).



solo han atentado contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos, necesaria tanto para los débiles como para los fuertes; más allá de esto, y por más increíble que pueda resultar, han pretendido incluso cortar las únicas raíces históricas y culturales que los judíos han podido tener [...]. Negar las raíces del pueblo judío equivaldría a negarle su participación en el nacimiento y en el desarrollo de todo aquello que denominamos cultura occidental. En este sentido, tampoco han faltado los intentos de interpretar la historia judía como la historia de un pueblo asiático al que sólo un desafortunado accidente arrojó a unos territorios y a una cultura extraños, lugares en los que él, el eterno marginado, jamás logró sentirse en casa [...]. La versión oficial del sionismo separa al pueblo judío de su pasado europeo y lo presenta, por decirlo así, como flotando en el aire, mientras que Palestina aparece como un lugar en la Luna, el único lugar en el que este pueblo desarraigado podría desarrollar su singularidad. Sólo esta versión del sionismo ha llevado al extremo este obcecado aislacionismo y ha vuelto completamente la espalda a Europa (*ibid.*: 159).

También aquí, en cierto modo, el pueblo judío se dedicaba a sobrevivir a la propia muerte. El nuevo Estado-nación ponía fin al exilio histórico de los judíos al precio de asumir la misma narrativa occidental moderna que antes los había dejado en la extrañeza. La decisión de aceptar el relato historiográfico occidental que había nutrido al antisemitismo para crear un Estado nacional judío en Oriente constituía, en sí, una forma de asimilación fáctica. Con lo que se hacía ya casi imposible la reconciliación de la historia judía con la historia europea. Su nueva entrada en la historia se produce al precio de negar el valor político de las historias de los judíos europeos, que, desde esta perspectiva, no hacen más que reafirmarse en su condición de vagabundos y víctimas en Europa.

#### IV. CONCLUSIONES

Cuando en el año 1963 Arendt publica sus artículos en torno al caso Eichmann, que generaron la famosa controversia epistolar con Scholem, la respuesta del mundo judío al problema del antisemitismo seguía siendo esencialmente la misma. El antisemitismo, encarnado en la figura de un oficial de las SS, seguía siendo tratado no como el resultado de la historia concreta de las relaciones entre judíos y gentiles, sino como un problema que se reducía a las opiniones individuales de sus partidarios. Para Arendt, ni la opción asimilacionista ni la historiografía nacionalista que veía culminado el proceso de emancipación con el desarrollo de la conciencia nacional daban verdaderamente respuesta al problema del antisemitismo. Pero, en cambio, el Estado nacional judío sí lograba, mediante una escenificada respuesta judicial al problema del antisemitismo,

apuntarse definitivamente sobre el «mito del exilio». Todo el mal sufrido por los judíos en el exilio aparecía expuesto al público en una vitrina, en la figura de Eichmann, al servicio del relato histórico nacionalista. El coste de asegurarse un lugar en la historia de las naciones seguía siendo demasiado alto para Arendt y sus opiniones le costarán su amistad con Scholem.

Si en un tiempo Arendt había encontrado en los estudios sobre el misticismo judío de Scholem una oportunidad para explorar los modos de auto-comprensión judíos y de situarse respecto del mundo que llevaba a los judíos a la pasividad ante la destrucción, ahora cuando estos mismos servían al propósito de reflexionar sobre los elementos fundantes de la empresa sionista eran casi inevitables los desencuentros con Scholem. Ambos tenían puntos de partida distintos. Ya su ensayo sobre «El sionismo. Una retrospectiva», había marcado un antes y un después en la relación entre ambos. Scholem, ofendido por la crítica de Arendt al rumbo que estaba tomando el sionismo, se declara culpable de todos los males que esta le atribuye al sionismo:

Soy nacionalista y no me afecta el discurso vacío y supuestamente progresista contra una opinión que, desde mi juventud, se me presenta, una y otra vez, como perteneciente al pasado. Yo creo en la «eterna» —bajo el punto de vista del ser humano— pervivencia del antisemitismo, que, por muy ingeniosos que sean los análisis de sus nuevos razonamientos, no deja que le impidan producir argumentos diferentes para las nuevas constelaciones. Soy «segregacionista» y nunca me he avergonzado de hacer pública mi convicción de que el segregacionismo puede significar algo positivo y decisivo (Arendt y Scholem, 2018: 88).

Es evidente que cuanto más crecía el descanto de Arendt con el sionismo, más lo hacían sus desencuentros.

La gran paradoja es que pudo ser perfectamente su lectura de la obra de Scholem *Las grandes tendencias de la mística judía* la que acabó de darle el marco histórico y los elementos conceptuales necesarios para comprender mejor el sustrato de la conciencia judía moderna. Los estudios de Scholem sobre el misticismo judío pudieron contribuir a amplificar su perspectiva sobre la historia de la asimilación y el antisemitismo, desde la que ahora podía juzgar también el tipo de respuesta política que se estaba dando por parte del sionismo. Hemos de tener en cuenta que su crítica a la indiferencia de los judíos hacia el mundo y la historia, alimentada por la creencia en la ahistoricidad de su destino (Arendt, 2009h: 84), era también, para Arendt, una manera de responder a los acontecimientos presentes. Es desde la experiencia judía de la aniquilación que toma relevancia la cuestión del misticismo judío. Sabemos que, para Scholem, era un error atribuirle cualquier significado místico-mesiánico al sionismo, puesto que, dice, es un movimiento que actúa en lo mundano, en la

inmanencia de la historia. No buscaría el fin de la historia, sino la toma de responsabilidad en la historia (Scholem, 1997: 116). Sin embargo, Arendt de algún modo sí abre la puerta a interpretar el sionismo en términos místico-mesiánicos. Al rastrear la falta de interés del pueblo judío por el mundo, esta acaba trazando una línea de continuidad desde el hasidismo, para Scholem la última fase de la evolución del misticismo judío, hasta el presente.

Con este desplazamiento que nos propone Arendt, descubrimos que una interpretación mística del exilio en su forma última siguió alimentando la propuesta de retorno a la historia del sionismo<sup>7</sup>. Para Arendt, la pérdida de las esperanzas mesiánicas tras el colapso del movimiento sabbatiano había resultado ser un punto de inflexión para la historia judía. La mística judía, que siempre había tendido a la acción y la realización, desembocaba en la resignación total. En el siglo xx, el proyecto sionista con la creación del Estado de Israel ofrecía de nuevo experimentar la historia. El problema es que, como decíamos, la entrada de los judíos al mundo de las naciones se produce al precio de romper su vínculo con la historia europea. Cuanto más se sustente el Estado de Israel en la idea de la negación del exilio, más irreconciliable se tornará la historia judía con la historia de Europa. Y, por el camino, el judío mediante un realismo miope habrá asumido nuevamente la argumentación ahistórica de su destino: «Desde la época de Herzl, el antisemitismo ha venido siendo aceptado con absoluta resignación como un “hecho”, por lo que se ha pretendido afrontarlo “de forma realista”, es decir, no solo se ha estado dispuesto a hacer negocios con los enemigos del pueblo judío, sino incluso a rentabilizar desde un punto de vista propagandístico la hostilidad contra los judíos» (Arendt, 2005: 135). Mientras, en la otra cara de la moneda nos encontramos, otra vez, con un sufrimiento reducido a las fatigas de la redención. En su intento por romper con el curso de los acontecimientos, el sionismo, igual que antes el movimiento sabbatiano con su reclamo mesiánico, terminará justificando las estructuras de salvación nacional en los tormentos del exilio, siendo la Shoa su expresión máxima.

### **Bibliografía**

Arendt, H. (2005). El sionismo. Una retrospectiva. En *La tradición oculta* (pp. 129-169). Buenos Aires: Paidós.

<sup>7</sup> Cabe mencionar que, así como para Arendt es determinante la forma que tome ese nuevo cuerpo político, para Scholem esta cuestión quedaba fuera de la discusión. En este sentido, dirá: «Me importa un rábano el problema del Estado, pues no creo que la renovación del pueblo judío dependa de la cuestión de su organización política, *ni tan siquiera* de su organización social» (Arendt y Scholem, 2018: 88). Con lo que queda también fuera de plano ese posible vínculo entre el sionismo secular y el mesianismo.

- (2009a). Antisemitismo. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 122-198). Barcelona: Paidós.
- (2009b). Una revisión de la historia judía. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 394-403). Barcelona: Paidós.
- (2009c). La cuestión judía. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 118-121). Barcelona: Paidós.
- (2009d). La asimilación original. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 97-104). Barcelona: Paidós.
- (2009e). La guerra judía que no está sucediendo. Artículos de *Aufbau*, octubre de 1941-noviembre de 1942. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 208-265). Barcelona: Paidós.
- (2009f). La organización política del pueblo judío. Artículos de *Aufbau*, abril de 1944-abril de 1945. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 280-327). Barcelona: Paidós.
- (2009g). El Estado Judío: 50 años después. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 470-483). Barcelona: Paidós.
- (2009h). La Ilustración y la cuestión judía. En J. Kohn y R. M. Feldman (ed.). *Escritos judíos* (pp. 79-93). Barcelona: Paidós.
- (2015). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. y Scholem, G. (2018). *Tradición y política. Correspondencia 1939-1964. Hannah Arendt. Gershom Scholem* (ed. Marie Luise Knott, trad. Linda Maeding y Lorena Silos). Madrid: Editorial Trotta.
- Halbertyl, M. (2007). *Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and Its Philosophical Implications*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Idel, M. (2005). *Cábala: nuevas perspectivas*. Madrid: Siruela.
- Leibovici, M. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Raz-Krakotzkin, A. (2007). *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Paris: La Fabrique éditions.
- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la genealogía del Estado*. Madrid: Editorial Complutense.
- Scholem, G. (1997). *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other essays*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- (2012). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.