

## Hannah Arendt: la doble recolocación del término *shlemihl* para pensar políticamente

Alexis A. Chausovsky <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Entre Ríos

Paraná, Argentina

E-mail: alexchaus@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1049-1662>

**Resumen:** El presente artículo tiene por objetivo destacar el valor que adquiere el término *shlemihl*, proveniente del ídich, dialecto generalmente caracterizado como *judeoalemán*, en la obra de Hannah Arendt. La palabra *shlemihl* designa a un ser torpe, improductivo, inadaptado a las reglas. Como hipótesis, se plantea que Arendt produce un movimiento de doble recolocación del vocablo *shlemihl*: por una parte, toma una palabra del ídich, como forma de habla particular, para convertirlo en un concepto general que permite realizar reflexiones que van más allá del judaísmo y se proyectan hacia problemas de relevancia. Por otra parte, se asienta en un término popular y consolidado, sobre todo, en la literatura, para volcarlo hacia fecundos ejercicios de pensamiento político. Tal conjetura se validará a través de un procedimiento de revisión bibliográfica de escritos de Arendt, libros y artículos académicos. En primer lugar, se explorarán brevemente las connotaciones del vocablo *shlemihl*, ejemplificada en personajes de textos de Sholem Aleijem, Adelbert von Chamisso y Heinrich Heine, que será referencia fundamental para Arendt. En segundo lugar, se pondrá atención en la importancia que cobra el término en el libro *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*, publicado en 1957. A continuación, se estudiarán dos textos de Arendt que le dan trascendencia al *shlemihl*, *Nosotros, los refugiados* de enero de 1943, y, sobre todo, *La tradición oculta*, de febrero de 1944. El recorrido propuesto contribuirá a advertir las mutaciones que se producen en el uso de la palabra *shlemihl* por parte de la autora alemana.

**Palabras clave:** Arendt, *shlemihl*, Rahel Varnhagen, refugiados, paria.

**Abstract:** The purpose of this article is to highlight the value acquired by the term *shlemihl*, coming from Yiddish, a dialect generally characterized as *Judeo-German*, in Hannah Arendt's work. The word *shlemihl* designates a clumsy, unproductive being, unadapted to the rules. As a hypothesis, it is suggested that Arendt produces a movement of double repositioning of the word *shlemihl*: on the one hand, she takes a word from Yiddish, as a particular form of speech, to turn it into a general concept that allows reflections that go beyond Judaism and are projected towards problems of relevance. On the other hand, she is based on a popular and consolidated term, especially in literature, to turn it into fruitful exercises of political thought. This conjecture will be validated through a bibliographical review procedure of Arendt's writings, books and academic articles. First, the connotations of the word *shlemihl* will be briefly explored, exemplified by characters in texts by Sholem Aleijem, Adelbert von Chamisso and Heinrich Heine, which will be a fundamental reference for Arendt. Secondly, attention will be paid to the importance of the term in the book *Rahel Varnhagen. The life of a Jewish woman*, published in 1957. Then, two texts of Arendt that give importance to the *shlemihl* will be studied, *We, refugees* of January 1943, and, above all, *The hidden tradition*, of February 1944. The proposed path will contribute to notice the mutations that take place in the use of the word *shlemihl* by the German author.

**Keywords:** Arendt, *shlemihl*, Rahel Varnhagen, refugees, pariah.

## Introducción

El presente trabajo se propone dar cuenta de la potencialidad heurística que adquiere el término *shlemihl* en los ejercicios de pensamiento político de Hannah Arendt. La palabra *shlemihl* proviene del ídish, dialecto muchas veces considerado judeoalemán; es de uso común en el humor judío y entre las voces cotidianas (muy próximo al vocablo *shlimazel*), y designa a un ser torpe, inútil, inadaptado a las reglas y a las jerarquías existentes. En los escritos de Arendt tiene una aparición proteica pero relevante.

A modo de hipótesis se apunta que Arendt produce un movimiento de doble recolocación del vocablo *shlemihl*. Por un lado, la autora no pertenece a esa zona geográfica e intelectual que Enzo Traverso (2013/2014) bien caracteriza como la *Yiddishkeit*<sup>1</sup>, el sector del judaísmo más apegado a

---

<sup>1</sup> De acuerdo con el autor italiano en *El final de la modernidad judía* (2013/2014), el cosmopolitismo poseyó hacia el inicio del siglo XX dos focos de irradiación: la *Mittleuropa* y la *Yiddishkeit*. La primera se refiere a la Europa central, con el predominio de la lengua alemana, siendo a la vez una creación judía. Los judíos cimentaron la unidad de una escena cultural que trascendía las fronteras de los estados nacionales, incluyendo vertientes balcánicas, eslavas e italianas. Alemania no representaba una *Vaterland* de la *sangre y la tierra*, sino una "lengua y una cultura de la que ellos

la tradición situada en la Europa del Este y que se define, precisamente, por una fuerte presencia del ídich. Sin embargo, toma un término del ídich para atribuirle nuevas cualidades, convirtiendo una voz procedente de un dialecto específico en un concepto general que, incluso, trasciende el judaísmo y se revela para pensar problemas relevantes acerca de lo público o para enfocar la mirada en la fragilidad de los asuntos humanos en sus más amplias acepciones<sup>2</sup>. Por otro lado, Arendt se asienta en un término popular y consolidado en la literatura para volcarlo hacia fecundos ejercicios de pensamiento político. Esta doble recolocación será expuesta en los apartados por venir, indicando que se hace evidente principalmente en tres textos de Arendt: *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía* de 1957 (2020), *Nosotros, los refugiados* de 1943 (1978/2016) y *La tradición oculta* de 1944 (1978/2004). En cada uno de ellos, con pequeños matices, la noción de *shlemihl* adquirirá valor. Para demostrar tal hipótesis, se llevará a cabo una revisión bibliográfica que tendrá como fuentes primarias textos de la obra de Arendt y como fuentes secundarias comentarios, reseñas, críticas de la producción arendtiana, libros y artículos académicos que dialogan con la escritura de la pensadora alemana.

En primer lugar, y antes de posar la atención directamente en los textos de Arendt, se explorarán las connotaciones que ofrece la palabra *shlemihl* en diferentes piezas literarias, como *La maravillosa historia de Peter Schlemihl (Peter Schlemihls wundersame Geschichte)*, escrita por Adelbert von Chamisso y publicada en 1814 (1982); *Tevie, el lechero (Tevye der milkhiker)* de Sholem Aleijem, lanzada en 1894 (2004); y las *Melodías hebreas (Hebräische Melodien)* de Heinrich Heine, que vieron la luz en la década de 1850 (1851/2015); estas últimas han sido fuentes primordiales

---

se hicieron intérpretes, que renovaron y enriquecieron mezclándolas con otras culturas y tradiciones” (Traverso, 2013/2014: 43). A ella se integran el checo Franz Kafka, el rumano Paul Celan, los austríacos Stefan Zweig, Hermann Broch, Robert Musil, Joseph Roth y el búlgaro Elías Canetti. La *Yiddishkeit*, por otra parte, surgió en el Imperio zarista en el siglo XIX, floreciendo en las capitales más relevantes de la diáspora judía: en Varsovia, Vilna, Berlín o Nueva York. Necesitaba el contacto permanente con las culturas de su alrededor. El ídich, por lo tanto, se combinó con el ruso, el polaco, el francés, el alemán y el inglés. Traverso los describe como los *Luftmenschen*, los *hombres del aire* sin hogar propio. Entre sus representantes se incluyen León Trotski o Rosa Luxemburgo, “que hicieron del socialismo su patria y defendieron un espíritu universalista por encima y más allá de las identidades y las fronteras nacionales” (Traverso, 2013/2014: 44). En principio, Hannah Arendt se ubica entre ambos focos, pero tendrá más proximidad a la *Mitteleuropa*. El uso del ídich no estuvo presente en su infancia ni en su formación escolar o universitaria. De hecho, el reconocimiento del judaísmo por parte de la misma Arendt se hará mucho más firme con el advenimiento de las huestes nacionalsocialistas.

<sup>2</sup> Vale conjeturar que las reflexiones sobre la figura del *shlemihl* no se ciñen solo al judaísmo, ni a un dialecto ni a una región, sino que se proyectan hacia los asuntos humanos en un mundo compartido. Ya Kristeva (2000/2013: 106) demuestra que sus reflexiones sobre el judaísmo, y desde el punto de vista del judaísmo, son propiamente políticas en un plano extenso. En una línea convergente, Sznajder (2012: 12) plantea que los escritos sobre cuestiones judías echan fundamento sobre el trabajo teórico posterior de Arendt, que va mucho más allá de la circunscripción al judaísmo. De hecho, según Novo (2006), la biografía de Rahel Varnhagen será una bisagra en la obra de Arendt que incidirá en obras donde lo judío no es directamente abordado, como *Entre el pasado y el futuro* y *La vida del espíritu*.

para la escritura de Arendt. En segundo lugar, se destacará la relevancia que cobra el término *shlemihl* en el libro *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía* (1957/2020). A continuación, se revisarán los dos textos de Arendt que le dan trascendencia al vocablo: *Nosotros, los refugiados* (1978/2016), y, sobre todo, *La tradición oculta* (1978/2004). Ello permitirá reconocer los corrimientos y las mutaciones que la palabra *shlemihl* cobra en la obra de Arendt y las características que contiene en cada caso.

### Ejemplos del *shlemihl* en la literatura

La palabra *shlemihl* condensa una rica historia. Se liga a la palabra ídich *schlimazel*, que se refiere a una persona mostrenca, desafortunada, infeliz (de hecho, el vocablo *massel* en ídich se refiere a la dicha, sinónimo en alemán de *Glück*, el cual apunta tanto a la fortuna como a la felicidad). Adquirirá un nuevo brillo en la constelación de autores judíos que habitarán la República de Weimar y los *tiempos de oscuridad* que definirá Arendt –que van más allá de las monstruosidades del siglo XX (Arendt, 1968/1990)–. Pero, antes, forjará un prolífico camino en la historia de la literatura. Se pueden indicar, al menos, tres ejemplos<sup>3</sup>, de los cuales uno será imprescindible para la escritura de Arendt.

El primer e ineludible ejemplo se encuentra en *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*, publicado por Adelbert von Chamisso en 1814 (1982). Se trata de una versión del romanticismo alemán del tópico del pacto demoníaco, en la que se expresan las consecuencias de la transgresión de las reglas de la vida asentadas con criterios burgueses. El protagonista del relato vende su sombra a un desconocido, aceptando recibir a cambio una bolsa que permanentemente le dará oro. Ello le acarrea todo tipo de desventuras: ataques de sus compueblanos y el desprecio de la mujer que ama. Ahora bien, aun con todo el escarmiento a cuestas, Peter Schlemihl decide continuar con ese acuerdo, sin aceptar siquiera la devolución de la sombra a cambio de la entrega de su alma, y se alza en una reivindicación irónica, pues prefiere vivir consigo mismo y de modo autónomo, sin depender de consejos externos. Así entonces, von Chamisso transforma la inocencia de Peter Schlemihl hacia una dirección que lo posiciona en un lugar distanciado e incluso privilegiado respecto del

---

<sup>3</sup> No es casual aquí que hablemos de ejemplos. Desde la mirada de Arendt, principalmente, en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 1982/2009: 141-142; cf. Kristeva, 2000/2013: 57), el ejemplo no es solamente un caso que se subsume a lo global, sino que es lo particular en tanto condensación de lo general, a lo cual a la vez revela. En este punto, será plenamente complementaria la definición que brinda Giorgio Agamben (2008/2009) del ejemplo como el reverso de la excepción: mientras que la excepción se reconoce como aquello que es incluido a partir de su exclusión de lo general, el ejemplo es percibido como lo que es excluido por formar parte de lo general y representarlo.

resto de los seres humanos. El *shlemihl* no será solamente un torpe, sino alguien que ganará espacios para su autoconocimiento y modos de percibir su época desde una perspectiva poco habitual.

El segundo ejemplo se halla en *Tevie, el lechero* (1894/2004), del escritor ucraniano Sholem Aleijem. Publicado en 1894, directamente en ídich, el libro tiene como protagonista a un hombrecito que se considera insignificante y que cuenta en primera persona su infortunio. Tevie desafía al destino en la pequeña aldea de Iejúpetz como un miserable, sin esperanza, como un padre de familia<sup>4</sup> y trabajador abnegado que no halla, pese a su tesón, recompensa alguna en el plano material. A través de las conversaciones con la divinidad y con su caballo, poco a poco, Tevie va advirtiendo los resquicios por los cuales se puede colar su felicidad, desviándose así de los caminos de la desdicha que presuntamente le correspondían.

El tercer ejemplo, y que concierne de modo más directo a la escritura de Arendt, se trata de las *Melodías hebreas*, última parte del *Romanzero* (1851/2015) de Heinrich Heine (las primeras son *Historias y Lamentaciones*) publicado a inicios de la década de 1850 (es decir, entre las dos obras anteriormente mencionadas). Las *Melodías hebreas* se dividen en tres poemas. El primero, *Prinzessin Sabbat*, habla de la situación penosa del judío aprisionado en los rituales tradicionales de un día de la semana, el sábado, el día sagrado. El segundo, *Jehuda ben Halevy*, se vuelca sobre las reminiscencias del antiguo exilio babilónico. El último, *Disputation*, pone en relieve los problemas de una suerte de inmovilidad cultural e intelectual propia del exilio. Estos versos revelan la intención de Heine de recalcar que la diáspora ha de sugerir el diálogo más allá de las fronteras físicas o culturales, integrando la tradición judía y la secular (cf. Goldstein, 2002/2019).

Las piezas de von Chamisso, Aleijem y Heine poseen diferencias y similitudes de peso. Entre las primeras podría destacarse, por una parte, la figura del narrador. En la obra de von Chamisso aparece en tercera persona, mientras que en la de Aleijem será el mismo protagonista quien le contará sus incidentes al escritor, y en la de Heine aparecerá bajo la voz del poeta. Por otra parte, el escenario en donde transcurre cada historia también varía, pues Peter Schlemihl habita una pequeña ciudad de la Europa central, Tevie hace lo propio en una aldea de la Europa del Este y los versos

---

<sup>4</sup> Se reconoce que es, cuanto menos, problemático hacer una apreciación positiva de la figura del padre de familia al estudiar la obra de Arendt (1997/2005a; 1978/2004; 2005/2008). En *Introducción a la política* (Arendt, 1997/2005a; 2005/2008) se apunta a la ruina de la política como producto del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Al introducir el concepto del parentesco, la familia suprime la pluralidad ínsita a lo político. Ya en *Culpa organizada*, en *La tradición oculta* (Arendt, 1978/2004), Arendt irá aún más allá y llegará a sostener que el padre de familia es el gran criminal del siglo, y cómplice principal de las fechorías del nazismo –anticipándose a ciertos argumentos que reaparecerán en *Eichmann en Jerusalén* (Arendt, 1963/2005b)–. Volviendo al texto presente, cierto es que el personaje construido por Sholem Aleijem se encuentra lejos de los padres de familia que observa Arendt en su contexto de producción.

de Heine se ubican en poblaciones de reminiscencias bíblicas. Ello, claro está, se añade a las distancias fundamentales entre un escrito y otro, las cuales se evidencian en tanto *La maravillosa historia de Peter Schlemihl* es una novela, *Tevie, el lechero* es un relato y las *Melodías hebreas* son poesías. Asimismo, los contextos de producción serán heterogéneos; respectivamente se trata de la Alemania de inicios y mediados del siglo XIX cuando se hace referencia a von Chamisso y Heine, y el Imperio ruso de finales de la misma centuria cuando se alude a Aleijem.

Ahora bien, probablemente serán las similitudes entre las obras de von Chamisso, Aleijem y Heine las que permitirán dilucidar el resplandor que toma el término *shlemihl* en la obra de Hannah Arendt. En cada una de ellas se alza la misma lucha contra el destino, atravesada por la presunta ineptitud de los personajes principales, el contacto y la conversación con lo no humano como rasgo saliente, el componente redentor del humor –ya sea con la coloración de la sátira o la ironía– para desviar la temporalidad de la catástrofe que aparentemente los empuja, la puesta en cuestión de los valores utilitarios signados por la cuantificación del mundo burgués, la sutil revuelta contra las formas de opresión y, sobre todo, la persistencia de cierta extranjería. En esta dirección, el *shlemihl* trasciende las fronteras del judaísmo y se conecta con todos los seres sufrientes, con lo desplazado, lo desdeñado y lo habitualmente considerado menor<sup>5</sup>. En modo muy similar al de Peter Schlemihl, Tevie encuentra una redención en los planos del pensamiento y la reflexión, al mantener diálogos con Dios, y con su caballo halla pequeños desvíos respecto de su desdicha. Ciertamente es que podría leerse la figura del *shlemihl* como la de un ser que goza y organiza su desventura. Sin embargo, como se desarrollará a continuación, no cabe proyectar tal consideración sobre las conceptualizaciones que realiza Arendt –más allá de los matices que va adquiriendo el *shlemihl* en diferentes puntos de su obra–.

Dicho esto, se tiene parte del trasfondo que sostiene al término *shlemihl* en la producción de Arendt. Los escritos más directamente vinculados a la obra arendtiana serán los de Adelbert von

---

<sup>5</sup> Hay, entre los intelectuales de la República de Weimar, al menos dos figuras que brillan en su carácter de *shlemihl*: Walter Benjamin y Siegfried Kracauer. Benjamin lo hace explícito al recordar su infancia. Precisamente, en el apartado *Llegando tarde de Infancia en Berlín hacia 1900*, escrito a inicios de la década de 1930, Benjamin declara que “el profesor se había quedado con mi nombre al principio de la clase, tal como el Diablo se quedó con la sombra de Peter Schlemihl” (Benjamin, 2016: 150). Este fragmento presenta variaciones, que involucran la referencia a Peter Schlemihl, respecto del apartado *Niño que llega demasiado tarde* de la sección *Ampliaciones de Calle de dirección única*, publicado en 1928. Enzo Traverso (1994/2006) será quien, basándose en su lectura de *La tradición oculta* de Arendt, caracterice a Siegfried Kracauer como un *shlemihl*. Aproximándolo a Charles Chaplin (quien será del interés de Benjamin y de Arendt, ciertamente), lo definirá como un nómada, ajeno a los parámetros burgueses, para quien la idea de patria es inconcebible y que se involucra en situaciones cómicas que derivan en su reverso en la definición de su estatus como ciudadano del mundo. Existe en el *shlemihl* una insolencia del pobre judío que no acepta jerarquías, pues no percibe para sí mismo ni justicia ni orden.

Chamisso y, sobre todo, los de Heinrich Heine, que será aquel que le dará mayor sustento. A continuación, se observará el motivo y su fecundidad para los ejercicios de pensamiento político de la autora.

### **Rahel Varnhagen: el judío como *shlemihl***

El concepto de *shlemihl* recorre un arco que, a grandes rasgos, tiene en primer lugar al libro *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*. Como se sabe (cf. Young-Bruehl, 1993/2006), el volumen fue escrito en dos períodos: el primero llegará hasta 1933, comprendiendo los primeros once capítulos, y el segundo se producirá hacia 1938, con los dos capítulos finales; su publicación se dará en 1957, poco antes de la aparición de *La condición humana* en Estados Unidos.

El volumen sobre Rahel Levin, luego Varnhagen, fue inicialmente redactado en la antesala del contexto en que, con el “shock de la realidad” (Birulés: 2005: 15), el incendio del Reichstag y el ascenso de Hitler al gobierno alemán, Arendt se inclina a la reflexión política sobre la coyuntura, que complementará estudios más generales y especulativos como su tesis sobre *El concepto de amor en San Agustín* defendida en noviembre de 1928, por ejemplo, y su acción política concreta, contribuyendo con la población judía que huía de los esbirros nacionalsocialistas (cf. Novo, 2006; Birulés, 2016). Será entonces cuando, según Seyla Benhabib (2000), se generará una profunda transformación que alejará a la autora de los ideales humanitarios e igualitaristas de la Ilustración de Kant, Lessing y Goethe “para acercarse al reconocimiento del hecho no eliminable y no asimilable de la diferencia judía dentro de la cultura alemana” (Benhabib, 2000: 102). Vale decir, al margen, que tales ideales no serán abandonados de manera definitiva en ningún período de la vida y de la escritura de Arendt (cf. Fuster y Sirczuk, 2017, donde, además, se reflexiona sobre los modos de leer e interpretar de Arendt).

El primer capítulo del ambicioso proyecto en el que Arendt se lanza a narrar la vida de Rahel Varnhagen como si ella misma la hubiera contado (cf. Arendt, 1957/2020; Young-Bruehl, 1993/2006; Brunet, 2007; Daverio, 2008; Kristeva, 2000/2013) se denomina, precisamente, *Judía y shlemihl*<sup>6</sup>. Allí se expresa cómo la protagonista, lejos de sentirse en el mundo como en casa, reniega tempranamente tanto de su procedencia judía como de sus rasgos de *shlemihl*, esto es, quien no ha previsto nada y se enreda con cierta inhabilidad en situaciones de las que no puede escapar. Por eso, a la edad de veinte años Rahel escribirá:

---

<sup>6</sup> En la publicación en castellano de *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, que sirve de fuente para el presente artículo (Arendt, 1957/2020), figura la palabra *shlemihl* (en lugar de *schlemihl*, que incluye a la letra “c” y responde a una transliteración alemana de la letra idish “ש”, la cual da inicio al vocablo). Se escribirá de ese modo la palabra a lo largo del presente escrito.

Nunca me convenceré de ser una *shlemihl* y una judía; como en todos estos años y después de pensar mucho en ello no me ha entrado en la cabeza, nunca lo comprenderé realmente. Por eso ‘el sonido metálico del hacha asesina no hace mella en mi raíz’, y por eso sigo viva. (Arendt, 1957/2020: 27-28)<sup>7</sup>

Describiendo las pugnas de Rahel, Arendt anticipa que la historia se torna más definitiva cuando puede “imprimir algo de su significación en el malhadado ser humano, el *shlemihl* que no ha previsto nada” (Arendt, 1957/2020: 22). Ya que la historia es anterior al individuo y puede fomentar o destruir elementos de la naturaleza en su herencia, es él mismo quien se empeña en que no se le impongan las fuerzas externas como destino. Aparece así la necesidad de conocer la historia (o la *Historia*, con *H* mayúscula) para modificarla, para poder actuar de modo tal que emerja algo nuevo en el mundo. Arendt se encarga de poner en valor la historia (*story*) de Rahel, quien hacía todo lo posible para no ser sometida a los vendavales de la Historia (cf. Arendt, 1997/2005a; 1963/2005b; 1982/2009)<sup>8</sup>.

Desde el ángulo de Rahel Varnhagen, judío y *shlemihl* resultaban sinónimos, a la vez que eran la signatura propia de los derrotados, los inadaptados a las normas de una sociedad que presuntamente progresaba (y cuya apariencia ocultaba la descomposición incipiente). Todo judío era un *shlemihl*. Así, la connotación del término *shlemihl* no es particularmente positiva; apenas aparecen sus virtudes en su reverso: como denuncia de la escasa solidaridad que resta en la sociedad judeoalemana. Rahel consideraba que tenía tan solo dos opciones: ser alemana o ser *shlemihl*:

La pobreza, al parecer, la condenaría a seguir siendo una judía, aislada dentro de la sociedad en acelerada desintegración, que ya apenas existía como un entorno con autoconciencia específica, sus costumbres y sus opiniones. El único lazo entre los judíos alemanes y el período parecía ser la cuestionable solidaridad que sobrevive entre personas que quieren lo mismo:

---

<sup>7</sup> Young-Bruehl (1993/2006) pone de relieve la gran importancia de la búsqueda de Arendt en archivos y, sobre todo, la implementación de citas a las cuales (en un proceder casi benjaminiano) dota de una nueva potencialidad para la confección de la investigación sobre Rahel Varnhagen. El método biográfico de Arendt, que posee su razón de ser en el antedicho objetivo de narrar la vida de Rahel como si ella misma lo hiciera, tiene una de sus claves en las citaciones de materiales de archivo y de cartas a las que pocos han tenido acceso.

<sup>8</sup> El trabajo sobre Rahel Varnhagen se inserta en las tensiones señaladas de manera sostenida por Arendt entre historias (*stories*) e Historia (*History*). En *La condición humana* se lee una cabal definición de parte de la autora: “La razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de las narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción. Porque el gran desconocido de la historia, que ha desconcertado a la filosofía de la historia en la Época Moderna, no sólo surge cuando uno considera la historia como un todo y descubre que su protagonista, la humanidad, es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo” (Arendt, 1963/2005b: 208). Este tópico se proyecta asimismo hacia las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 1982/2009) y, de hecho, podría decirse que atraviesa toda su obra (cf. Young-Bruehl, 1993/2006).

salvarse como individuos. Sólo los fracasados y los *shlemihls*, al parecer, quedaban del lado dentro de esa sociedad judeoalemana. (Arendt, 1957/2020: 22)

La huida de Rahel a lo que podía ser la Historia y su destino como judía y, por lo tanto, como *shlemihl*, se fundaba en su empresa de pensar por sí misma –al punto tal de sumirse en una extrema introspección, que será objeto de las diatribas de Arendt (cf. Young-Bruehl, 1993/2006; Guerra Palmero, 2009)–. Su disputa contra lo dado y, sobre todo, contra el haber nacido judía, la condujo por diferentes caminos en busca de ganar notoriedad en los sitios de reunión, los salones de artistas e intelectuales de los albores del siglo XIX.

El hecho de que Rahel sostuviera el salón de la buhardilla de su casa en la Jägerstrasse de Berlín, como parte de los salones románticos, era un modo de combinar exigencias opuestas. Además del goce propio de compartir la vida cultural, representará un modo de adaptarse el clima intelectual de la época en el trabajo tradicional de las mujeres (esto es, protegiendo y cobijando a otros) (cf. Guerra Palmero, 2009: 277). Al salón de la anfitriona Rahel Varnhagen (Arendt, 1957/2020: 81) acudían los hermanos Humboldt, Friedrich Schlegel, Friedrich Gentz, Luis Fernando de Prusia, Schleiermacher, Pauline Wiesel, Jean Paul Brentano, Friedrich August Wolf, los hermanos Tieck, Friedrich de la Motte Fouqué y el mismo Adelbert von Chamisso (curiosamente, en el libro de Arendt, ni las referencias a von Chamisso ni las alusiones a Heinrich Heine, con quien Rahel Varnhagen trabará una relación afectiva, ofrecen indicio alguno sobre sus respectivas escrituras en torno al *shlemihl*).

Los salones resultaron una vía para posicionar a Rahel, junto a otros personajes, como Henriette Herz, en el centro de la escena cultural alemana. Ello constituyó un interludio donde pudo pertenecer al mundo compartido con otros. Seyla Benhabib (2000) advierte que ese período se diferencia claramente de la historia de los judíos, que un siglo después serán sometidos a la pérdida del mundo (lo que será el trasfondo de artículos como *Nosotros, los refugiados* y *La tradición oculta*, que se analizarán en el siguiente apartado).

La fragilidad y casi ilusoria índole del mundo de los ‘salones’ que judías como Rahel Varnhagen y Henriette Herz crearon por un breve instante en ese tiempo permanece en agudo contraste con el destino de la gente ‘sin Estado’ y ‘sin mundo’ que vendrían a ser los judíos del siglo XX. (Benhabib, 2000: 107)

En ese cuadro Rahel Varnhagen tenía el propósito de lucirse como Rahel Varnhagen y no como judía, esto es, una *shlemihl*, y en ese contexto, una derrotada de antemano. No obstante, marginalmente, vale añadir que quienes se destacaban en la sociedad por aquel entonces daban la espalda a las convenciones y los rigores sociales; por eso, los salones judíos proporcionaban un espacio de resguardo ideal para esa vida en los márgenes (aunque la misma Rahel renegara de ello).

Tras varios desamores (cf. Leibovici, 2017: 80), que además le acarrearán cierto despojamiento económico y la empujarán a reconocer su judaísmo, Rahel conoce al secretario de la legación española, Rafael Urquijo. En esa relación influirá un factor de suma relevancia: el hecho de que Urquijo no supiera que Rahel era judía. Según Arendt, ello permitía a Rahel percibirse a sí misma del mismo modo “como era antes de que la vida se ocupara de ella y la convirtiera en una *shlemihl*; para Rahel, a quien nunca le había mostrado ninguna consideración, y para sus dones, que la vida había juzgado de mínima importancia” (Arendt, 1957/2020: 116). El intenso enamoramiento que experimentará Rahel será, al cabo de dos años, deshecho por la falta de correspondencia de parte de Urquijo. Nuevamente Rahel se veía forzada a buscar vías para escapar al judaísmo: cambiará su nombre, se guarece en las palabras de Goethe, acude a los *Discursos a la nación alemana* de Fichte para fundamentar su asimilación (Arendt, 1957/2020; Ripamonti, 2010).

Años más tarde llegará el matrimonio con Karl August Varnhagen von Ense, lo cual contribuirá definitivamente con la integración tan añorada por Rahel. De todos modos, en su intimidad, ella seguía reconociendo que no formaba parte del entramado social, que su participación en la nación alemana no era más que un espejismo. En este punto, los dos capítulos que dan conclusión a la obra, escritos hacia finales de la década de 1930, evidencian un notable viraje de Arendt y, por lo tanto, de sus proyecciones sobre Rahel Varnhagen. Los apartados se denominarán *Entre paria y advenediza* y *Nadie escapa al judaísmo*.

Como se puede advertir, en estos capítulos hará su primera aparición contundente en la obra de Arendt la noción de paria, que tendrá peso en el decurso posterior de su escritura, distinguiéndose de la figura del advenedizo. A diferencia de los parias, que se reconocen como tales, los advenedizos están dispuestos a traicionarse, a seguir servilmente las reglas dadas, se hallan resueltamente decididos a *llegar* –simulando un aprecio voluntario–. Los advenedizos incluso van más allá de la obediencia con tal de posicionarse correctamente en el orden social (Arendt, 1957/2020; Traverso, 2013/2014). El triunfo del advenedizo (*parvenu*), caracterizado por deshacerse de la verdad y la sinceridad, será el aprecio que su entorno dispensará a la imagen que construya de sí mismo. El advenedizo es un paria que se traiciona para integrarse, es quien puede engañarse a sí mismo en función de aparecer entre los actores sociales pretendidamente exitosos.

Pero Rahel, con el mismo tesón con que había intentado asimilarse, había sostenido el cuestionamiento a todo. Así, la amundanía de Rahel, su deliberada negación de sí misma en tanto Rahel Levin, tiene el un costo alto, que ella comprende en el ocaso de su vida, cuando rescata *las auténticas realidades*: la vida más libre del paria, los árboles, los niños, el amor, la música, el tiempo (cf. Novo, 2006). Arendt demuestra que Rahel no podía renunciar a su pasado, a las experiencias más amplias (Arendt, 1957/2020: 254). No podía dejar de reconocerse como paria, como extranjera y, añadimos, como judía y como *shlemihl*. Se dirime así, permanentemente, entre su condición de paria y de advenediza.

Si arriba se indica que en el libro *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía* la figura del *shlemihl* equivaldría a la del judío, es dable sugerir que en una suerte de cadena sintagmática se añadiría la noción de paria. Dicho esto, surgen ciertos interrogantes: ¿esta suerte de equivalencia entre judío, paria y *shlemihl* se mantendrá en otros textos?, ¿cómo se manifiesta el derrotero del pensamiento de Arendt al poner el término *shlemihl* en diálogo con otros personajes y problemas?, ¿cómo reaparecen los tópicos del libro sobre Rahel Varnhagen en el escenario donde Arendt escribe como exiliada? ¿Adquiere acaso otras tonalidades el término *shlemihl*? Para responder a estas preguntas es necesario acudir a dos escritos clave: *Nosotros, los refugiados*, publicado en enero de 1943, y *La tradición oculta*, de febrero de 1944. La lectura de ambas piezas demostrará el valor que la figura del *shlemihl* adquiere en la obra de Arendt.

### El *shlemihl* entre los refugiados y una tradición oculta

El célebre artículo *Nosotros, los refugiados* constituye uno de los primeros pasajes escritos en inglés por Arendt. Desde el título ofrece una clara referencia al problema de la autoconsciencia y enaltece la ontología donde el ser se manifiesta en la pluralidad constitutiva de quienes son refugiados —el *yo* no existe sino fundiéndose en un nosotros, lo propiamente político (cf. Arendt, 1997/2005a; 1958/2005c; 2005/2008)—. En ese plano, la autora demuestra la mutación del significante *refugiados* a partir de las huidas de las fuerzas hitlerianas, pues, según dice Arendt, “ahora ‘refugiados’ son aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayuda de comités de refugiados” (Arendt, 1978/2016: 1). Con el advenimiento de los exilios forzados, la persecución (por primera vez en la historia de judíos no practicantes de la ortodoxia religiosa), los suicidios, los refugiados son atravesados también por el dilema de la formación de sus identidades. Arendt no solamente pone de bulto qué significa la palabra *refugiados*, sino que da cuenta de aquello en que se transforma un “ser humano cuando es marginado y discriminado socialmente, cuando es considerado inferior por la sociedad, cuando es desterrado del espacio público; de la comunidad política” (Cruz Buitrago, 2012: 5). Los refugiados, los *sin-Estado* (cf. Volk, 2010: 173), representan un punto límite de la inteligibilidad de lo público.

Arendt reconoce que, con las monstruosidades que se percibían en Europa, el infierno había dejado de ser una creencia religiosa o una fantasía; se ha vuelto real, lo cual inclusive se vislumbra en la construcción, por entonces reciente, de un nuevo género de seres humanos. “Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos” (Arendt, 1978/2016: 3). Esta *nueva humanidad* será sometida, de hecho, a las fábricas de cadáveres de los campos de concentración, a la vejación incesante, a la negación de pertenecer a la humanidad. Nada de la natalidad o del *initium*, (término estudiado por Hilb, 2016: 60) que tanta relevancia tienen en *El concepto de amor en San Agustín*, *La condición humana* o *La*

*vida del espíritu*, aparecen en esta nueva humanidad. Se trata de una nueva humanidad caracterizada por el despojamiento inclemente incluso de sus atributos humanos; una nueva humanidad que hasta quedará fuera de la humanidad tal como se la concebía hasta el momento. Ahora bien, ¿encarnan los refugiados la figura del *shlemihl*? Pronto daremos con la respuesta.

El planteamiento de Arendt movilizará el carácter novedoso de los refugiados, que hasta entonces eran apuntados como culpables o delincuentes. Por el contrario, en la escena descrita por la pensadora alemana, se identificarán por su extrema inocencia (rasgo propio del *shlemihl*, como desarrollaremos en párrafos por venir), lo cual es ponderado en el artículo *Responsabilidad colectiva*, incluido en *Responsabilidad y juicio*:

Es verdad que el siglo XX ha dado lugar a una categoría de personas que son auténticos marginados, no pertenecientes a ninguna comunidad internacionalmente reconocida, los refugiados y apátridas, que ciertamente no pueden considerarse políticamente responsables de nada. Políticamente hablando, independientemente de su carácter individual o de grupo, son los inocentes absolutos; y es precisamente esa inocencia absoluta lo que los condena a permanecer, por así decir, fuera de la humanidad en su conjunto. (Arendt, 2003/2007: 153)

A lo largo de *Nosotros, los refugiados*, ensayo repleto de ironías, Arendt argumenta críticamente que una gran cantidad de judíos luchan por la existencia privada (que también les fue prohibida, dicho sea de paso) y sus destinos individuales –anticipando, de ese modo, algunos motivos que tratará en *La condición humana* acerca del ascenso de lo social por sobre lo político y aquello que, en términos más generales, indica la preeminencia de lo privado sobre lo público (cf. Arendt, 1997/2005a; 1958/2005c; 2005/2008)–, pues tienen miedo de integrar una miserable caterva de pedigüños, subordinados que reciban dádivas de benefactores que les garanticen la existencia; en otras palabras, y volviendo al ídish, de *shnorrers*.

Aquí reaparece el problema del *shlemihl*, con una coloración ciertamente disímil a la del libro sobre Rahel Varnhagen. Agrega Arendt:

Así como en una ocasión no logramos entender que el llamado *shnorrer* era un símbolo del destino judío y no un *shlemihl*, tampoco hoy nos sentimos autorizados a practicar la solidaridad judía; no logramos darnos cuenta de que no somos tanto nosotros mismos los afectados como el pueblo judío en su conjunto. (Arendt, 1978/2016: 7)

Arendt pone en un tembladeral el itinerario seguido por muchos judíos que, asumiéndose a sí mismos como personalidades importantes antes de la guerra, supusieron que tendrían cobijo y reconocimiento en sus lugares de exilio, o que gozarían de cierto beneplácito por su fortuna o trayectoria.

De hecho, se trata de los judíos que conjeturaban que era más fácil ser apreciado como gran hombre que como ser humano, como parte de una pluralidad que los trascendiera.

Los judíos que se jactaban de su presunto éxito creían que el *shnorrer* era en sí mismo un *shlemihl*; sin embargo, bajo las contingencias impuestas por las persecuciones, el *shnorrer* dejó de ser un *shlemihl* para pasar a representar al pueblo judío y, por lo tanto, a ellos mismos. Cabe agregar que el fragmento anteriormente citado no equipara, como se haría *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*, al *shlemihl* con el judío en general –ni, en última instancia, con el paria–, sino que el término aparece, aun con connotaciones desdeñosas, igualándose y diferenciándose del *shnorrer*.

Según Arendt, de todos modos, la historia moderna del judaísmo<sup>9</sup> no se expresará en el *shnorrer*, pues estará más cerca de la del paria (o, más aún, la figura de Lazare del *paria consciente*), la del ser sin tierra (por tanto, sin espacio y, agregamos, sin tiempo o a contratiempo, a destiempo), sin amparo, a contracorriente de una humanidad entendida como un ideal homogéneo<sup>10</sup>. Por eso,

[...] la historia moderna de los judíos, que empezó con los judíos cortesanos y siguió con los judíos millonarios y filántropos, puede muy bien hacer olvidar esa otra corriente de la tradición judía: la tradición de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, de Bernard Lazare, Franz Kafka o incluso Charlie Chaplin. Es la tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, que prefirieron el estatuto de ‘parias conscientes’. Todos exhibieron cualidades judías: el ‘corazón judío’, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada son todas cualidades de parias. Todos los defectos judíos –la falta de tacto, la estulticia política, los complejos de inferioridad y la mezquindad con el dinero– son características de los advenedizos. Siempre ha habido judíos que no han creído que valiera la pena cambiar su actitud humana y su enfoque natural de la realidad por la estrechez del espíritu de casta o por la irrealidad esencial de las transacciones financieras. (Arendt, 1978/2016: 14-15)

---

<sup>9</sup> La visión que ofrece Arendt, dista de situar al judaísmo como un concepto que abarque solamente a seres que han sido víctimas de la historia, más allá de ligar a la historia judía con la tradición de los desterrados. La valoración del sabatinismo en *Una revisión de la historia judía* (Arendt, 1978/2016) lo evidencia. La historia judía, desde esa tesitura, pone de relieve a quienes se conciben como agentes activos frente a las circunstancias. Claro que este tópico, tan ampliamente estudiado (cf. Young-Bruehl, 1993/2006; Brunet, 2007; Milner, 2006/2008; Butler, 2007/2009; Roudinesco, 2009/2011; Sznajder, 2012; Kristeva, 2000/2013, entre tantos otros), requiere un estudio autónomo.

<sup>10</sup> Resulta ineludible conducirse a este respecto a *Introducción a la política* (Arendt, 1997/2005a; 2005/2008), donde relumbra con claridad la lejanía que toma Arendt de cualquier definición de la humanidad o del hombre que no contemple la pluralidad, que no remite simplemente a la alteridad, aunque tampoco al mero pluralismo que se le atribuye a las democracias representativas. La pluralidad se refiere a la iluminación de los asuntos humanos, brindando un ámbito de apariencias, de visibilidad en el cual quienes lo constituyen puedan ser vistos y oídos, revelándose a través de la palabra y la acción como *quiénes* son.

Ahora bien, ¿cómo se puede denominar a esa *otra corriente de la tradición judía*? Si Arendt observa con cierta sospecha el fin de la tradición (cf. Arendt, 2005/2008), ¿de qué tradición se trata? Un artículo posterior de Arendt dará la réplica: se la puede denominar como la tradición oculta. En ella se revelará de qué modo se inserta el *shlemihl* en el pueblo judío, considerado como *demos* y no como *ethnos*<sup>11</sup>. Nuestra autora no vincula directamente al paria y al *shlemihl* en *Nosotros, los refugiados*, aunque deja esa relación sugerida. Sí lo hará, en cambio, y deliberadamente, en *La tradición oculta*, documento que resulta decisivo en esta discusión, pues ofrece de modo más cabal una muestra de la doble recolocación que promueve Arendt del término *shlemihl*.

*La tradición oculta* es el escrito de Arendt donde más se aproximan los conceptos de *shlemihl* y de paria. A lo largo de todos sus capítulos, la pensadora proyecta reflexiones hacia personalidades que nombra en *Nosotros, los refugiados*: Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charles Chaplin y Franz Kafka (llamativamente, falta Sholem Aleijem, quien, como vimos, tiene entre sus caracteres destacados al *shlemihl*). De algún modo, será el concepto de *paria* acuñado por Max Weber en *Sociología de la religión* (Weber, 1920/2012); y, aún más, la acuñación de Bernard Lazare de *paria consciente* (Lazare, 1928/1945) aquello que unirá a todas estas figuras. Esta pieza es, asimismo, una de las claves para comprender con una nueva luz los dos últimos capítulos del libro sobre Rahel Varnhagen. De modo sutil, oculto en la tradición oculta, la voz del *shlemihl* también hilará todos los retratos que se deslindan del texto. Cabe subrayar que Enzo Traverso sostiene que las páginas de *La tradición oculta* que Arendt “dedica a la humanidad del paria se cuentan entre las más bellas de la literatura del siglo XX” (Traverso, 2013/2014: 118-119).

En cierto modo, queda claro en *La tradición oculta* que todo *shlemihl* es un paria, pero no todo paria es un *shlemihl*. El paria, categoría que incluye a la de *shlemihl*, está marginado de la esfera pública y es privado de derechos. Halla luz en el calor humano de sus vecinos. En su exclusión, redescubre la humanidad como categoría universal más allá de las leyes y de la política. El amor, la sensibilidad, la solidaridad, son rasgos humanos que resplandecen en los parias. A ellos agregamos uno en singular: el de la inocencia, que es propia del paria y singularmente del *shlemihl*.

En *La tradición oculta* será la estampa de Heinrich Heine aquella que se enfocará más directamente al *shlemihl*, del que habláramos arriba. Arendt recupera los aportes de las *Hebräische Melodien* de para caracterizar al *shlemihl* a partir de su inocencia (que comparte con los niños, lo no

---

<sup>11</sup> La concepción de Arendt del pueblo judío como *demos* y no como *ethnos* (Birulés, 2016) implica concebirlo en su constitutiva heterogeneidad. Así, no busca delimitarlo bajo parámetros estrechos y unívocos. De acuerdo con Judith Butler, “la oposición de Arendt a los desposeimientos que aquejan a cualquier minoría representa un punto de partida para el pensamiento judío sobre la justicia. Su postura no universaliza al judío, sino que se opone a los sufrimientos de las personas sin estado independientemente de su estatus nacional” (Butler, 2007/2009: 40). El encierro en los límites del *ethnos*, entonces, ligaría al pueblo judío, precisamente, con su estatus nacional. La tradición a la que pertenece el *shlemihl* no tendría lugar allí.

humanos y los seres de la naturaleza)<sup>12</sup> y su pertenencia al mundo de los sueños y de las fábulas, por encima de los asuntos humanos. Para ello, nuestra autora acude particularmente a los fragmentos *Prinzessin Sabbat*, *Shlemihl ben Zuri Schadday* y *Der Apollogott*.

En el *shlemihl* se concreta principalmente la afinidad primordial del paria con la poesía. El *shlemihl* es un paria, excluido de las jerarquías sociales. Conformar un ser que se vuelve con el corazón confiado a lo que la sociedad y el pueblo ignoran, quieren y disfrutan, aquello que es motivo de su preocupación y diversión (Arendt, 1978/2004: 53). El *shlemihl* le permite a Heine expresarse sobre la condición del judío europeo posterior a la Ilustración, que es excluido y despojado de sus derechos, pero no por ello abandona la alegría o la fuerza de la broma (Pilatowsky, 2018: 7). Habría una suerte de *abgioia*, de una alegría pese a todo –expresión tomada de Didi-Huberman (2012/2014)–, que puede interpretarse como indicio de conformismo, en tanto se refuerza su imagen de *paria inconsciente*, aunque también cabe apuntar que en el *shlemihl* se condensan sus cualidades para quebrantar un orden injusto.

El *shlemihl*, como paria, está arrojado a no sentirse en el mundo como en casa. Sin embargo, se asienta en él, se arriesga a la novedad con un coraje que no es el habitual en el maquinal movimiento corriente de la sociedad. El *shlemihl* vive la novedad y representa una novedad, una otredad radical, un extranjero. Un pasaje del apartado sobre Heine de *La tradición oculta* será ejemplar para pensar las potencialidades del *shlemihl*, en tanto paria, para pensar políticamente:

El paria es tan inocente y tan puro, es tan poco lo que quiere lograr en este mundo, que incluso la gloria –que el mundo regala de vez en cuando incluso a sus criaturas más extraviadas– no es para él sino señal de su condición de *shlemihl*. El paria trae las ganas de broma y la risa a una humanidad que quiere competir con un patrimonio divino-natural que ningún ser humano puede discutir a otro (a no ser que lo mate). El sol que a todos ilumina es en la existencia del paria el garante de la igualdad de todos aquellos que tienen una apariencia humana. Comparadas con ‘el sol, la música, los árboles, los niños’ (todo lo que Rahel denominaba ‘la realidad verdadera’ precisamente porque no tienen cabida en la realidad del mundo político y social), las instituciones humanas resultan ridículas. (Arendt, 1978/2004: 53-54)

Las incongruencias entre la naturaleza que ha sido creada, la tierra, lo humano y las diferencias fabricadas socialmente con las que el ser humano discute, por ejemplo, el poder de la naturaleza buscando aproximarse al creador, tienen para el *shlemihl* algo de cómico. El *shlemihl*, con su débil

---

<sup>12</sup> Cuando se habla de que el término *shlemihl* invita a poner en cuestión y trascender los asuntos humanos, no se está articulando con figura alguna de lo monstruoso. Arendt (1986/2002; 1963/2005b; 2005/2008; 1978/2016) enfatiza de modo persistente que lo monstruoso va directamente en contra de los asuntos humanos, al punto tal de procurar su liquidación.

fuerza, se aproxima a la risa con la que Lessing se reconcilia con el mundo –o con la que Isak (precisamente, *el que ríe*) Dinesen enfrentara los obstáculos para ser escritora y figura pública, según se expone en los ensayos arendtiano sobre los tiempos de oscuridad (Arendt, 1968/1990)–.

El *shlemihl* es el señor del mundo de los sueños que invierte jerarquías, según Arendt (1978/2004: 52) –quien destaca que se refugia en la protección de Apolo, como expresa Heine en *Der Apollongott*–. En su plano irrisorio y en la protección apolínea de sus sueños se alza como integrante de una tradición que hasta se contrapone a una tradición judía supuestamente oficial, aunque también excluida. En el *shlemihl* de Heine se revela una humanidad plena de pluralidad, que va tanto en contra de esa nueva humanidad hecha de seres enviados a los campos de concentración o de trabajo o de internamiento, como de la humanidad que aparece como una entidad abstracta desde ciertas tradiciones filosóficas (cf. Arendt, 1997/2005a). Particularmente, en el caso de Heine, el *shlemihl* se presta, por su proximidad a lo popular, a que se observe una asimilación exitosa sin despojarse de sus cualidades; está muy cerca de integrarse como lo extraño al mundo social.

Ahora bien, la figura del *shlemihl* no solo se vierte desde y en la obra de Heine, sino que atraviesa sutilmente otros caminos. Se señalará, a continuación, algunos puntos críticos donde las cualidades del *shlemihl* se moderan a partir de la lectura de Arendt de las obras de Bernard Lazare, Charles Chaplin y Franz Kafka.

Arendt interpreta que en la producción de Bernard Lazare se llama a que el paria abandone los privilegios del *shlemihl*, se deshaga del mundo de los cuentos de hadas y de los poetas, renuncie a la protección de la naturaleza e intervenga en los asuntos humanos; que se sienta responsable de lo que la sociedad ha hecho de él y deje de refugiarse en las carcajadas divinas y la superioridad de la pureza humana (cf. Di Pego, 2020). El *paria consciente* se involucra en los asuntos humanos, revelando su identidad sin asimilarse y toma un lugar que al *shlemihl* no llega.

Chaplin, desde la mirada de nuestra autora, por su parte, también es un *shlemihl*, pero no como señor del mundo de sueños y de fábula sino como un ser perteneciente a un mundo exagerado grotescamente pero real. Chaplin, quien mejor traslada la figura del *shlemihl* al cine, no tiene protección de la naturaleza ni de la sociedad, sino de su propio ingenio y de la inesperada bondad humana de quien casualmente se cruce en su camino. Su inocencia no representará un rasgo de carácter, sino expresión de la tensión entre las leyes generales y las fechorías individuales.

En la escritura de Kafka, a los personajes les faltan las virtudes tradicionales del paria judío, como la inocencia y el carácter cómico que también le corresponden al *shlemihl*. Lo que quieren los protagonistas de sus escritos, la normalidad, se ha vuelto una excepción para los seres humanos. Por un momento vuelven a brillar en su obra y su persona la libertad del paria, del *shlemihl*, señor del

mundo de los sueños. Kafka percibía al pequeño *shlemihl* como a un igual, se reflejaba en él, y así pudo reírse inofensivamente de sí mismo.

En la escritura de Kafka se podría entrever cierta ambivalencia. Por una parte, sus personajes no representan al *shlemihl*, pues se enfrentan a la sociedad de modo deliberado y no resplandecen, según Arendt, en su faz cómica y su inocencia. Por otra parte, y por el contrario, en personajes como K. vuelve a emerger cierta majestuosa libertad del paria, del *shlemihl*, que busca, a pesar de todo, enfrentar las circunstancias con que se encuentra.

Aun con este itinerario, Arendt reconoce que en este mundo nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad, como un *shlemihl*. El camino señalado por Kafka tiene un pequeño propósito:

[...] conduce a aleccionar al mundo, no a cambiarlo (y además sobrepasa las fuerzas del ser humano). En efecto, este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano. Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de ‘agotamiento’). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común. (Arendt, 1978/2004: 74)<sup>13</sup>

Esta leve toma de partido de Arendt, que se vuelca más hacia el paria que hacia el *shlemihl*, ¿invalida las cualidades que le son atribuidas a esta figura? Lejos de ello. El *shlemihl* da pistas para reflexionar sobre la humanidad, término tan relevante en el pensamiento de Arendt y tan necesario para investigar el escenario contemporáneo. Gracias a Arendt, y yendo más allá de lo escrito por Arendt, es posible decir que con el *shlemihl* podemos hablar de la nueva humanidad, reconocida desde los aspectos marginado por los términos universales. En el *shlemihl*, bajo esta lente, siempre hay algo de nuevo, de recién llegado, y es de los recién llegados que depende la humanidad. Su ánimo de broma no representa aceptación de las circunstancias. El *shlemihl* es, en sí mismo, una denuncia al orden establecido.

---

<sup>13</sup> Anabella Di Pego sugiere que, según la perspectiva arendtiana, “el *shlemihl* es aquel que se encuentra marginado de la sociedad como el paria pero todavía no ha alcanzado la conciencia de la necesidad de rebelarse contra ella y acepta su destino con cierto fatalismo. Sin embargo, Traverso objeta que Arendt pasa por alto ciertas características que distinguirían a la figura del *shlemihl* de la tradición yiddish, del paria judío de occidente” (Di Pego, 2020: 20). Así, entonces, se abren nuevas perspectivas para tomar distancia de la tesis arendtiana, aun tomándola como referencia, en pos de ampliar la discusión.

## Conclusiones

El arco tensado en este escrito permite observar los modos en que se percibe una doble recolocación de Arendt del término *shlemihl*: tomándolo desde un dialecto que proyecta en términos generales, y llevándolo de la literatura y el saber popular a los ejercicios de pensamiento político. Claro que ese movimiento demuestra que el vocablo *shlemihl* atraviesa mutaciones de peso en diferentes puntos de la escritura de nuestra autora. En el libro sobre Rahel Varnhagen representa a la condición de judío en general, mientras que en *Nosotros, los refugiados* se diferencia del *shnorrer* y en *La tradición oculta* se integra al conjunto más abarcador que encierra la figura del paria.

Tales mutaciones dan cuenta de que las apariciones del *shlemihl*, por más dispersas que se hallen en la obra de Arendt, no dejan de guardar ciertas posibilidades para ampliar la mira sobre diversos tópicos que involucran su producción: la pérdida del mundo; la condición de paria, de judío, de mujer; la fragilidad de los asuntos humanos; la ampliación del concepto de humanidad y las vías para pensar lo público.

El abordaje del concepto de *shlemihl* sirve, asimismo, a los fines de reconocer el modo en que Arendt acude a expresiones provenientes del arte, ya sea de la literatura o la poesía, para formular ejercicios de pensamiento político. La recolocación de aportes que no necesariamente forman parte de la teoría política enriquece sus argumentos. Arendt no se presta a una escisión tajante de disciplinas que podría perjudicar las posibilidades de pensar. Con el estudio del término *shlemihl* también se abren las puertas para seguir explorando la obra de Arendt e incluso trascenderla.

Al investigar sobre los procedimientos de Arendt para pensar a partir de la figura del *shlemihl*, por un lado, se pueden entrever sus modos de escribir y de leer; por otro lado, se abren las perspectivas para estudiar el escenario político actual. **P**

## BIBLIOGRAFÍA

ALEIJEM, Sholem 1894 (2004). *Tevie el lechero*. Bernardo Kolesnicoff y Mario Calés (Trads.). Riopiedra.

AGAMBEN, Giorgio 2008 (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso (Trads.). Adriana Hidalgo.

ARENDT, Hannah 1968 (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Claudia Ferrari (Trad.). Gedisa.

ARENDT, Hannah 1986 (2002). *Tiempos presentes*. Rosa Sala Carbó (Trad.). Gedisa.

ARENDT, Hannah 1978 (2004). *La tradición oculta*. Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez (Trads.). Paidós.

ARENDT, Hannah 1997 (2005a). *Qué es la política*. Rosa Sala Carbó (Trad.). Paidós.

ARENDT, Hannah 1963 (2005b). *Eichmann en Jerusalén*. Carlos Ribalta (Trad.). Debolsillo.

ARENDT, Hannah 1958 (2005c). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (Trad.). Paidós.

ARENDT, Hannah 2003 (2007). *Responsabilidad y juicio*. Miguel Candel y Fina Birulés (Trads.). Paidós.

ARENDT, Hannah 2005 (2008). *La promesa de la política*. Eduardo cañas y Fina Birulés (Trads.). Paidós.

ARENDT, Hannah. 1982 (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Carmen Corral (Trad.). Paidós.

ARENDT, Hannah 1978 (2016). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Miguel Candel (Trad.). Paidós.

ARENDT, Hannah 1957 (2020). *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*. Horacio Pons (Trad.). El cuenco de plata.

BENJAMIN, Walter (2016). *Infancia en Berlín hacia 1900. Crónica de Berlín*. Ariel Magnus (Trad.). El cuenco de plata.

BENHABIB, Seyla (2000). “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En BIRULÉS, Fina (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Xavier Calvo y Martha Hernández (Trads.) Gedisa.

BIRULÉS, Fina (2005). "Introducción". En ARENDT, Hannah 1997 (2005a) ¿Qué es la política? Paidós.

BIRULÉS, Fina (2016). "Introducción: Hannah Arendt y la condición judía". En ARENDT, Hannah 1978 (2016). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Miguel Candel (Trad.). Paidós.

BRUNET, Nélica Graciela (2007). *Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión*. Ediciones UNL.

BUTLER, Judith 2007 (2009). "‘Soy sólo parte de ellos’. Hannah Arendt, *The Jewish Writings* [Hannah Arendt, los escritos judíos]". *Lectora*. Vol. 15. ISSN: 1136-5781 D.L. 395-1995.

CHAMISSO, Adelbert von 1814 (1982). *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*. Manuela González-Haba, Feliu Formosa (Trad.). Hyspamérica y Ediciones Generales Anaya.

CRUZ BUITRAGO, Óscar (2012). "La figura del refugiado como paria en Hannah Arendt". Tesis de Máster en Estudios avanzados en derechos humanos, Universidad Carlos III, Madrid, 2012.

DAVERIO, Andrea (2008). *Hannah Arendt. El amor y la libertad*. Capital Intelectual.

DIDI-HUBERMAN, Georges 2012 (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Horacio Pons (Trad.). Manantial.

DI PEGO, Annabella (2020). "La cuestión judía y la carencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt". *Kriterion*. Vol. 61, N° 145.

FUSTER, À. Lorena y SIRCZUK, Matías (eds.) (2017). *Hannah Arendt*. EUDEBA-Katz.

GOLDSTEIN, Bluma 2002 (2019). "A Politics and Poetics of Diaspora: Heine's 'Hebräische Melodien'" [Políticas y poéticas de la diáspora. Las 'Melodías hebreas' de Heine]. En Howard Wettstein y Catherine M. Soussloff. *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity* [Diásporas y exilios: variedades de la identidad judía]. University of California Press.

GUERRA PALMERO, María José (2009). "Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales". *Boletín Mijares Carlo*. N° 28.

HEINE, Heinrich 1851 (2015). *Romanzero*. Encyclopedia Universalis.

HILB, Claudia (2016). *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Fondo de Cultura Económica.

KRISTEVA, Julia 2000 (2013). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo I: La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y ajenidad*. Jorge Piatigorsky (Trad). Paidós.

LAZARE, Bernard 1928 (1945). *El muladar de Job*. Carlos Llacho (Trad.). Manuel Gleizer Editor.

LEIBOVICI, Martine (2017). “La atracción de un corazón desgarrado: Rousseau, de Robespierre a Rahel Varnhagen”. En FUSTER, Á. Lorena y SIRCZUK, Matías (eds.). *Hannah Arendt*. EUDEBA-Katz.

MILNER, Jean-Claude 2006 (2008). *El juicio de saber*. Irene Agoff (Trad.). Manantial.

NOVO, Rita Mónica (2006). “El relato de un comienzo: La filosofía política de Hannah Arendt”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. N° 37.

PILATOWSKY, Mauricio (2018). “Hannah Arendt y la elaboración teórica de su propio exilio”. *Las Torres de Luca*. Vol. 7, N° 12.

RIPAMONTI, Paula Cristina (2010). “Hannah Arendt y Walter Benjamin: un diálogo filosófico a través de *Rahel Varnhagen* y *El narrador*”. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria.

ROUDINESCO, Élisabeth 2009 (2011). *A vueltas con la cuestión judía*. Antonio Prometeo-Moya (Trad.). Anagrama.

SZNAIDER, Natan (2012). *La memoria judía y el orden cosmopolita*. Agustín Cosovschi (Trad). Capital Intelectual.

TRAVERSO, Enzo 1994 (2006). *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*. [Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada]. Éditions La découverte.

TRAVERSO, Enzo 2013 (2014). *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*. Gustau Muñoz (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

VOLK, Christian (2010). "The Decline of Order: Hannah Arendt and the Paradoxes of the Nation-State" [La decadencia del orden: Hannah Arendt y las paradojas del Estado-nación]. En BEN-HABIB, Seyla (ed). *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* [Política en tiempos oscuros: Encuentros con Hannah Arendt]. Cambridge University Press.

WEBER, Max 1920 (2012). *Sociología de la religión*. Enrique Gavilán (Trad.). Akal.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth 1993 (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Manuel Lloris Valdés (Trad.). Paidós.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>