921.2
A73Y

ELISABETH YOUNG-BRUEHL

HANNAH ARENDT

dcp/erm
09-04-96
Cor 43186

EDICIONS ALFONS EL MAGNÀNIM
INSTITUCIÓ VALENCIANA D'ESTUDIS I INVESTIGACIÓ
GENERALITAT VALENCIANA
DIPUTACIÓ PROVINCIAL DE VALÈNCIA

1993

AEX6205

Título original: *Hannah Arendt. For Love of the World* (Yale University Press, New Haven y Londres, 1982)

Traducción de Manuel Lloris Valdés
Revisión de Antoni Torregrossa

© 1982, Elisabeth Young-Bruehl
© 1993, *Edicions Alfons el Magnànim-IVEI*
Pl. Alfons el Magnànim, 1 - 46003 València

Diseño sobrecubierta: Aula Gráfica, C. B.

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N.: 84-7822-081-X
DEPÓSITO LEGAL: V. 3.033 - 1993

Artes Gráficas Soler, S. A. - La Olivereta, 28 - 46018 Valencia - 1993

PREFACIO

Muchos de los refugiados europeos llegados a América antes o durante la segunda guerra mundial habían cambiado con frecuencia de país, de modo que se habían convertido, sentimentalmente, en apátridas. Cuando narraban las historias de las persecuciones sufridas, de su peregrinaje, de su pérdida personal y del desastre político, sus interlocutores americanos vislumbraban un mundo dislocado en formas no vistas hasta entonces y casi incomprensibles. Cuando uno de estos recién llegados contaba su historia era en palabras de Brecht, *ein Bote des Unglücks*, un mensajero del infortunio.

Los artistas e intelectuales que pudieron hallar medios de trabajo, pronto empezaron a hacer notar su talento, con frecuencia brillantemente. Su papel en la cultura americana —y mundial— es bien conocido: enriquecieron la física y las matemáticas, la música y la pintura, la sociología y el psicoanálisis. Pero aunque estos refugiados empezaron a construirse un nuevo hogar y rehacer sus vidas rotas, la vasta historia entrevista en sus mensajes individuales estaba por contar, para su generación y para futuras generaciones.

La mayor parte de los estudios históricos y de los análisis de la Alemania nazi publicados en los quince años subsiguientes al final de la guerra, fueron escritos por refugiados, especialistas en las ciencias sociales, que habían comenzado a dejar su impronta antes de la guerra. Pero un libro, *Los orígenes del totalitarismo*, fue obra de una mujer de formación filosófica desconocida fuera de un reducido círculo de emigrados en Nueva York y que nunca antes había publicado trabajo alguno de historia o de teoría política que tuviera la extensión de un libro. El esfuerzo de Hannah Arendt fue recibido por la crítica con la más cálida aceptación: "se trata de una obra maestra", "la autora es comparable a Marx". Durante los 24 años siguientes, sus muchos libros y ensayos, desde *La condición humana* hasta *La vida del espíritu*, le dieron a Hannah Arendt

fama internacional y un lugar preeminente entre los teóricos de su generación.

Siempre una pensadora polémica e independiente que se mantuvo alejada de las escuelas académicas, de los partidos políticos y de las tendencias ideológicas, Hannah Arendt vio cómo aumentaba ininterrumpidamente su audiencia. Tanto los expertos como los lectores en general se acostumbraron a esperar de ella una rara penetración. Todos sentían lo que la misma Hannah Arendt expresó en su prefacio de 1968 a una compilación de semblanzas: "Incluso en los tiempos más sombríos tenemos el derecho a esperar cierta luz. [Ésta] puede bien proceder no tanto de teorías y conceptos como de la llama vacilante, incierta y frecuentemente débil que algunos hombres y mujeres, en sus vidas y en sus obras, encenderán casi bajo cualquier circunstancia, proyectándose durante todo el tiempo que les fue dado vivir en la tierra". [1]

La luz emanada de la obra de una persona penetra directamente en el mundo y permanece después de la muerte de su autor. Será grande o pequeña, duradera o transitoria, dependiendo del mundo y sus circunstancias. La posteridad juzgará. La luz que emana de la vida de un ser humano —de las palabras que dijo, de sus gestos, de sus amistades— sobrevive solamente en los recuerdos. Para penetrar en el mundo debe encontrar una nueva forma, anotada y transmitida. Hay que construir su historia a partir de muchos recuerdos y de muchas historias.

Narraré la historia de Hannah Arendt tal como la he reconstruido basándome en fuentes escritas y en el testimonio de las personas que conocieron a la autora, que la sobrevivieron y que todavía viven. La historia de su generación europea y de nuestros sombríos tiempos es mucho más que un telón de fondo de la historia personal de Hanna Arendt. La vida de ésta la refleja tanto como su obra pretendió comprenderla. Una biografía es, intrínsecamente, la concentración en un *bios*. Pero las biografías presuponen que esta vida que capturan, aunque sólo sean parte de una historia mayor, debe ser transmitida a las generaciones futuras. La posteridad podrá juzgar también esa vida. Al biógrafo sólo le concierne juzgar si tal historia merece ser contada.

El reconocimiento público le llegó a Hannah Arendt cuando tenía ya cuarenta y cinco años, dieciocho años después de su exilio de la Alemania nazi. Con una mezcla de pasmo y de contrariedad la autora le preguntó a su profesor y amigo Karl Jaspers: "¿Le escribí que hace una semana me convertí en una *cover-girl* y tuve

---

[1] Hannah Arendt, **Prefacio en** *Men in Dark Times* (Nueva York; Harcourt, Brace & World, 1968), p. ix **(en adelante, citado como** *Hombres en tiempos de oscuridad*).

que verme en todos los kioscos de prensa?".[2] Siempre intentó Hannah Arendt evitar convertirse en un rostro ampliamente conocido. Siempre, desde el día en que se vio sonriendo tímidamente en la cubierta de un número de 1951 de la *Saturday Review of Literature* con motivo de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* hasta el que concedió su primera entrevista televisiva americana, con la condición de que la cámara se situara a su espalda. Su amigo W. H. Auden formuló de la siguiente manera sus razones: "Los rostros privados en público / son más sabios y agradables / que los rostros públicos en privado".

La reserva personal y la intensa protección de su "espacio de pensamiento" podrían parecer extraños en una filósofa que elogió la acción política y la esfera pública. Para Hannah Arendt no había ninguna contradicción en su actitud: "En cuestiones de teoría y conocimiento", dijo, "no es infrecuente que los *outsiders* y los simples espectadores obtengan una idea más aguda y profunda del significado real de lo que está ocurriendo ante ellos o a su alrededor que lo que les sería posible a los actores y participantes en los acontecimientos, pues éstos absorben toda la atención de sus protagonistas... Es bastante posible entender y reflexionar sobre política sin ser lo que se suele llamar un animal político".[3] Esta afirmación puede contener una gran dosis de verdad, pero el tiempo vivido como un "animal político" puede proporcionar a los *outsiders* una reserva de recuerdos de los que servirse cuando observan a los actuales actores de la política. Hannah Arendt sabía que no estaba cualificada, ni por inclinación ni por temperamento, para la acción política o para la vida pública. Pero no había sido siempre un mero espectador: en los años anteriores a que su obra alcanzase una amplia audiencia había desplegado su actividad en la política judía. Había trabajado para la Organización sionista alemana, había sido secretaria ejecutiva de la rama parisiense del *Aliyah* de la Juventud, una organización sionista que ayudaba a los refugiados jóvenes a prepararse para vivir en Palestina; había escrito una columna política para el periódico judío-alemán de Nueva York *Aufbau*. Y en 1948 se había adherido activamente a la campaña de Judah Magnes en pro de un Estado binacional en Palestina. Cuando se planteaba a sí misma la cuestión teórica "¿qué es la política?", sus respuestas constituían un eco de muchos años de interrogaciones sobre lo que podría o debería ser la política judía.

---

[2] Arendt a Jaspers, 14 de mayo de 1951, Marbach.

[3] Alocución inédita de Arendt con ocasión de la recepción del Premio Sonning, 1975, Library of Congress.

Pero el interés de Hannah Arendt por la acción política tal vez no hubiera sido nunca lo profundo que llegó a ser si no hubiera conocido y no se hubiese casado con un animal político en grado sumo, Heinrich Blücher. El libro *Los orígenes del totalitarismo* está dedicado a este antiguo espartaquista y comunista berlinés, su autodidacta colaborador intelectual. Kurt Blumenfeld, el sionista alemán que inició a Hannah Arendt cuando todavía era una estudiante en lo que constituiría la preocupación política de toda su vida, la "cuestión judía", reconoció el papel de Heinrich Blücher en la gestación del primer libro americano de la autora. Cuando Blumenfeld recibió un ejemplar de *Los orígenes del totalitarismo*, le escribió a Arendt para decirle el gozo que le producía recordar las conversaciones que los tres habían mantenido en Nueva York cuando el libro se estaba escribiendo; de paso, reconocía su propia deuda con Blücher: "Cuando divago entre mis recuerdos, todavía recojo muchas cosas de la 'filosofía política no escrita de la persona a la que está dedicado' [*Los orígenes*]". [4]

Si bien al diálogo interior del pensamiento no le urge aparecer en público, como siempre dijo Hannah Arendt, sí tiene el impulso de comunicarse con un grupo de escogidos. En el caso de Arendt, el impulso que venció la soledad del pensamiento apuntaba en primer lugar a su marido. Quienes, como ella, tienen la fortuna de tener a mano un par así como interlocutor, pueden exteriorizar el diálogo interior de su pensamiento y darle de este modo la vuelta a la idea inicial de que la conversación es factible sin interlocutores presentes, que puede ser conducida entre "yo y yo mismo". La reserva de Hannah Arendt, la cuidadosa protección de su privacidad, mantuvo alejado del dominio público a un matrimonio notable. Estos dos seres, dotados de firme voluntad y resolución, rigieron el reino selecto de su conversación durante treinta y cinco años. Hubo, sin duda, intrigas palaciegas y querellas políticas, pero la armonía no llegó a romperse. Periódicamente, le concedieron al mundo un breve atisbo de sus vidas. *Between Past and Future*, de Hannah Arendt, lleva la siguiente dedicatoria: "Para Heinrich, después de veinticinco años". La pareja constituía, en palabras de su amigo Randall Jarrell, una "monarquía dual".

Hannah Arendt tenía, como hizo notar Hans Jonas en el funeral de la autora, "el don de la amistad". En palabras de la misma Arendt, lo que la movía era el *Eros der Freundschaft*. Consideraba a sus amigos el centro de su vida. A ellos les dedicaba sus libros, les hacía retratos con palabras, contribuía a sus *Festschriften*, les enviaba cartas y poemas de cumpleaños, les citaba, repetía sus andanzas. El lenguaje de la amistad era en su caso muy fluido.

[4] Blumenfeld a Arendt, 18 de marzo de 1951, Marbach.

Pero esta fluidez la alcanzó Arendt después de largo tiempo, de años durante los cuales la lengua materna y la amistad fueron a menudo los únicos datos inmutables en medio de una sucesión de guerra, exilio, nuevos idiomas y costumbres extrañas. En su juventud, había discriminado poco, por lo que frecuentemente su afectuosa madre, le hacía broma preguntándole: "Dime Hannahchen, ¿quién está ahora dentro de tu vida y quién está fuera?". Durante toda su vida, Hannah Arendt fue una mujer temperamental, que se turbaba fácilmente; exigente en sus juicios e impaciente. Podía ser, en expresión de Karl Jaspers, *widerborstig*, "recalcitrante". Con la urgencia tensa de los que tienen en su mente la historia del mundo, dejaba de lado a quienes sólo pensaban en sí mismos. Pero la lealtad hacia las personas con las que había establecido un vínculo profundo era algo consustancial a su naturaleza. La generosidad era el sello de este lazo, un sello con frecuencia secreto, pues ella creía que la mano izquierda no debe saber lo que está haciendo la derecha, así como creía también que el conocer no puede conocer lo que está haciendo el pensamiento. El lenguaje fue su medio fundamental de dar —y de recibir—, pero también daba paquetes de comida, ofrecía fiestas, subvencionaba becas de enseñanza, regalaba flores en los cumpleaños, invitaba a comidas, hacía donativos, y en resumen, siempre colmó a los receptores de toda emoción que pudieran esperar, con la excepción de una, que ella temía y despreciaba a la vez, la compasión.

Toda suerte de amigos rodearon a esta monarquía dual, y sus historias son tan importantes para la historia de Hannah Arendt como su apoyo y su conversación lo fueron para su obra. Algunos de estos amigos se conocían entre sí, otros no. A algunos se les otorgaba el estimado título de *Dichter*, "poeta"; otros, como Karl Jaspers, el *Lieber Verehrtester*, el "querido y muy venerado" —quien poco a poco se convirtió en *Lieber Freund*, "querido amigo"—, cambiaron de título con el paso de los años. En París, el amigo intelectual que más respetaban y al que lloraron mucho cuando se suicidó en 1940 fue el crítico literario Walter Benjamin. En Nueva York, durante la guerra, su principal compañero de diálogo fue Kurt Blumenfeld, quien no era un pensador de primera fila, pero sí un hombre de tan buen juicio que Hannah Arendt pudo dirigirle una de sus más altas alabanzas, *immer hast Du Recht*, ("tú siempre tienes razón"). Aunque Hannah Arendt tuvo contacto frecuente con el teólogo Paul Tillich —en una ocasión pasó directamente de una conversación con él a sentarse ante su escritorio para redactar un notable ensayo, "La culpa organizada"—, existían límites a su mutua simpatía intelectual que ambos respetaban: "Llegamos a un acuerdo, a saber, que ninguno de los

dos estaría obligado a leer las obras del otro". [5] En 1946 el novelista Hermann Broch entró en su órbita y Arendt le escribió a Blumenfeld, que se había ido a Palestina, que esto era "lo mejor que ha ocurrido desde que te marchaste". [6]

Arendt conoció a Karl Jaspers siendo ella todavía estudiante, y esta relación se restableció y se hizo más profunda epistolarmente después de la guerra, antes de que ella fuera a visitarle en el transcurso de su primer viaje de vuelta a Europa, en 1949. La autora estuvo en la casa de Karl y Gertrud Jaspers, en Basilea, y estuvo allí, según le dijo a un amigo, *wie man nach Hause kommt*, "como de regreso a casa". El filósofo Martin Heidegger había sido profesor de Arendt durante los años universitarios de ésta, y se convirtió en su amigo. Pero nunca fue atraído al círculo de la monarquía dual, y fue siempre lo que Hannah Arendt le había llamado en un poema que escribió después de su primer encuentro, en 1924, cuando ella tenía dieciocho años, un extraño en la fiesta. [7]

Heidegger, Benjamin y Broch eran "pensadores poéticos", hombres a los que Arendt apreciaba por su amor al lenguaje. Cada uno a su modo, "se habían desgajado del siglo XIX e ingresado en el XX de la misma manera en que uno se ve arrastrado a la costa de un país extraño" (como ella escribió a propósito de Benjamin). [8] Blumenfeld y Jaspers eran hombres más mayores y paternales, cuya *humanitas* y preocupación por el mundo fueron para ella un apoyo.

Después de la guerra, los Blücher ampliaron con amigos americanos los límites del "grupo de pares". Afinidades literarias y políticas, más que filosóficas, les acercaron a personas como Randall Jarrell, Alfred Kazin, Dwight Macdonald, Philip Rahv, Robert Lowell, Harold Rosenberg y Mary McCarthy. La mayor parte de estas amistades se robustecieron y languidecieron, en ciclos, con el discurrir de los años, aunque la amistad con Mary McCarthy no conoció estos altibajos, haciéndose cada vez más profunda. En 1969 Arendt le dedicó *Sobre la violencia*.

Los amigos intelectuales americanos maravillaron a los Blücher. "Sus discusiones carecen de fanatismo y sus argumentos son accesibles a un gran número de gente", le dijo Arendt a Jaspers en

---

[5] Arendt a Alex Morin, University of Chicago Press, 18 de abril de 1958, Library of Congress.

[6] Arendt a Blumenfeld, 17 de julio de 1946, Marbach.

[7] Arendt, poema sin título, fechado en 1924, Marbach: "Kommst Du aus so fernem Land/Kennst nicht unseren Wein?".

[8] Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940" en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 172.

1946. "Aquí todo intelectual está seguro, como cuestión de principio, de hallarse, en su condición de intelectual, en la oposición... no adora al Dios del Éxito". [9] En la época de la subida al poder de Adolf Hitler se había ido fraguando en Arendt un horror hacia los intelectuales elitistas y oportunistas. Eran años en que "el problema puramente personal no era lo que estaban haciendo tus enemigos, sino lo que estaban haciendo tus amigos". [10] Sus nuevos amigos americanos le dieron esperanza de libertad en "la vida del espíritu". Elogiar ante un europeo a un amigo como *sehr amerikanisch*, "muy americano", era uno de sus grandes placeres.

Pero aunque sus amigos americanos ejercían sobre ella un efecto liberador, carecían de las profundas raíces personales en la cultura europea que habían nutrido la vida y la obra de Hannah Arendt. Su estatuto de ciudadana americana le era precioso: la liberó de su condición apátrida y le proporcionó un papel en una república, la forma de gobierno que admiraba sobre todas las demás. Pero, personalmente, lo que más agradecía era estar en un país en el que podía gozar "la libertad de hacerse ciudadano sin tener que pagar el precio de la asimilación". [11] Ella se aferró a su formación europea y en particular al idioma alemán. Nunca cambió realmente su lengua materna por el inglés. "Las palabras que utilizamos en el lenguaje ordinario", explicó la autora en una de sus frases germano-inglesas, "reciben su peso específico —que guía nuestro uso y nos salva de los banales lugares comunes— de las múltiples asociaciones que surgen automáticamente de manera única del tesoro de la gran poesía con el que la lengua de que se trate... haya sido bendecida". [12]

Aparte del "grupo de pares" intelectuales, todos ellos hombres y todos ellos europeos, y aparte de sus amigos americanos, los Blücher tenían una "tribu". La componían los amigos que hizo Blücher en sus días del grupo Brandler, una fracción del Partido Comunista Alemán, los amigos de los años universitarios de Hannah, las relaciones parisienses de la pareja, y, finalmente, unos cuantos germano-hablantes que el matrimonio había conocido al principio de su estancia en América. Estos eran los exiliados con los que se podía hablar en alemán, los amigos que a una cita de Goethe respondían con otra de Heine, los que estaban familia-

---

[9] Arendt a Jaspers, 29 de enero de 1946, Marbach.

[10] De la entrevista de 1964 de Arendt con Günther Gaus, "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache", recogida en Gaus, *Zur Person* (Munich; Feder, 1964) (en adelante citado como entrevista con Gaus).

[11] Alocución inédita de Arendt con ocasión de la recepción del Sonning Prize, 1975, Library of Congress.

[12] *Ibid.*

rizados con los cuentos tradicionales alemanes. La tribu celebraba unida los cumpleaños, se apuntaba a las fiestas que se hacían en casa de los Blücher en Nochevieja, sentían una preocupación mutua por los niños y el trabajo de los otros miembros. Parte de la tribu veraneaba junta en los Catskills, otros compartían las festividades de la Pascua judía. De buena formación, pero no del mismo nivel intelectual (con la excepción de los "Hanses", Hans Jonas y Hans Morgenthau), los miembros de la tribu constituían una compañía agradable y, además, profundamente leal.

La estabilidad de la tribu era crucial. "Los viejos amigos son, después de todo, mejores que los nuevos. Estas palabras se habían convertido en una especie de muletilla entre nosotros", dijo Hannah Arendt.[13] Que esta muletilla tenía su origen en raíces profundas resulta obvio en la cuidadosa distinción que hizo ella al principio de su despedida pública de W. H. Auden. "Conocí a Auden en un momento ya tardío de su vida y de la mía, en una edad en que la fácil y confiada intimidad de las amistades que se forman en la juventud ya no puede ser alcanzada, porque no queda el tiempo de vida necesario, o así se cree al menos, para compartir con otro; así, fuimos buenos amigos, pero no amigos íntimos."[14]

Los dos amigos más antiguos y más íntimos, los dos precursores de la tribu, no vivían en Nueva York. Robert Gilbert, *Jugendfreund* de Blücher de la época de Berlín, poeta y letrista de canciones, se trasladó a Suiza después de pasar un breve período en América durante la guerra. Anne Mendelssohn Weil *Jugendfreundin* de Hannah Arendt en Königsberg, adquirió la nacionalidad francesa. El primer libro de Arendt, *Rahel Varnhagen: la vida de una judía* estaba dedicado "a Anne, desde 1921". Blücher, que no escribía, no tenía libro alguno que ofrecer a su amigo; pero después de la muerte de su marido, Hannah Arendt le rindió a "Cher Robert" un tributo escrito, al ponerle un epílogo a la edición de sus poemas completos.

Los amigos de todo tipo y también las figuras históricas con las que Hannah Arendt se sentía especialmente afín, como Rosa Luxemburgo y Rahel Varnhagen, tenían una característica en común: todos ellos fueron, cada uno a su modo, *outsiders*. En el vocabulario personal de Arendt, las personas auténticas, *wirkliche Menschen*, eran en verdad "parias". Sus amigos no eran proscritos, sino extraños, *outsiders*, a veces por elección, a veces por destino. En el sentido más amplio, eran gente no asimilada. "El inconformismo social", dijo abiertamente una vez, "es la condición *sine*

---

[13] Arendt a Blumenfeld, 1 de febrero 1959, Marbach.

[14] Hannah Arendt, "Remembering Wystan H. Auden", *New Yorker*, 20 de enero de 1975, p. 39.

qua non del logro intelectual".[15] Y de la dignidad humana, podía muy bien haber añadido. De las situaciones en donde prevalecía el conformismo social, se retiraba presurosa, con frecuencia valiéndose de otra de sus frases hechas: "Este lugar *ist nicht für meiner Mutters Tochter* (no es para la hija de mi madre)". "Tengo alergia a las relaciones públicas." "Aquí sólo hay *Rummel* (barullo)." Hannah Arendt mantuvo su independencia y esperaba que sus amigos hicieran lo mismo. Pocos la decepcionaron y algunos fueron más lejos que ella misma. Jaspers tenía lo que ella consideraba una opinión un tanto peculiar, aunque a él, que había sido psiquiatra, le parecía bastante obvia: "Tú dices que sólo los parias son realmente humanos; yo añado que también los enfermos mentales".[16]

La independencia de pensamiento y de modo de vida que siempre había apreciado tanto en sus amigos, se convirtieron para Arendt en cosas todavía más importantes a medida que se acercaba al fin de su vida. "Ahora, nuestras conversaciones son las de gente que se ha hecho más vieja: tú, un poco más vieja, yo muy viejo", le dijo Jaspers en 1966. "Han sido, como siempre, hermosas, pero quizá se desarrollaron a un nivel algo más profundo; no tan exuberantes como antaño... Había [en ellas] gozo ante la dimensión maravillosa del mundo y también temor ante el mal; la búsqueda intelectual de lo supremo; y una gran serenidad."[17] Sí, le dijo Arendt a Jaspers reflexionando sobre esta carta y sobre su sexagésimo aniversario que la había motivado: "...esto es el comienzo de la vejez y, en verdad, me siento muy feliz. Es un poco el sentimiento que tenía cuando era niña —y ya me veía adulta. Ahora eso significa presentir el abandono final...".[18] Como Jaspers, en su vejez Hannah Arendt necesitó a los grandes filósofos, compañeros en los asuntos del espíritu. Estos compañeros, que había tenido cerca desde su juventud en la ciudad natal de Immanuel Kant, se convirtieron en amigos. Y la historia de estas amistades es la más próxima a la actividad oculta de su yo pensante. Es la historia en que el "genio para la amistad" de Hannah Arendt la premió con esas amistades intemporales que embellecen la vida de las personas de genio.

Con excepción de las muy escasas observaciones personales que ofreció en las entrevistas que se le hicieron, Hannah Arendt

---

[15] De la alocución inédita y sin título de Hannah Arendt en la Rand School, 1948, Library of Congress.

[16] Jaspers a Arendt, 5 de marzo de 1960, Marbach.

[17] Jaspers a Arendt, 11 de octubre de 1966, Marbach.

[18] Arendt a Jaspers, 3 de noviembre de 1966, Marbach.

BIBLIOTECA

evitó cuidadosamente caer en la autobiografía. Tenía también ideas muy claras en cuanto a la conveniencia de la biografía —en calidad de obra histórica— para todo aquel que no fuera protagonista del mundo de la política: un hombre de Estado, un general, un revolucionario. La biografía, afirmaba Arendt es "bastante inconveniente en el caso de aquellas personas cuyo interés para nosotros radica en la historia de su vida, como ocurre con las vidas de los artistas, de los escritores y en general de aquellos hombres y mujeres cuyo genio les hizo mantener el mundo a cierta distancia y cuya importancia estriba fundamentalmente en sus obras, en las realizaciones que añadieron al mundo, no en el papel que jugaron en él." [19] Pero esas distinciones dicen tanto sobre la propia, y rígida, separación que establecía Hannah Arendt entre lo privado y lo público, entre la obra y la acción, como sobre los escritores, las obras, o el mundo. Sucede con frecuencia que es precisamente un notable distanciamiento individual respecto del mundo lo que puede revelarnos el lado oculto de la historia y la índole de los tiempos. "Es una maldición vivir en tiempos interesantes", dice un viejo proverbio chino que a Arendt le gustaba citar; y en nuestra época, demasiado interesante, las biografías de artistas y escritores con frecuencia tienen como tema central los esfuerzos del sujeto para distanciarse del mundo e incluso de abandonarlo.

"Nuestra avidez para ver relatado, mostrado y discutido en público lo que una vez fuera asunto estrictamente privado, que no concernía a nadie es probablemente menos legítima de lo que nuestra curiosidad está dispuesta a admitir" [20] escribió una vez Hannah Arendt al reseñar una biografía de Isak Dinesen. La autora siguió al pie de la letra su advertencia cuando ella misma escribió sobre la vida de personas a las que conocía bien. Arendt no se adentró en intimidades. Los retratos de su galería, *Hombres en tiempos de oscuridad,* fueron realizados gracias a una inversión casi mágica de la técnica de rastreo de sombra: trazó la luz arrojada en la oscuridad de nuestros tiempos por sus amigos, produciendo retratos purgados de "mortal vulgaridad", como si hubiera recibido el mandato: "procederás como un espíritu etéreo". Pero aunque evitó el "realismo" chismoso, también es cierto que no pretendió ofrecer a cambio idealizaciones pedagógicamente diseñadas, o "vidas" a la manera moralizante de Plutarco. Arendt escribió historias políticas ejemplares.

---

[19] Arendt, "Rosa Luxemburg: 1871-1919", *Hombres en tiempos de oscuridad,* p. 33.

[20] Arendt, "Isak Dinesen: 1885-1963", *Hombres en tiempos de oscuridad,* p. 98.

Una biografía abundante en descripciones novelísticas de lugares, gentes y períodos no sería apropiada para alguien como Hannah Arendt. Lo que debe ser mostrado son las bases históricas de sus generalizaciones, las experiencias particulares que movilizaron su pensamiento, las amistades y amores que la nutrieron, y —de ser posible— su modo de pensar o su estilo de pensamiento. El "espacio del pensamiento" es tan inaccesible como el "ego pensante", pero algo del modo de pensar puede ser aprehendido tanto o más de cartas y de conversaciones como de obras publicadas.

En Hannah Arendt confluían inclinaciones contrarias, con lo cual su pensamiento se hizo rico y turbulento. En una carta de 1947 a Kurt Blumenfeld, por ejemplo, pudo decir: "Realmente soy bastante feliz, porque uno no puede ir contra su propia vitalidad natural. El mundo, como Dios lo creó, me parece bien". Así sentía en un momento en el que se debatía con un libro sobre "las brutalidades" y el "método de fabricación de la muerte" que había introducido en este mundo el totalitarismo. Pero nada más haberse declarado *fröhlich*, "feliz" mostraba el reverso de la moneda: "Tengo una especie de melancolía que sólo puedo intentar vencer por el entendimiento, pensando estas cosas hasta el final". [21] Hannah Arendt luchó por aferrarse a una actitud que ella llamaba *amor mundi*, amor al mundo. Una "biografía filosófica", aunque se halle incómodamente cercana a ser una contradicción en los términos a causa de la intangibilidad del pensamiento, de la intemporalidad de la filosofía, es lo que la historia del *amor mundi* de Hannah Arendt reclama.

Cuando Hannah Arendt narraba historias —"anécdotas del destino", como decía Isak Dinesen— éstas le traían a la gente; no es que sus historias la acercasen a ella a la gente. Dejando de lado todas las cuestiones relacionadas con su reticencia, su deseo de ocultar su vida privada y su falta de interés por la introspección, Arendt no escribió una autobiografía por la razón de que necesitaba y amaba la compañía. Ya en la fase final de su vida le preguntó a un editor que le había sugerido que escribiera sus memorias: "Si pongo mis historias por escrito, ¿quién vendrá a oírmelas contar?" Se mantuvo alejada de la soledad con lo que ella llamaba su *Scheherazaderie*, como lo había hecho desde que era una niña.

Pero a diferencia de su amigo W. H. Auden, Hannah Arendt no pidió a los destinatarios de sus cartas que las destruyeran o que hicieran esfuerzo alguno para eliminar de los escritos que había dejado toda huella de su vida privada. Puso los materiales de su

[21] Arendt a Blumenfeld, 19 de julio de 1947, Marbach.

historia en el dominio público, en colecciones de bibliotecas, al alcance de aquellas personas de generaciones futuras que desearan acercársele. En su concesión a la publicidad póstuma, como en el respeto debido a alguien cuya vida intelectual, tan cuidadosamente reflejada en sus libros, fue legada a la posteridad, hay una tarea implícita para quienes escriben acerca de su vida: véase lo que las anécdotas del destino privado tienen que decir sobre la obra y el mundo, los asuntos públicos; véase qué luz pueden dar a nuestros sombríos tiempos. Para cumplir con esta tarea, el transcurso de la vida tendría que verse desde la perspectiva de su final. Y no en el sentido de que el curso de la vida pueda "explicar" su fin, o viceversa, sino de manera que los cambios y las continuidades puedan aparecer a la luz del momento en que el "privilegio de juzgar está en manos de otros".

El documento más antiguo que encontramos en los papeles dejados por Hannah Arendt empieza así: "Johanna Arendt nació al anochecer de un domingo, a las nueve y cuarto, el día 14 de octubre de 1906. El parto duró 22 horas y discurrió normalmente. La niña pesó 3'695 kilos en el momento de su nacimiento". [22] Con estas frases, Martha Cohn Arendt empezó a escribir la historia de su hija, y este notable documento, titulado *Unser Kind* ("Nuestra hija"), constituye la principal fuente de información escrita sobre la niñez de Hannah Arendt.

El cuaderno titulado *Unser Kind* estaba en una carpeta junto con recuerdos de los años de huida y sucesivas instalaciones: el *Deutsches Reich Reisepass* de Martha Arendt, la partida de nacimiento de Hannah, la *carte d'identité* francesa, pasaportes y visados americanos, así como los documentos de los divorcios de los primeros matrimonios de los Blücher, y su propio certificado matrimonial; y un librito en el que Martha Arendt había anotado los nombres y fechas de nacimiento y defunción de los Arendt y Cohn de su generación y de la de sus padres. Estos documentos nos han proporcionado un marco cronológico para esta biografía así como una guía de las historias familiares que se recogen en el apéndice 1.

Hannah Arendt los llevó consigo durante sus años de exilio y finalmente añadió a esta carpeta de recuerdos copias de los poemas que había escrito entre 1923 y 1926, un total de veintiuno. Hizo copias mecanografiadas de estos poemas y los añadió a los poemas escritos en Nueva York durante los años cuarenta y primeros cincuenta. Junto a los poemas guardó una transcripción de su único texto autobiográfico, "Die Schatten" ("Las sombras"), que escribiera a los 19 años, al concluir su primer año como

[22] Diario de Martha Cohn Arendt, *Unser Kind*, Library of Congress.

estudiante universitaria. Estos escritos, los más personales y privados que jamás salieron de su pluma, han sido profusamente citados aquí, en traducción. Los poemas no han sido objeto de notas individuales en el texto porque el lector hallará en el apéndice 2 las versiones originales en alemán de los mismos.

Otras carpetas contenían otro tipo de recuerdos de su pasado europeo. En una se encontraban varios ejemplares de un gran cartel que anunciaba la consecución por parte de Hannah Arendt del doctorado en filosofía y humanidades por la Universidad de Heidelberg. Otra guardaba el texto impreso de su tesis doctoral, "El concepto del amor en San Agustín", publicada por Springer Verlag en 1929. Arendt se había llevado este ejemplar consigo cuando huyó de Alemania en 1933, lo guardó durante los años pasados en Francia y lo trajo a América, estropeado y manchado: era el único signo de su brillante, aunque breve, carrera académica alemana.

Estas carpetas encontraron refugio en una hilera de vitrinas de archivo, hoy en la Biblioteca del Congreso, pulcramente etiquetadas según un sistema que mantuvo separadas las distintas facetas de una vida complicada: manuscritos, fragmentos, reseñas, radio y televisión, editoriales, Chicago, The New School, Finanzas, "Restitution Case" y, en varios cajones, Correspondencia (Personal). Hubo otros ficheros en esta hilera antes de que Hannah Arendt los depositara en archivos. Hizo dos donaciones a la Biblioteca del Congreso: una colección de manuscritos y textos de conferencias y un legajo de materiales procedentes de "La controversia Eichmann". Al Deutsches Literaturarchiv de Marbach, Alemania, le donó una colección de cartas, correspondencia cruzada entre ella y Kurt Blumenfeld, Karl Jaspers, Martin Heidegger y otros; esta donación fue completada con otra de su propio legado. Los papeles y las transcripciones de las conferencias de Heinrich Blücher fueron donados al Bard College, donde Heinrich había ejercido la docencia durante casi veinte años. Estas colecciones de documentos constituyen la base para la historia de los años de Arendt en Norteamérica así como para estudiar su trayectoria como teórica de la política, sus amistades americanas y su relación con los emigrados miembros de la "tribu". Los he consultado todos, excepto la correspondencia con Heidegger, que no es accesible a los estudiosos.

Hannah Arendt tenía su armario de archivo en su dormitorio, un lugar austero, desprovisto de decoración. En el último apartamento de los Blücher, en Riverside Drive, lo importante eran los espacios de trabajo y de conversación; todo lo que no tuviera que ver con estos espacios estaba dispuesto como para ser ignorado. El comedor y la biblioteca estaban en la misma habitación; duran-

te las comidas, todos los viejos amigos —Platón, Aristóteles, Kant, Goethe, Rilke— les contemplaban desde las estanterías, que cubrían las cuatro paredes. En la actualidad la mayor parte de estos libros se hallan instalados en un cuartito especial de la Biblioteca Bard College, justo al pie de una colina de la arboleda en que yacen sepultadas las cenizas de los Blücher.

El cuarto de estar y el estudio de Hannah Arendt eran también todo uno. Cerca de las grandes ventanas que daban al Hudson y a Riverside Park, se hallaba una mesa de trabajo y una mesita para la máquina de escribir. No muy separada estaba la estantería en la que había colocado sus propias obras: *Rahel Varnhagen: la vida de una judía*, *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Crisis de la cultura*, *Sobre la revolución*, *Eichmann en Jerusalén*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Sobre la violencia*, *Crisis de la República*. La mayor parte de ellas se hallaban no solamente en ediciones americanas, sino también británicas, alemanas, francesas; y algunas holandesas, suecas, españolas, portuguesas, japonesas. Estos libros y una caja de cartón llena de amarillentas separatas y de artículos de prensa, proporcionaron las bases para la bibliografía que aquí se incluye como apéndice 3.

En el centro de este espacioso cuarto de estar había divanes y butacas, una mesita-bar, desplazada desde un rincón, y una mesa para el café, con cigarrillos, cerillas, ceniceros, y varios platos con frutos secos, pastillas de menta, tarros de galletas. Era el lugar de la tertulia. Pero cuando llegaban visitantes, las ventanas les imantaban a través del cuarto, hacia el sitio en que se hallaba la mesa de trabajo de Hannah Arendt. En esa mesa, su trabajo parecía proseguir sin cesar, incluso cuando ella estaba sentada con sus visitantes en el centro del cuarto, conversando. En cuanto a la audiencia permanente, los eternos testigos presenciales de su trabajo, tenían su lugar en la mesa: fotografías de Martha Cohn Arendt, de Heinrich Blücher y de Martin Heidegger. Ellos vigilaban, y el trabajo estaba allí frente a ellos cuando Hannah murió repentinamente de un ataque cardiaco en su cuarto de estar, en compañía de amigos. La primera página de "Judging", la tercera y última parte de su obra postrera, *The Life of the Mind*, estaba colocada en la máquina de escribir, en blanco, aparte del título y de dos epígrafes.

Mary McCarthy, la amiga de Hannah Arendt que se hizo cargo de su legado literario, preparó la edición de los dos volúmenes existentes de *The Life of the Mind* [La vida del espíritu], aparecidos en 1978. Los manuscritos preliminares y la miscelánea de notas para "Judging" se encuentran actualmente en la Biblioteca del Congreso. En el Deutsches Literaturarchiv existe una colección de pequeños "cuadernos de pensamientos", llenos de las medita-

ciones de Arendt y de citas en griego, latín, inglés, francés y alemán; son las notas que tomaba mientras trabajaba en sus libros de la época americana.

Cuando murió en 1975, a los 69 años, Hannah Arendt era viuda sin hijos. Muchos de sus amigos americanos y la mayor parte de los miembros de la "tribu" se mezclaron con la multitud de asistentes al funeral, pero el "grupo de pares" intelectuales estaba ausente —sólo Martin Heidegger vivía aún— y los familiares eran muy pocos. Su primo Ernst Fürst viajó desde Israel con su esposa, una hija de éstos se desplazó desde Alemania, y la *hermanastra* de Arendt, Eva Beerwald, hizo el viaje desde Inglaterra. La que una vez fuera numerosa familia de los Arendt y Cohn —Hannah tuvo nueve tías y tíos y doce primos— había quedado reducida a cinco primos y a una tía por matrimonio, que vivían en varios continentes, en Inglaterra, Alemania, Israel y la India.

Muchos de los que vivieron lo suficiente para llorar a Hannah Arendt han contribuido con sus recuerdos a esta biografía, por medio de cartas y entrevistas. Sólo unos pocos pudieron contarme historias de primera mano de los años anteriores a la muerte del padre de Hannah Arendt, acaecida en 1913; la mayor parte de los informes de primera mano acerca de la niñez y juventud de Arendt datan de principios de la década de 1920 en adelante, incluyendo los que la misma autora proporciona. En cambio, abundan historias de su edad adulta, frecuentemente —así son los recuerdos— en tantas versiones como narradores hay. Cuando había versiones no sustancialmente distintas de una historia, las he aprovechado para componer una única historia, desdeñando los flecos poco precisos. En estos casos, he utilizado los criterios que son habituales en los historiadores —y los detectives—, a saber: consistencia interna y plausibilidad; conformidad con las fuentes escritas, con otras historias y con los documentos; credibilidad del narrador en función de su propia posición y conocimiento. En aquellos pocos casos en que existen versiones irreconciliables de una misma historia, las he citado todas; y el mismo principio de inclusión ha sido aplicado a las respuestas contrapuestas o complementarias dadas a las preguntas de mis cuestionarios. (El material que aparece entrecomillado en el texto, pero sin nota alguna, procede de entrevistas.)

No ha sido mi intención, al dar forma y seleccionar estas historias, ser definitiva o definitivamente crítica. De los muchos papeles de Hannah Arendt y de lo que me han contado mis informantes, sólo he tomado lo que requería mi proyecto, que era la elaboración de una biografía filosófica. Por otra parte, no he intentado añadir a estos ingredientes una dimensión de crítica predictiva. En una ceremonia conmemorativa de su amiga, Hans Jonas dijo acertadamente: "Ninguno de sus coetáneos debe tener la

pretensión de llamarla gran pensadora, como tampoco debe profetizar cómo resistirá su pensamiento la crítica del tiempo". [23] Menciono los trabajos críticos que se han hecho a propósito de la obra de Hannah Arendt, pero mi objetivo fundamental, al referirme a sus libros, ha sido la atención al contexto de los mismos. He intentado mostrar cómo la autora accedió a sus preocupaciones, a sus temas, cómo y por qué elaboró —y reelaboró— sus libros, y también cómo se produjo en su mente la transición de un libro al siguiente. En razón de que Arendt escribió sus obras más importantes durante sus años en América, y a causa de que su influencia se ha dejado sentir especialmente en este país, mi presentación de su obra y sus críticos está enfocada desde América, aunque no hay capítulo en el libro que no cruce el Atlántico al menos una vez.

Las historias orales, las cartas, los documentos, los recuerdos y también las obras de Hannah Arendt, fueron recogidos por mí en varios idiomas y tuvieron que ser traducidos. En el proceso —inevitablemente— se perdió mucho. Una observación que me hizo la autora cuando yo era su estudiante de doctorado en la New School, me consoló de esta conversión al idioma de Norteamérica de la lengua de su patria filosófica y poética, el alemán, de la lengua de su primer exilio, el francés, de la de su segunda ciudadanía, el inglés-con-acento-alemán, y de los idiomas de sus ancestros políticos, el griego y el latín. Yo había traducido una frase críptica de Aristóteles; Hannah Arendt consultó su ejemplar de una traducción latina estándar y la comparó con el producto de mi esfuerzo, mostrando su desaprobación. Luego consultó una traducción alemana y dio muestras de escepticismo acerca de la versión en latín. Finalmente se arrellanó en su asiento, emitió su veredicto acerca de mi traducción y formuló un comentario ilustrativo de su estilo de pensamiento: "*Ja,* bien, querida, no es exactamente correcta, *pero también es verdad que Aristóteles la hubiese considerado* quizá mas interesante que falsa."

[23] Hans Jonas, **"Acting, Knowing, Thinking"**, ***Social Research***, **primavera, 1977, p. 26.**

AGRADECIMIENTOS

HANNAH Arendt fue afortunada en el terreno de la amistad, como se señala en esta biografía. También yo he sido afortunada al tratar con sus amistades. Mary McCarthy, albacea literaria de Arendt, me concedió con generosidad entrevistas, así como la posibilidad de consultar las cartas de Hannah Arendt dirigidas a ella y permiso para citar de la obra publicada y de los materiales inéditos del legado Arendt. Lotte Köhler, quien emprendió con gran entrega la tarea inmensa de clasificar y organizar los papeles y bienes de Arendt, se mostró siempre generosa como informante. Asimismo, leyó mi manuscrito y me dio un inestimable apoyo moral.

Los familiares de Hannah Arendt —Käthe y Ernst Fürst de Tel Aviv, Else y Manfred Braude de Cambridge (Inglaterra), y Eva Beerwald de Londres— me proporcionaron datos y recuerdos, fotografías y su cálida hospitalidad. Niouta Ghosh, de Calcuta, prima de Arendt, respondió por carta a mis preguntas. El primer marido de Hannah Arendt, Günther Anders, me recibió en Viena y posteriormente me brindó a menudo su apoyo por correspondencia.

Los miembros de la "tribu" Arendt-Blücher, la mayoría de los cuales residen hoy en Nueva York o sus cercanías, me guiaron, me hicieron correcciones, me ayudaron en las traducciones del alemán: en una palabra, me iniciaron. He mantenido entrevistas individuales con la mayor parte de ellos y me he sumado a las celebraciones que organizan cada año en conmemoración del aniversario de la muerte de Hannah Arendt. He contraído una deuda de gratitud hacia ellos no sólo por su ayuda en la elaboración de este libro, sino también por el reflejo de su fidelidad a Hannah Arendt que ha recaído en mí. No puedo dejar de mencionar a Jeanette y Salo Baron, Charlotte Beradt, Alcopley, Rose Feitelson, Minka y Peter (m., 1981) Huber, Eleonore y Hans Jonas, Charlotte y Chanan Klenbort y sus hijos Daniel e Irene, Else y

Paul Oskar Kristeller, Alice y Joseph Maier, Hans Morgenthau (m., 1980) y su hija Susanna, Priscilla y Robert (m., 1978) Pick, Richard Plant, Ingrid Scheib, Joan Stambaugh, y Helen Wolff. Fue Anne Mendelssohn Weil quien me incitó en primer lugar a escribir esta biografía de la que fue su amiga durante cincuenta años, apoyándome en todo momento. Lamento que Robert Gilbert, el mejor amigo de Blücher, muriese antes de que me fuese posible mantener una entrevista con él. Su primera esposa, Elke Gilbert, de Zurich, y su hija Marianne Finnegan han sido sobremanera cordiales y me han prestado ayuda. Muchos de los conocidos de Arendt, a menudo amigos de estos amigos, me concedieron entrevistas: George Agree, Richard Bernstein, Leon Botstein, Irma Brandeis, Roger Errera (París), Carl Frankenstein (Jerusalén), Nahum Goldmann (París), Nina Gourfinkel (París), Käthe Hirsch (París), Yela y Henry Löwenfeld, Eva Michaelis-Stern (Jerusalén), Henry Paechter (m., 1980), Ilse Schlechter, Elizabeth Stambler, Hannah Strauss, Ernst Vollrath (Colonia). Muchos de los amigos americanos de Hannah Arendt han fallecido ya: Rosalie Colie, J. Glenn Gray, Randall Jarrell, Robert Lowell, Philip Rahv, Harold Rosenberg. Pero muchos de los que la han sobrevivido me han prestado una gran ayuda. Me siento obligada a mencionar mi especial gratitud hacia Dwight MacDonald y William Shawn.

Tuve la posibilidad de leer la correspondencia Arendt-Jaspers y Arendt-Blumenfeld en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar (Alemania), donde Ludwig Greve y sus colegas me facilitaron unas condiciones ideales de trabajo así como, en el caso de Herr Greve, una espléndida compañía. Hans Saner, de Basilea, me dio permiso para citar documentos de Jaspers a su cargo, cosa que le agradezco así como la cuidada edición de las obras de Jaspers que ha realizado. Como dejo constancia en el Prefacio, no tuve acceso a la correspondencia Arendt-Heidegger.

He consultado los archivos de Arendt, depositados en la Biblioteca del Congreso, en Washington D. C., pero la mayor parte de las notas que tomé de tales documentos datan de los años 1976-1977 cuando Lotte Köhler, Jerome Kohn y Lawrence May los estaban organizando con vista a este depósito. Por eso las referencias a los archivos Arendt que se dan en el texto indican el autor, destinatario o título, y fecha, y no la numeración de los legajos de la Biblioteca del Congreso. Debo agradecer al personal de la sala de manuscritos de esta Biblioteca sus servicios. Y también me complace manifestar mi gratitud hacia el personal de otras bibliotecas en las que he trabajado: la Biblioteca Olin de la Wesleyan University; la Biblioteca del Bard College; la Sala Judaica de la Biblioteca Pública de Nueva York; el Instituto Leo Baeck

de Nueva York; el British Museum; el Centre de Documentation Juive de París; la Alliance Israélite Universelle de París; el Archivo Central Sionista de Jerusalén; y Yad Vashem también de Jerusalén. Paivi y Heinz Kemmer efectuaron en diversas bibliotecas alemanas pesquisas bibliográficas a fin de localizar las primeras colaboraciones periodísticas de Arendt.

El apoyo de algunos estudiosos de Hannah Arendt ha tenido para mí una significación especial, como en el caso de Michael Denneny, Melvyn Hill y su esposa Anne, Jerome Kohn y Lawrence May. Mi amigo Jerome Kohn me dio su inestimable ayuda leyendo cuidadosamente el manuscrito de este libro; las partes dedicadas a las obras de Arendt deben mucho a sus observaciones críticas.

Tanto mis colegas como mis estudiantes del departamento de Letras de la Wesleyan University, así como las secretarias del departamento y Mary Jane Arico, que mecanografió el manuscrito, fueron pacientes y me brindaron su confianza. Este libro fue escrito sin ningún apoyo financiero ni beca de institución alguna. Sin embargo, la Wesleyan University me ayudó en la preparación del manuscrito.

Maureen MacGrogan, de la Yale University Press, aportó a la preparación de la edición del manuscrito una rara combinación de penetración filosófica y dotes literarias. Fui su agradecida alumna en el examen página a página a que lo sometió. Los atentos cuidados de Anne Mackinnon en las fases finales de la preparación del texto para la imprenta fueron de enorme importancia para dar al manuscrito su forma final.

Confío en que aquellos a quienes dedico este libro se deleitarán con él, en prenda de las atenciones que ellos han tenido conmigo: Hope, Robert, las dos Loise, Ernie, Elisabeth la mayor y el resto de mi querida familia.

Chester, Connecticut
Julio, 1981

NOTA

Las bibliotecas donde se hallan los documentos se abrevian del modo siguiente:

Library of Congress	Arendt Papers, Library of Congress, Washington, D. C.
Marbach	Arendt Papers, Deutsches Literaturarchiv, Marbach, República Federal de Alemania.
Bard College	Bard College, Annandale-on-Hudson, Nueva York.

Los materiales que aparecen entrecomillados en el texto, pero no citados en las notas, son de entrevistas de la autora. Si existe una fuente documental que complementa o añade material a la entrevista, ha sido citada. A causa de que el material reunido de entrevistas está presentado en el texto en forma revisada, de manera que las diferencias idiomáticas de los entrevistados y diferencias menores en los recuerdos no aparecen, el material no ha sido atribuido a ningún individuo particular. El método de tratar el material de las entrevistas se describe en el prefacio y los nombres de los entrevistados aparecen en el apartado de agradecimientos.

En la Bibliografía se hallará más información acerca de los libros y artículos de Hannah Arendt citados en las notas.

NOTA

Las obliteras donde se hallan los documentos se abrevian del modo siguiente:

Library of Congress Archivo Papers. Library of Congress, Washington, D. C.

Marburg Archivo Papers. Deutsches Literaturarchiv, Marbach, Republica Federal de Alemania.

Bard College Bard College, Annandale-on-Hudson, Nueva York

Los ma[illegible] que aparecen entrecomillados en el texto, pero
[illegible]ón [illegible]erviews de la autora
[illegible]que [illegible]ferencia o cláusula m[illegible]
[illegible] A [illegible] de que el material [illegible]
[illegible]do [illegible]erto en forma re[illegible]
[illegible]ferencias de los entrevi[illegible]
[illegible] [illegible]dos m[illegible]ven el [illegible]
[illegible]do [illegible]dor p[illegible]r. El p[illegible]
[illegible]ar. [illegible]r. [illegible]dos. [illegible]n el pa[illegible]
[illegible]do [illegible]o [illegible]ven en [illegible]rnado [illegible]

En la bibliografía se indica más información acerca de los libros y artículos de Darwish citados en [illegible] notas.

PRIMERA PARTE

1906-1933

DURANTE los años que vivió en Estados Unidos, Hannah Arendt se refirió en contadas ocasiones a su niñez. Mucho antes de que el último de sus parientes hubiera abandonado la casa familiar en Königsberg (Prusia Oriental), y de que la ciudad fuera destruida por los bombardeos y reconstruida con el nombre de Kaliningrado, URSS, Arendt había trazado varias veces una frontera en su vida, había dividido ésta repetidamente entre un "entonces" y un "ahora". Con cada nueva división, el primer "entonces", la niñez, quedaba convertida en una cuestión más secreta, más privada. Cuando Arendt tenía dieciocho años y era estudiante de teología en la Universidad de Marburgo, trazaba las divisiones temporales utilizando el poético lenguaje de su profesor, Martin Heidegger: "ya no" y "aún no". Terminados sus estudios académicos y su tesis doctoral, delimitó un Entonces de Razón, divorciada de los asuntos públicos y un Ahora en que la Razón exigía una *praxis*. El año de 1933 dio a esta división un contenido político: Hannah Arendt había sido una judía alemana y ahora se convertía en una apátrida, en una refugiada judía.

Cuando el Entonces de su niñez se alzó tras la gran línea divisoria de la segunda guerra mundial, Hannah Arendt se refirió a él como una cuestión de *Mutterspache*, de "lengua materna". La lengua significaba la continuidad. A un entrevistador le dijo en 1964: "Después de todo, no fue el idioma alemán el que se volvió loco".[1] Que el alemán fuera el *Heimat* (el "hogar") de Hannah Arendt hasta el fin de su vida era, por decirlo así, un hecho político. Pero recordar los poemas alemanes que siendo muchacha había aprendido de memoria, era también un modo de no recordar, o de recordar sólo indirectamente, cómo se había escindido su niñez con la muerte de su padre, víctima de la sífilis. Este episodio transcurrió sin un clímax, pues el deceso de Paul Arendt se produjo después de cinco años agónicos, entre el segundo y el

[1] Entrevista con Gaus.

séptimo de la vida de su hija. Pero la muerte del padre puso también fin lentamente a una niñez bella y feliz.

Arendt habló con muy pocos de la muerte de su padre. Y muy pocos —entre los que no se contaba siquiera su primer marido— sabían que ella escribía poesía. Sus poemas constituían la zona más íntima de su vida. Hannah Arendt rechazaba lo que ella denominaba introspección: para el análisis psicológico tuvo palabras muy ásperas. Fue en la poesía y por medio de la poesía como llegó al conocimiento de sí misma. En sus poemas de adolescencia, se había cuestionado si saldría triunfante de su temprana pérdida, su sentimiento de ser *unheimlich*, rara o extraña:

Contemplo mi mano,
extrañamente cercana y mía
y, empero, distinta.
¿Es más de lo que yo soy,
posee acaso un sentido más alto?[2]

Pero el talento de Hannah Arendt no era un talento poético. La poesía no le devolvió lo que la muerte de su padre le había arrebatado: un sentimiento de confianza. Este sentimiento no lo pudo recuperar tampoco con la ayuda de Martin Heidegger, quien sin embargo le dio el principio de una brillante formación y un amor en la tradición de la poesía romántica alemana. El talento filosófico de Arendt es ciertamente obvio en la tesis doctoral que redactó en Heidelberg con Karl Jaspers. Sin embargo, lo más llamativo de su trabajo es su anhelo, su visión de ese sentimiento comunitario que San Agustín llamara "amor al prójimo". Tal amor lo experimentó Hannah Arendt por primera vez en París, entre su "tribu" de emigrados y con su segundo esposo, Heinrich Blücher.

Pero los cimientos de este sentimiento datan de los comienzos de su edad adulta, en Alemania, cuando, poco a poco, tuvo lugar en su ánimo la transición de la filosofía a la política, en compañía de Kurt Blumenfeld y con el apoyo de Karl Jaspers. Lo que ella buscaba parece transparente en una de las escasas declaraciones públicas que efectuó en relación con su evolución emocional e intelectual. Le estaba hablando a su entrevistador sobre Jaspers: "Mire, cuando Jaspers habla, todo se hace claro. Es abierto y confiado, se expresa con una intensidad como no he visto en ningún otro... Y, si puedo decirlo —crecí huérfana de padre—, me dejé guiar por [su razón]. Bien sabe Dios que no pretendo hacerle

[2] Los poemas de Arendt se hallan en la Deutsches Literaturarchiv, Marbach. Todas las traducciones son nuestras. Agradezco encarecidamente la colaboración del Dr. Herbert Arnold. Sucesivas citas de los poemas no serán anotadas individualmente. El texto alemán de los poemas se halla en el apéndice 1.

parecer responsable de mí, pero si alguien ha sido capaz de convertirme en un ser razonable, ése ha sido él". [3]

Tanto para Hannah Arendt como para Karl Jaspers sus discusiones mejores, más profundas y confiadas fueron las de después de la guerra, cuando ella regresaba de visita a Europa. Ambos habían alcanzado entonces una concepción nueva y compartida de la filosofía. "La filosofía debe convertirse en concreta y práctica, sin perder por ello de vista, ni un solo momento, su origen", escribió Jaspers en una carta de 1946.[4] Pero esta concepción se inició en el ánimo de los dos en 1933, cuando Hitler se alzó con el poder en Alemania y ambos se dieron cuenta de que también el "amor al prójimo" debía convertirse en concreto y práctico.

[3] Entrevista con Gaus.

[4] Jaspers a Arendt, 18 de septiembre de 1946, Marbach.

CAPÍTULO 1

UNSER KIND (1906-1924)

> Una ciudad grande como Königsberg, a orillas del Pregel, centro de un distrito, con dependencias gubernamentales y una universidad, bien ubicada para el comercio ultramarino y para el tráfico con países próximos y remotos, de diferentes idiomas y costumbres; tal ciudad es el lugar adecuado para llegar a saber más del hombre y del mundo, incluso sin viajar a otras partes.
>
> KANT, *Antropología desde un punto de vista pragmático*

GENTES DE KÖNIGSBERG

Los abuelos paternos y maternos de Hannah Arendt, los Arendt y los Cohn, procedían de familias asentadas en Königsberg, ciudad que eligieron para instalarse y perpetuar su linaje. Königsberg era la capital de Prusia Oriental, ciudad fundada en el siglo XIII por la Orden Teutónica, organización religioso-militar cuyo origen se remonta al tiempo de las Cruzadas. Durante un tiempo, Königsberg fue la residencia del Gran Maestre de la Orden. Más tarde, en el siglo XVI, se convirtió en la residencia de los duques de Prusia, cuyo castillo, asomado a un lago, dominaba el centro de la ciudad. La animada, pero a la vez pacífica capital de provincia estuvo amenazada de destrucción durante la primera guerra mundial, pero el ejército ruso fue rechazado sin daño físico para la

ciudad. Menos suerte tuvo durante la segunda guerra mundial, en que primero su núcleo de población judía, y luego la población alemana, desaparecieron.

Cerca de cinco mil judíos vivían en Königsberg a principios del siglo XX, rusos en su mayoría. El trayecto ferroviario Odessa-Königsberg era la ruta más corta desde el sur de Rusia hasta el Mar Báltico y por eso mismo fue utilizada por cientos de miles de judíos rusos que huían de los pogromos y de la legislación antijudía. La gran mayoría de estos huidos prosiguieron viaje con destino a Inglaterra y América, pero un buen número se establecieron en Königsberg y en otras ciudades del Este de Alemania que contaban con núcleos judíos de importancia.

Jacob Cohn, el abuelo materno de Hannah Arendt, nació en 1838 en tierra que actualmente es Lituania, y emigró a Königsberg en 1852, a punto de iniciarse la transición del reinado del zar Nicolás al de su hijo Alejandro II. En 1851, a pesar de las protestas de los judíos de Europa occidental, Nicolás había decretado la clasificación de los judíos en dos grupos: los ricos o diestros, "útiles", y los "no útiles". Los no útiles estaban sujetos a reclutamiento y durante la guerra de Crimea muchos de ellos huyeron del país. El padre de Jacob Cohn, que era comerciante, huyó y estableció un pequeño negocio de importación de té en Königsberg, que se había convertido en el centro mayor de importación de este producto en toda Europa, distribuyendo té de origen ruso en el mercado mundial, dominado por los británicos. Jacob se hizo cargo del negocio familiar, que bajo su dirección se convirtió en J. N. Cohn y Compañía, la mayor firma de Königsberg.

Jacob Cohn tuvo tres hijos de su primera esposa y después cuatro más de la segunda, también una emigrante rusa, Fanny Spiero. Cuando murió Jacob Cohn, en 1906, su mujer, sus siete hijos y los hijos de éstos, heredaron el negocio familiar y una gran cantidad de dinero. Hasta los años de la inflación posterior a la primera guerra mundial, los doce primos, nietos de Jacob Cohn, vivieron confortablemente. Hannah Arendt siempre recordaría con placer cómo, en sus correrías infantiles por los almacenes de los Cohn, podía percibir en el ambiente la Rusia de los antepasados de su madre; y cómo era obsequiada con un delicioso producto añadido al catálogo exportador de la empresa: el mazapán.

En el siglo XVIII, el Königsberg al que emigraron los Cohn y muchas otras familias rusas, había sido un centro de la Ilustración judía-alemana de importancia tal que sólo cedía ante Berlín. Muchos judíos se educaron en la Albertina, como era llamada la universidad de Königsberg, matriculándose sobre todo en la Facultad de Medicina, pero buscando también con frecuencia al más ilustre de los profesores de esa universidad, Immanuel Kant. Sin

embargo, la fuerza intelectual más importante de los judíos cultos de Königsberg la constituían los seguidores de Moses Mendelssohn. Miembros de este grupo, financiados por el propio Mendelssohn, fundaron una revista en Königsberg, *Ha-Me' -assef* ("El recolector"), destinada a presentar en traducción hebrea literatura no judía. Este grupo formaba parte del movimiento denominado *Haskalah* ("Ilustración"), que tuvo su origen en las comunidades judías orientales y se extendería hacia el oeste con la marea migratoria. Los reformadores occidentales como Mendelssohn promovieron el movimiento procedente del Este, pero poniendo menos énfasis en el idioma hebreo. Mendelssohn estaba más interesado en introducir a los judíos en la cultura alemana en alemán. Para los judíos germanos no tradicionalistas, Mendelssohn se convirtió en el mejor exponente de la emancipación social y cultural —aunque no política—, y eso es lo que fue para el abuelo paterno de Hannah Arendt, Max Arendt, la familia materna del cual se había establecido en Königsberg, procedente de Rusia, durante la época de Mendelssohn.

Mendelssohn murió en 1786, antes de que el rey de Prusia se reuniera con sus consejeros para debatir la cuestión de si debería otorgárseles la ciudadanía a los judíos prusianos. La decisión, negativa, desalentó a los judíos que deseaban ser ciudadanos, si bien es cierto que, entre ellos, los que gozaban de una posición social privilegiada (urbanos, educados y germanizados) sólo se vieron afectados en parte. Muchos de los habitantes de Königsberg de la generación posterior a Mendelssohn, incluido el eminente publicista David Friedländer, se convirtieron al cristianismo. En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt hizo notar que personas como Friedländer albergaron un desprecio hacia el judaísmo que no hubiera sido posible en un hombre de las convicciones y la integridad de Mendelssohn. Éste último, decía Arendt, "sabía que la extraordinaria estima [de un hombre] a su propia persona corría paralela a un extraordinario desprecio hacia su pueblo. Como [Mendelssohn], contrariamente a judíos de generaciones posteriores, no compartía este desprecio, no se consideró a sí mismo algo excepcional".[1] Su conciudadano, Friedländer, era para Hannah Arendt el modelo de judío que ella nunca quiso ser, "un judío de excepción".

La entrada de Napoleón en Berlín marcó el principio del fin de la más ilustre institución social de la generación de Friedlän-

[1] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* [(Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 58, n. 12]. Todas las referencias están hechas a la reimpresión de 1973 de la nueva edición de 1966, a menos que se indique de otra manera; en adelante citada como *Orígenes*).

der, el *salón*. Judías como Rahel Varnhagen, la protagonista de la biografía escrita por Arendt (*Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*), mantuvieron salones en sus casas.

La conquista napoleónica permitió gozar a los judíos prusianos de muchos de los derechos cívicos recientemente concedidos a los judíos franceses y a los de los estados alemanes occidentales de la napoleónica Confederación del Rin. Pero al extenderse estos derechos, los judíos ricos y cultos vieron difuminarse la distancia social que les separaba de sus menos afortunados hermanos. Entonces, tuvieron que luchar para demostrarse y demostrar que ellos eran "excepciones".

Los judíos prusianos habían esperado que el Congreso de Viena, de 1815, les otorgaría finalmente plenos derechos políticos. Por el contrario, se vieron reducidos a un status muy parecido al que habían tenido antes de las victorias napoleónicas. Muchos judíos de la clase alta, educada y rica, siguieron entonces el ejemplo de la generación de Friedländer y se convirtieron al cristianismo, aceptando las nociones conservadoras prevalentes del Estado "cristiano-germano" o "germano-teutón". Como consecuencia de esta ola de conversiones, las tensiones entre los judíos no tradicionalistas y los ortodoxos se recrudecieron y alcanzaron un grado mayor al observado desde los tiempos de la reforma cultural de Mendelssohn. Muchos de los judíos que no se convirtieron al cristianismo se adhirieron al naciente Judaísmo Reformado de hombres como Abraham Geiger; o al Judaísmo Histórico —conocido en América como Judaísmo Conservador— de Zacharias Frankel.

Las profundas divisiones entre judíos ortodoxos y no ortodoxos continuaron durante el período de la emancipación política judía y durante el período de las emigraciones del Este. Perduraban firmemente todavía en los años de niñez de Hannah Arendt. Sus abuelos maternos y paternos eran judíos del ala reformista, admiradores del rabino Hermann Vogelstein, de Königsberg, uno de los líderes más influyentes del judaísmo liberal alemán. Junto con otros miembros de su familia, Vogelstein, autor de varios libros de historia judía —entre ellos una historia clásica de los judíos en Roma— constituía un ejemplo a la vez político y cultural. Vogelstein era un judío *alemán*, y prestaba su apoyo al Partido Socialdemócrata. Su hijo y su hija, fueron líderes del Movimiento Juvenil Judío, los *Kameraden,* agrupación a la que pertenecían muchos de los jóvenes escolares condiscípulos y amigos de Hannah Arendt. La hermana de Vogelstein, Julie Vogelstein-Braun, editó las obras de su hijastro, Otto Braun, joven escritor muerto en la primera guerra mundial que era hijo de Lily Braun, famosa socialista, publi-

cista de cuestiones femeninas. El rabino Vogelstein y su hermana emigraron a Nueva York antes de la segunda guerra mundial y establecieron allí una fundación filantrópica que suministraba ayuda financiera a los emigrantes. Hannah Arendt se reencontró con ambos en Nueva York, pero ya entonces ella había pasado años de su vida trabajando por la causa que habían esperado que nunca sería fomentada por los acontecimientos: el sionismo.

Durante los años escolares de Hannah Arendt, hubo algunos sionistas en Königsberg, especialmente en la comunidad universitaria. En 1904 se fundó una Asociación de estudiantes judíos (*Verein jüdischer Studenten*), que llegó a tener muchos miembros. La generación anterior a ésta, incluido Max Arendt, que era uno de los líderes de la comunidad judaica de Königsberg y miembro de la *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (Asociación central de ciudadanos alemanes de fe judía), no miraba con buenos ojos a los sionistas. Kurt Blumenfeld, quien más tarde sería presidente de la Organización Sionista Alemana —y amigo y mentor de Hannah Arendt— conoció a Max Arendt siendo estudiante sionista y tuvo enfrentamientos acalorados con él por la "cuestión judía". Max Arendt rechazaba frontalmente todo argumento que arrojara la menor duda sobre su condición de alemán. Estos dos hombres mantuvieron sus diferencias, aunque se hicieron amigos a pesar de las mismas. Blumenfeld visitaba a menudo la casa de los Arendt. Era un hombre jovial y exuberante que gozaba —como recuerda en sus memorias— jugando a gatas con la pequeña nietecita de Max Arendt, Hannah.[2]

El padre de Hannah Arendt, Paul, era el único hijo de Max Arendt con su primera esposa, Johanna. Ni Paul ni su hermana Henriette, que se fue a vivir a Berlín, se casó con un francés y se hizo asistenta social, tenían buenas relaciones con la segunda esposa de su padre, Klara, hermana de su madre. Klara Arendt era una mujer desagradable, famosa en la familia por su terquedad y por su incapacidad para atenerse a la norma de que la caridad bien entendida empieza en el hogar propio. Cuando su nieta Hannah —a la que se le puso el nombre de la madre de Paul, Johanna— lanzó más tarde duras acusaciones contra los plutócratas y los filántropos judíos, allí había el eco de la impaciencia de la familia con Klara Arendt. En cambio, Martha Arendt era hija de una mujer sencilla y callada, Fanny Spiero Cohn, que hablaba alemán con un fuerte acento ruso y a la que le gustaba vestir ropas campesinas rusas. Las Cohn eran mujeres generosas y sentimen-

---

[2] Kurt Blumenfeld, *Erlebte Judenfrage* (Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt, 1962), p. 45 (en adelante citado como *Erlebte Judenfrage*).

tales. Cuando la madre y la hija enviudaron, se reconfortaban mutuamente e iban juntas a tomar las aguas a Karlsbad. Su simpatía y mutua comprensión eran características destacadas en la rama de la extensa familia Cohn de Hannah Arendt, en la que había muchas más mujeres que hombres y donde tantas de ellas tuvieron que sufrir la muerte de sus esposos o hijos.

Paul y Martha Arendt eran personas más cultas, habían viajado más y políticamente más inclinadas a la izquierda que sus padres. Ambos se habían hecho socialistas durante su juventud, en una época en que el partido socialista aún era ilegal en Alemania. Este compromiso les distinguía de la mayor parte de sus coetáneos, que pertenecían al Partido Demócrata alemán. Paul, que era ingeniero por la Universidad de Königsberg, Albertina, fue también aficionado a las humanidades. Su biblioteca estaba provista de los clásicos griegos y latinos, que luego su hija leería con entusiasmo. Martha, como la mayor parte de las mujeres de su clase y generación, había recibido la educación en casa, y luego había sido enviada al extranjero: estuvo en París tres años, estudiando música y francés. Ni el padre ni la madre de Hannah Arendt eran religiosos, pero enviaron a su hija a la sinagoga, con sus abuelos paternos y mantuvieron buenas relaciones con el rabino Vogelstein y su familia, pues se entendían en el terreno político, dada su condición de socialdemócratas.

La temprana relación de Hannah con el rabino Vogelstein fue más personal: ella estaba loca por él. Martha Arendt se divertía contándole a sus amigos que Hannah había anunciado su intención de casarse con el rabino cuando ella fuera mayor. La madre le había replicado que si hiciese tal cosa tendría que resignarse a no comer cerdo, a lo que la niña, siempre espabilada y dispuesta a salirse con la suya, contestó: "Bien, entonces me casaré con un rabino con cerdo". Cuando Hannah estudiaba en la escuela primaria, el rabino Vogelstein comparecía varias veces por semana en el hogar de los Arendt para darle educación religiosa a la pequeña. Esta instrucción, que se inició cuando Hannah tenía siete años, constituyó la única formación que en lo religioso recibiera nunca, si bien años más tarde, en París, estudió hebreo de manera informal. La catequesis cristiana había sido obligatoria para todos los párvulos; Hannah Arendt recibió la influencia de este aprendizaje, así como la de las prácticas religiosas de la sirvienta cristiana en la casa familiar. Un día le dijo a Vogelstein —sin duda para sorpresa de éste— que las oraciones deberían ser ofrendadas a Cristo.

El rabino, no obstante, no se dejaba sorprender del todo por una chiquilla descarada, y en una ocasión posterior, en que Hannah proclamó que había dejado de creer en Dios, le replicó: "¿Y quién te pidió que creyeras en Él?" Hannah Arendt comprendería

años más tarde que esta apreciación de Vogelstein, es decir, que las dudas y las luchas internas individuales no constituían el centro del sentimiento de identidad judía, reflejaba un desplazamiento de la conciencia de los judíos alemanes durante los primeros años del siglo XX. Kurt Blumenfeld dejó constancia de este cambio en sus memorias, al citar una observación de su amigo el editor Salman Schocken, en 1914: "Zur Zeit der Emanzipation fragte man: was glaubst Du? Heute fragt man nur: Wer bist Du?" ("Durante el período de la emancipación se le preguntaba a alguien, '¿qué crees tú?' Hoy se pregunta solamente, '¿quién eres tú?' ").[3] La verdadera respuesta a esta pregunta, según lo creía Kurt Blumenfeld y también Hannah, era: al margen de lo que tú creas o dejes de creer, naciste judío.

El antisemitismo no se hacía muy visible para los judíos asimilados de Königsberg durante el período de niñez de Hannah Arendt. Las familias judías pertenecientes a los círculos profesionales y mercantiles vivían en un distrito llamado Hufen, cerca del espacioso Tiergarten, y gozaban de las comodidades de la clase media. Por su parte, los judíos de clase obrera, conocidos incluso por los descendientes de emigrantes rusos como *Ostjuden*, judíos orientales, habitaban el lado sur del río Pregel, cerca de la más antigua sinagoga ortodoxa, un imponente edificio de ladrillo rojo con una cúpula de fuerte semblanza bizantina. Ambos segmentos —la clase media judía y la baja— confluían raramente. Muy pocos de los niños judíos de clase obrera conseguían el ingreso en el *Gymnasium*, donde, por otra parte, sólo había tres o cuatro judíos en cada clase. No era corriente que un judío ostentara un cargo gubernamental, local o provincial, pero en cambio, sí que había en la comunidad alemana maestros y artistas judíos, aparte de los más destacados médicos y abogados. Los judíos no podían ser profesores universitarios, pero gozaban de un estatus honorífico y se les permitía impartir enseñanzas judaicas. Los judíos del círculo de conocidos de Paul y Martha Arendt no eran comerciantes —contrariamente a las amistades de sus progenitores— sino profesionales: médicos, abogados, educadores y músicos. Martha Arendt tenía amistad con un grupo de mujeres que fundaron parvularios y escuelas primarias. Entre ellas figuraban Frau Stein y Frau Sittznik, directoras de las escuelas de las que Hannah Arendt fue alumna. Estas mujeres no tenían una educación universitaria —la Albertina no admitió mujeres hasta 1906—, pero sí de maestra. La generación de Martha fue la primera, desde los días de Rahel Varnhagen, en producir un número notable de figuras literarias femeninas, así como de artistas y músicos; y en

[3] Blumenfeld, *Erlebte Judenfrage*, p. 93.

Königsberg había círculos literarios, orquestas de cámara y organizaciones políticas en que las mujeres jugaban un papel preeminente. Entre las amistades de Hannah Arendt se daba por sentado que las hijas debían ser criadas y educadas para carreras que en el pasado habían sido privativas de los hijos.

La asimilación de judíos seculares de clase media, como los Arendt, no impedía que sus hijos no estuvieran sujetos a ocasionales observaciones perturbadoras —oídas en las aulas o en los juegos— que les hacían conscientes de su diferencia. Un día, Hannah Arendt regresó a su casa de la escuela primaria y le preguntó a su madre si era verdad lo que le había dicho uno de sus compañeros, que su abuelo había matado al Señor Jesús. Cuando Hannah Arendt, adulta, reflexionaba sobre estos incidentes y se refirió a ellos en una entrevista televisada en 1964, los situó en un contexto que minimizaba la dimensión nociva, pero ponía el acento en lo que había aprendido de ellos:

> Yo procedía de una familia antigua de Königsberg (los Arendt). Pero la palabra "judío" nunca fue mencionada en casa. La conocí por primera vez —aunque realmente apenas si vale la pena relatarlo— en las observaciones antisemitas de los niños cuando jugábamos en las calles. Entonces, por decirlo de algún modo, me ilustré... De niña —ahora ya una niña algo mayor— yo sabía, por ejemplo, que tenía aspecto de judía... Es decir, que mi apariencia era un poco distinta de la de los demás. Pero no de una manera que me hiciera sentirme inferior, simplemente tenía conciencia de ello, eso es todo. Y mi madre, mi casa, eran también un poco diferentes de lo general, incluso en comparación con otros niños judíos... las cosas eran un poco diferentes para mí, pero es muy difícil para un niño precisar en qué consiste la diferencia... Mi madre no era demasiado dada a la teoría... la "cuestión judía" no tenía la menor relevancia para ella. ¡Naturalmente era una mujer judía! Jamás me hubiera bautizado o cristianizado. Y me hubiera propinado una buena azotaina de haber tenido razón para creer que yo hubiese negado mi condición de judía. El asunto nunca fue materia de discusión. Se daba por sentado.... Todos los niños judíos se tropezaban con el antisemitismo. Y las almas de muchos de ellos quedaron envenenadas por esta causa. La diferencia, en mi caso, estribaba en el hecho de que mi madre insistía en que no me humillara. ¡Uno debe defenderse! Cuando mis maestros lanzaban observaciones antisemitas —generalmente no dirigidas a mí, sino a mis compañeros judíos, particularmente a los del Este— yo tenía instrucciones de levantarme, abandonar el aula, marcharme a casa y contar exactamente lo que había pasado. Mi madre escribía entonces una de sus muchas cartas y con ello concluía mi participación en el asunto. Un día sin escuela, lo que era, naturalmente, muy agradable. Pero si los comentarios venían de otros niños, mi proceder tenía que ser otro. *Quedarme* y *defenderme* de esas ob-

> servaciones. Así pues, estas cosas no constituyeron para mí un verdadero problema. Existían normas de conducta, normas domésticas, por decirlo así, con las cuales mi dignidad quedaba protegida, absolutamente protegida.[4]

Al mirar unos cincuenta y cinco años atrás, Hannah Arendt consideraba el antisemitismo de su niñez en Königsberg como un asunto poco problemático para ella; sentía que había sido protegida e incluso que había crecido —como más tarde le contó a su profesor Karl Jaspers— sin prejuicios, bajo la tutela de su madre. Lo que sobresalía en su memoria fue la actitud que se propuso mantener durante toda su vida, y que procuró alentar en otros judíos: "¡Uno debe defenderse!".

UNA LUMINOSA NIÑEZ ENSOMBRECIDA

La lección que Martha Arendt dio a su hija formaba parte de un proyecto mayor. La señora Arendt quería guiarla por la senda de lo que ella llamaba un *normale Entwicklung*, un desarrollo normal.[5] No era éste un ideal judío, sino alemán, y tenía su origen en una lectura que era obligatoria para todos los alemanes cultos: las obras completas de Goethe, *el* mentor alemán en materia de *Bildung*, es decir, la formación y modelación consciente de cuerpo, mente y espíritu. En los hogares alemanes en que se pretendía que la descendencia llegara a ser parte un día de la *Bildungselite* (la élite educada) había versiones preparatorias a pequeña escala de lo que Goethe llamara la "provincia pedagógica". Autodisciplina, encauzamiento constructivo de las pasiones, renuncia y sentido de la responsabilidad hacia los demás, tales eran las consignas de Goethe. Todo niño conocía el catecismo del maestro:

> Was aber is deine Pflicht? Die Forderung des Tages. (¿Cuál es tu deber? Las exigencias del día)

Martha Arendt guardaba cuidadosamente los recuerdos del crecimiento de su hija. Desde el día en que nació ésta, el libro de los Arendt, *Unser Kind* (Nuestra hija) se fue llenando de notas relativas a todos los aspectos de la vida de la niña: desarrollo físico, menús y rutinas diarias, enfermedades varias y su tratamien-

---

[4] Entrevista con Gaus.

[5] *Unser Kind*, el diario de Martha Arendt, se encuentra en Arendt Papers, Library of Congress. Todas las traducciones son nuestras. Deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Herbert Arnold, por su ayuda. Sucesivas citas del diario no serán anotadas individualmente.

to, logros intelectuales y signos de formación de la personalidad. Para obvio placer de sus padres, "la hijita" crecía según el itinerario ideal de la *normale Entwicklung*. Era una niña saludable, despierta y alegre, "un verdadero sol".

Cuando nació Hannah Arendt, en octubre de 1906, sus padres Martha y Paul vivían en Linden, suburbio de Hannover. El señor Arendt desempeñaba un cargo en una compañía eléctrica y su sueldo le permitió comprarse una cómoda casa de madera y mantener una niñera, Ada, que era de religión cristiana. Los Arendt, además, se tomaron vacaciones durante los dos primeros veranos de la vida de Hannah (en *Unser Kind* se menciona una estancia en Lauterberg, balneario situado en los Montes del Harz), viajaron a Königsberg para visitar a los abuelos de ambas ramas, los Cohn y los Arendt, y mantuvieron lazos con sus amigos berlineses (habían vivido en Berlín durante los primeros años de su matrimonio). Parientes y amigos se desplazaban a su vez a Hannover para visitar a los Arendt. Hasta que aparecieron los primeros síntomas de la enfermedad de Paul Arendt, la vida familiar había sido placentera, animada, plena. Martha Arendt tocaba el piano, todos, incluida "la pequeña" cantaban y se complacían contando historias. Excepto en los días más severos del duro invierno del norte de Alemania, los Arendt iban a un parque cercano o al jardín central de Hannover, donde paseaban al aire fresco, una actividad considerada esencial para la salud por generaciones de alemanes.

Martha Arendt poseía los medios para fomentar con gran atención el *Entwicklung* físico de su hija. Anotaba minuciosamente sus éxitos y sus retrocesos ocasionales, lo hizo desde el primer día de vida de Hannah: "Veinticuatro horas después de nacer se le ha dado leche materna al bebé... pero no sabía mamar, de modo que se le hizo beber un poco de infusión de hinojo. Al cuarto día, finalmente, el bebé empezó a mamar... Durante las dos primeras semanas perdió peso; al fin de la primera pesaba 3 kilos y 390 gramos. A partir de entonces se desarrolló según indica el gráfico..." Las notas de Martha Arendt se entretienen con la misma minucia en otros detalles: horarios de comida, enfermedades menores, dificultades con la medicación, características físicas. Los Arendt observaban a su retoño con admiración: "Posee un temperamento tranquilo, pero despierto. Creímos detectar percepciones de sonido en fecha tan temprana como la cuarta semana; de vista, aparte de su reacción general a la luz, a la séptima. Su primera sonrisa la vimos a la sexta semana, y observamos asimismo un general despertar interior. Los primeros sonidos los produjo durante la séptima semana..."

Las notas de Martha Arendt son las de un descubridor, las de una madre con su primer hijo, protectora y a veces ansiosa. Su

afán protector, que hoy parecería excesivo, estaba en consonancia con las prácticas más progresistas de la época. Mantenía a la pequeña envuelta en una pesada mantilla, una *Wickelteppich*, que cubría el cuerpo y las piernas, dejando libres los brazos. Con todo, esta mantilla representaba un gran avance respecto a las que las madres de los bebés alemanes habían utilizado hasta finales del siglo XIX. Fajas estrechamente envueltas que mantenían inmóviles no sólo las piernas sino también los brazos. La señora Arendt le impidió también a su hijita incorporarse, hasta que pudo hacerlo sin riesgo: "Estoy intentando reprimirla [para que no se siente] pero hasta el momento sin éxito. Se encuentra muy incómoda con ello". Pero este freno era suave en comparación con la costumbre anterior, atar a los niños a sus camas.

Las observaciones de Hannah Arendt, tan cuidadosas y técnicas reflejan el aumento de la observación científica del desarrollo de los niños que tuvo lugar en Alemania a partir de la década de 1880. Wilhelm Preyer, autor de *Die Seele des Kindes* (El alma del niño) (1881) había elaborado técnicas de observación vigilando a su propio hijo, y luego las amplió en el laboratorio fundado por él mismo en Leipzig, donde siguió el crecimiento de otros niños.

A principios de siglo aparecieron varias revistas dedicadas al estudio de la psicología infantil, y muy pronto empezaron a divulgarse artículos científicos en los diarios y en las revistas destinadas a un público femenino. Uno de los más influyentes estudios de esta índole, obra de los psicólogos William y Clara Stern, quienes se basaron en la observación de sus tres hijos, se publicó en 1914. Cuando el mayor de los hijos de la familia Stern, Günther, conoció y se casó con la hija de Martha Arendt, Hannah, en 1929, se unieron en uno el "resultado" profesional y el amateur de las mismas tesis.

Entre las amistades de Martha Arendt, progresistas de clase media, las nuevas técnicas educativas infantiles eran objeto de mucho debate. Las mujeres de la generación de Martha fundaban parvularios y escuelas elementales, alentaban a las niñas a seguir por las rutas académicas tradicionalmente reservadas al sexo masculino, luchaban por el derecho de la mujer al voto. Y en el ámbito doméstico llevaban a cabo una rebelión pacífica contra las creencias sociales y religiosas que habían guiado a sus padres en la tarea de criar normalmente a sus hijos. Acontecimientos que con anterioridad habían sido ignorados, adquirieron importancia. A principios de siglo, las guías y los manuales para madres ponían el acento, por ejemplo, en la importancia del destete y del aprendizaje por parte del bebé de hacer por sí mismo las necesidades fisiológicas. Martha Arendt tomó cuidadosamente nota de estos detalles.

Muchas de las notas que aparecen al principio de *Unser Kind* están dedicadas fundamentalmente al desarrollo físico de Hannah. Pero Martha Arendt no olvidó incluir en la mayor parte de ellas unas cuantas frases concernientes al desarrollo mental y espiritual de su hija. Le complacía a la madre observar signos de precocidad intelectual en su niña, y se permitió especular, cautamente, que ésta tal vez poseyera "cierta dosis de talento". A pesar de ello, la mayor preocupación de Martha era que su hija creciera normalmente como ser social y afable. No presionó intelectualmente a la niña, sino que procuró alentarla en sus relaciones con los demás y controlar sus arrebatos temperamentales. Con alivio, observó que su hija se alejaba "fácilmente en general" de malos comportamientos. Esta preocupación de la señora Arendt por la sociabilidad —que era su gran cualidad, reconocida y apreciada por cuantos la conocían—, se evidencia ya en sus primeras anotaciones a la historia del *geistige Entwicklung* (desarrollo espiritual) de su hija. A los seis meses: "A la pequeña no le agrada estar sola". Al año: "muy afable, se va con cualquiera (con pocas excepciones) y le gusta verse rodeada de tumulto". A los dos años: "Activa y alegre la mayor parte del tiempo, pero no le agrada entretenerse ella sola. Tiene un pronto, pero con dulzura, se la guía fácilmente. Es un pequeño ser que necesita sentirse amado".

Cuando cumplió su primer año, Hannah Arendt había adquirido gran afición por la música: "Obviamente posee oído musical, pues le gusta sentarse al piano y escuchar, uniéndose al canto con su alta vocecita". Ciertamente, parte del placer de la niña estaba en la música misma, pero escuchar música era para ella, y así siguió siéndolo, un factor importante de su relación con la madre. Resultó, sin embargo, que la pasión musical de la señora Arendt era mucho mayor que las dotes de su hija. La primera mostró su decepción en una nota escrita un año más tarde: Hannah "todavía posee su voz, fuerte y alta, pero por desgracia ahora canta desafinadamente". Esta situación no mejoró. Cuando Hannah tenía cuatro años y se había convertido en "una niña grande y sólida, que la gente toma ya por una escolar", su madre admitió la derrota. "Canta a menudo, con verdadera pasión, pero completamente desentonada. Conoce muchos textos y siempre reconoce un tema cuando alguien lo está silbando o tarareando. Posee sentido del ritmo, pero es incapaz de articular adecuadamente una sola nota." Martha se guardó de forzar las dotes musicales de su hija, pero estaba obviamente decepcionada.

Si por una parte Martha Arendt se percató de la carencia de dotes musicales de su hija, por la otra empezó a notar con placer su precocidad intelectual. De la Hannah de seis años escribió: "Aprende con facilidad, está sin duda dotada, y en particular las

matemáticas son su fuerte. En música, cualquier cosa teórica es captada por ella sin dificultad alguna, pero su oído nunca corrige nada". Desde el principio, lo que impresionó a Martha de su hija fue el amor de ésta por las palabras y los números. La madre a quien Hannah Arendt describiría más tarde como "poco dada a la teoría" crió a una hija muy teórica.

Hannah Arendt rompió a hablar al año bien cumplido. La señora Arendt anotó cuidadosamente el desarrollo del vocabulario de la niña, su gozo en la creación de un "lenguaje privado", para su uso exclusivo, su larga lucha con la letra r, y, sobre todo, su afán: "Trata de imitar cualquier sonido". Al año y medio: "El habla es todavía bastante indecisa, repite mucho, pero sin significado. Mayormente, habla su propio lenguaje, eso sí, con mucha fluidez. Lo entiende todo".

Cuando Hannah Arendt cumplió los tres años, había realizado un "gran progreso en su desarrollo"; podía decirlo "prácticamente todo... aunque no siempre lo que dice resulte inteligible para las personas no cercanas a ella. Ahora emplea su lenguaje privado raras veces, cuando siente que nadie la está observando y cuando le habla a su muñeca, pero incluso en tales ocasiones mezcla toda clase de palabras. Le habla a su muñeca de la misma manera que se le habla a ella, generalmente dirigiéndole las mismas expresiones amenazadoras. 'Espera y verás. Lleva cuidado o te voy a dar. *O bien: ¿Estás mojada? ¿No te has hecho encima? Te daré un* azote'. Nunca pronuncia las letras k, l, o r. Extremadamente vivaracha, siempre presurosa; muy afable, incluso con extraños".

Cuando la enfermedad de Paul Arendt le obligó a abandonar su trabajo, los Arendt se trasladaron a Königsberg. Después del otoño de 1910, el estado del enfermo hizo imposible invitar a casa a otros niños (la familia habitaba en una calle tranquila y sombreada de la ciudad, la Tiergartenstrasse). Afortunadamente Hannah Arendt ingresó en el parvulario, lo que la mantuvo en contacto con otros niños y además, como observó su madre, "le proporcionó muchas sugerencias estimulantes para jugar en casa". La niña traía a casa las normas del parvulario, pero de una manera muy característica: "Ella es siempre la maestra".

De las observaciones de la señora Arendt se desprende muy claramente que su hija fue convirtiéndose en una imitadora de los papeles de los adultos desde que empezó a ir al parvulario. Durante el primer año de su estancia en éste, Martha Arendt escribió una extensa nota en relación al progreso de su hija —entonces de cuatro años— realizando un balance de las cualidades de la niña que predice de forma muy exacta su posterior desarrollo intelectual: "No parece que haya en ella dote artístico de ningún tipo, como tampoco ninguna destreza manual. Sin embargo, sí que

parece poseer cierta precocidad intelectual y quizá incluso una dosis de verdadero talento. Tiene, por ejemplo, memoria, sentido de orientación y una aguda capacidad de observación. Sobre todo, un candente interés en libros y letras. Ahora lee ya... todas las letras y los números sin que se le hayan enseñado, simplemente, ha adquirido este conocimiento preguntando por la calle y por todas partes". Esta nota concluye con el comentario: "Sigue siendo infantil en cuanto a su comportamiento así como al tipo de preguntas que hace". Al final de su segundo año de parvulario, Hannah se comportaba ya con su padre enfermo "como una pequeña madre", e imitaba a sus maestras. Desde su ingreso en el parvulario había perdido completamente su interés por las muñecas y había concentrado su atención en los relatos y libros de estampas. "Su desarrollo está concidionado por la triste situación familiar, que excluye la visita de otros niños.... Es extremadamente vivaz, le conmueven mucho las historias tristes, pero ama todo lo que sea alegre."

Paul Arendt había contraído la sífilis en su juventud. Después de someterse a tratamiento, consistente en la provocación de la malaria —el bacteriólogo alemán Paul Ehrlich todavía no había introducido la terapia con compuestos de arsénico para el tratamiento de esta enfermedad—, se pensó que estaba curado. Martha Cohn conocía el hecho cuando en 1902 se casó con él. Se hallaba al corriente de la enfermedad que sufriera su marido y del tratamiento a que fuera sometido. Los síntomas de la sífilis no habían reaparecido cuando el matrimonio decidió correr el riesgo de engendrar un hijo. Sin embargo, cuando Hannah Arendt tenía dos años y medio, su padre tuvo que ser tratado de nuevo en la clínica de la Universidad de Königsberg. Desde entonces, su estado se fue deteriorando lentamente pero sin pausa. En la primavera de 1911, la enfermedad había alcanzado el principio de su tercera fase, en que se producen lesiones, la ataxia inmoviliza al paciente y surge la paresia, una suerte de locura. Arendt fue internado en Königsberg durante el verano de 1911.

La familia había considerado a Paul Arendt un hombre severo y algo desagradable. Era culto y serio, distante tras su negro mostacho encerado y sus quevedos. En opinión de su esposa era un hombre de sólidos sentimientos y poseía lo que ella llamó, en *Unser Kind* "un dominio de la vida", menos sensible pero más controlado que el de la misma Martha, mujer de apasionado y desbordante temperamento. Naturalmente, después de la reaparición de la enfermedad de su marido, se volvió particularmente ansiosa y preocupada respecto a la salud física de su hija. Por su parte, Paul Arendt se mostraba algo impaciente con la pequeña como delata una frase de una corta nota que escribió en *Unser Kind*: "Durante el día es una molestia continua, pues se mantiene

despierta y exige atención". Sin embargo, el padre también hizo una gentil observación, en su ya para entonces incierta y temblorosa caligrafía: "Su sonrisa nos resulta adorable. Las canciones alegres le hacen gozar, las sentimentales la inclinan al llanto..." Típicas de su estilo son las palabras siguientes: "Es muy curiosa y muestra una tendencia a elevar la parte superior del torso, ha estado levantando la cabeza durante todo el rato. Muestra, de inmediato, miedo a los sonidos, a las voces altas, etcétera". El estilo de sus notas es más sobrio y formal, menos emotivo que el de Martha, pero no se halla desprovisto de ternura.

Años después, siempre que Hannah Arendt hablando con sus amigos se refería a su padre, le describía como a una persona culta, afable y gentil. Pero aparte de eso es de suponer que le parecería también un hombre un tanto desconcertante, que le inspiraría cierto miedo de niña. Incluso pasear con él por el Tiergarten de Königsberg era difícil, pues a causa de su enfermedad sufría de un equilibrio inestable y se caía de manera imprevista. Según la madre, Martha, en *Unser Kind*, Hannah, con sus cinco años de edad, se comportaba pacientemente con su padre, ayudándole como podía y procurándole distracción jugando a las cartas. Pero durante los años en que Martha estuvo concentrada en su propio dolor, no escribió nada acerca de las reacciones de su hija. El registro escrito de esta historia no se encuentra en *Unser Kind*, sino en la poesía de la adolescencia de Hannah Arendt. La sombra arrojada sobre la "niña como un sol" por la larga agonía de su padre era mayor de lo que creía Martha Arendt.

Max Arendt, el abuelo tan querido por la niña Hannah, era un narrador vivaz. Hizo un ritual de los paseos matinales con su nieta, los domingos por el parque cercano a su casa. Durante estos paseos, le contaba historias a la niña. Ésta se desplazaba para pasar muchos fines de semana con los abuelos, y asistía con ellos a los servicios sabáticos en la sinagoga.

El abuelo le recitaba poemas para niños y le contaba cuentos de hadas. "Los domingos por la mañana", anotaría Martha Arendt, "el abuelo se lleva a la niña y a Meyerchen [el perro] para dar un agradable paseo por el Glacis, que ella pronuncia Glasis, y esto permanece en su memoria como algo hermoso mucho después de que [mi] suegro haya muerto". Cuando de adulta Hannah Arendt hablaba de su padre, con frecuencia lo presentaba como su compañero de paseos y narraciones. Su abuelo fue para ella un padre durante la larga enfermedad del padre, y las narraciones fueron el medio de que ella se sirvió para hacer de su desconcertante progenitor el padre que le hubiera gustado que fuera.

A medida que los libros y las narraciones adquirieron importancia para ella, aumentó su necesidad emocional de narrar, de

actuar, de jugar un papel activo. En su sexto cumpleaños recibió como regalo un teatro de marionetas y se la invitó a que entretuviera a sus huéspedes, sus primos, con una representación. La niña se lanzó afanosamente a un drama complicado —según recordaría la familia—, pero tanto se integró en su actuación, tan atrapada se vio por su obra, que no podía continuar y tuvo que interrumpirla disuelta en llanto. No fue su narración, sino su interpretación de la misma lo que la dejó tan abrumada.

En sus años adultos, cuando daba conferencias y debatía en público, Hannah Arendt desprendía el magnetismo y desplegaba la prestancia de una actriz, de "una magnífica diva del escenario", en palabras de su amiga Mary McCarthy.[6] Había aprendido, poco a poco, a controlar —aunque nunca a superarlo del todo— su gran miedo escénico, y lo había hecho por el procedimiento de rendirse a la historia, a lo que tenía que decir. Durante toda su vida admiró, más aún, veneró a los narradores, por sus historias, sí, pero todavía más por su reverente subordinación al relato perfectamente articulado. Un año después de la muerte de la danesa Isak Dinesen, autora de relatos breves, Hannah Arendt le contó a un amigo lo ocurrido en una ocasión en que Dinesen tuvo que ir a Nueva York para una lectura de su obra, que en realidad no fue lectura: "Apareció, vieja, muy vieja, tremendamente frágil, hermosamente vestida; se la condujo a un sillón de estilo renacimiento, se le dio un poco de vino y después, sin un solo papel en las manos, ella empezó a narrar historias (de su libro *Memorias de África*), casi textuales, casi palabra por palabra tal y como se encuentran impresas. El público, muy joven, quedó impresionado... La anciana era como una aparición Dios sabe de dónde o cuándo. E incluso más convincente que en letra impresa. Es decir: una gran señora".[7] Esta misma gran señora narradora de cuentos, es autora del epígrafe que Hannah Arendt le puso al capítulo dedicado a la acción en *La condición humana.* Un epígrafe que capta lo que los relatos —y posteriormente la escritura— significaban para Arendt, cuando ésta había dejado atrás sus antiguas sombras y su timidez. "Todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una narración o narras una historia de las mismas."

AÑOS TRISTES Y DIFÍCILES

Cuando Martha Arendt redactaba una nota para el libro *Unser Kind* meses antes de que se viera obligada a recluir a su marido en

---

[6] Mary McCarthy, "Saying Good-bye to Hannah", *New York Review of Books*, 22 de enero de 1976, p. 8.

[7] Arendt a Richard Wandschneider, 16 de julio de 1964, Library of Congress.

el hospital psiquiátrico de Königsberg (verano de 1911), sus palabras con respecto al desarrollo físico e intelectual de su hija Hannah eran todavía felices: "Todo marcha perfectamente bien y la niña está siempre alegre y despierta". Transcurrirían tres años y medio antes de que Martha Arendt hiciera una nueva anotación. Ésta, extensa y retrospectiva, fechada en enero de 1914, empieza abruptamente:

> Años tristes y difíciles quedan atrás de nosotras. La niña vio y experimentó toda la horrible evolución sufrida por su padre a causa de la enfermedad. Ella fue amable y paciente con él, jugó con él a las cartas durante el verano de 1911, no me permitía dirigirle al enfermo una palabra dura; pero a veces deseaba que su padre ya no estuviera allí. Rezaba por él por la mañana y por la noche, sin que se le hubiera enseñado a hacerlo.

Hannah Arendt era llevada a visitar a su padre regularmente, hasta que el enfermo cayó en tal estado que ya era incapaz de reconocer a su hija. La señora Arendt intentó que la vida doméstica fuera lo más cercana posible a la normalidad. Inició a la niña en el estudio del piano, la alentó para que hiciera visitas a sus parientes, incluida la hermanastra del padre enfermo, Frieda, que era la favorita de la pequeña Hannah; en verano, Martha se llevaba a la niña a la playa. A la madre le llenaba de gozo el progreso de su hija en el parvulario; en efecto, la maestra estaba impresionada ante una discípula que a sus cinco años de edad leía y escribía sin dificultad alguna. La vida doméstica de la niña no podía ser mejor, a ella, además, le gustaba asistir al parvulario, y todavía le gustó mucho más su paso a la escuela elemental, hecho que tuvo lugar en el mes de agosto del año 1913. "Asiste a la escuela Szittnick, y quiere mucho a sus maestras, especialmente a Frau Jander, que la tiene deslumbrada. Aprende muy bien, va un año por delante de su grupo de edad. Asiste también a la catequesis dominical, que es obligatoria, y también allí aprende con gran entusiasmo."

Pero aunque no cesó de referirse al normal desarrollo de Hannah, su madre se hallaba un poco desconcertada; sus anotaciones en el diario nos dicen tanto de su propia confusión como de la de su hija. Martha expresó su desconcierto en sus comentarios sobre el comportamiento de Hannah cuando falleció Max Arendt, el abuelo, en marzo de 1931, y Paul Arendt, el padre, en octubre del mismo año:

> Enfermedad y muerte de su querido abuelo. Simultáneamente, ella está en cama con paperas. Curiosamente, no está muy conmo-

> vida por el fallecimiento del abuelo. Muy interesada en las hermosas flores, en el gentío y en el funeral. Observa el cortejo desde la ventana y se muestra orgullosa de la mucha gente que acompaña a su fallecido abuelo. Durante las semanas siguientes apenas habla de él, de su abuelo y compañero de juegos, a quien tanto amó, hasta el punto de que me hallo toda confusa pensando si se acuerda de él alguna vez. Hasta que un día me dice que no tiene sentido en absoluto pensar demasiado en cosas tristes, que es inútil entristecerse por ellas. Típico de su gran entusiasmo por la vida, siempre feliz y siempre satisfecha, apartando de ella lo más lejos posible cualquier cosa desagradable. Ahora vuelve a pensar en su abuelo, habla de él amorosamente y con calor. Pero, ¿le echa de menos? Yo creo que no.

Con posterioridad, en la nota siguiente, de 1914, Martha dejó constancia de la reacción de Hannah ante la muerte de su padre:

> En octubre [1913] muere Paul. Ella recibe el acontecimiento como una cosa triste para mí. A ella misma, no le afecta. Para consolarme, dice. "Recuerda, mamá, que eso les ocurre a muchas mujeres." Asiste al funeral y llora (según me explica) "a causa de la belleza de los cánticos"... Probablemente obtiene algo parecido a la satisfacción de las atenciones que tanta gente le prodiga. En otras circunstancias, es una niña luminosa y alegre, de buen corazón.

A Martha Arendt le preocupaba que su hija de siete años no estuviera conturbada por estas dos grandes pérdidas, como le preocupaba que la niña no pareció echarla de menos a ella misma, cuando estuvo ausente durante diez semanas, en París, después de la muerte de Max Arendt: "Hannah está con sus dos abuelas y apenas me echa de menos". Con algo más que un pequeño alivio, advirtió que Hannah sí que la echó de menos cuando tuvo que quedarse con Klara Arendt, su abuela por parte de padre, con motivo de un segundo largo viaje suyo a Karlsbad, para recuperarse, y a Viena y a Londres, en la primavera de 1914. Escribió: "Cuando vuelvo, Hannah es feliz". Al parecer, Martha Arendt esperaba de su precoz hijita una comprensión de la muerte y la ausencia propia de persona adulta, pero también parece que tomó por insensibilidad los esfuerzos de la niña por impartir consuelo y simpatía: La madre encontraba difícil de entender la disposición alegre y risueña de su hija, cuando ella atravesaba años dolorosos. Pero de pronto, no transcurrido un año, cuando la alegría de Hannah se esfumó, la madre deseó verla volver a su antiguo estado.

Martha y Hannah Arendt se encontraban en la costa báltica, en la casa que los Cohn poseían en Neukuhren, cuando estalló la primera guerra mundial. Regresaron a Königsberg en un estado

"próximo al pánico". Los últimos días de agosto de 1914 fueron "días terribles, saturados de preocupaciones, sabiendo que los rusos se hallaban cercanos a Königsberg". El día 23 de agosto, temiendo que la ciudad caería ante el avance del ejército ruso, las dos mujeres huyeron a Berlín, donde vivía la hermana menor de Martha, Margarethe Fürst, con sus tres hijos. Abandonaron Königsberg en tren, precisamente cuando las tropas alemanas que habían estado luchando contra el primer ejército ruso en el Este estaban siendo transferidas al sureste, cerca de Tannenberg, para enfrentarse allí al segundo ejército ruso. En septiembre de ese mismo año tuvo lugar la feroz batalla que contuvo el avance ruso. Los trenes que partían de Königsberg se hallaban caóticamente atestados de soldados y de prusianos del este que se daban a la fuga. Los campesinos y la pequeña nobleza rural de los distritos del este, dominados y arrasados por los rusos, llevaban consigo el resto de sus posesiones y se afanaban por ocupar un lugar en el tren con su carga a cuestas. El ambiente estaba cargado de historias de aldeas incendiadas, de granjas saqueadas y de un clamor asustado, "Kosacken kommen!" (¡que vienen los cosacos!). Las Arendt, junto con otros cientos de ciudadanos de Königsberg, abandonaron su hogar sin saber si retornarían al mismo algún día.

Hannah Arendt ingresó aquel mismo año en un *Lyzeum,* una escuela femenina en el suburbio berlinés de Charlottenburg, y sus notas fueron buenas, a pesar de que su clase era algo más avanzada que la que había frecuentado en Königsberg. "Aquí, parientes y extraños le dan mucho cariño y la miman. Sin embargo, permanece en ella una nostalgia excesiva de su casa y de Königsberg."

Cuando Martha Arendt pudo volver a Königsberg con su hija diez semanas después de su huida, la provincia se hallaba en estado de calma. La vida había recobrado la normalidad, a pesar de que la guerra hacía estragos en ambos frentes, el del este y el del oeste. Pero la tranquilidad de Königsberg era una cosa, y otra los problemas de Martha y Hannah. La madre, preocupada, evidentemente asustada, le confió a su diario las siguientes palabras:

> Este noviembre... le pusimos un aparato dental a la niña, puesto que su mandíbula no es normal y sus dientes están torcidos. Realmente, es una época de sufrimiento para la pobre criatura. En marzo de 1915 cae enferma, precisamente dos días antes de nuestra marcha de vacaciones a Berlín. Fiebre alta y una tos fea. Son las paperas, que ya pasó una vez, y que en esta ocasión vienen acompañadas por el sarampión. (Esta última enfermedad, sin embargo, en grado poco virulento, sin vómitos.) Además, una infección del oído medio en ambos oídos. La trata de nuevo el doctor Fischoder, mientras que el doctor Boluminsky le perfora los tímpanos bajo anestesia. Tiempos terribles, llenos de temores y preocupaciones. Enferma durante diez

> semanas; después, una rápida recuperación. Durante las vacaciones veraniegas [1915] va a nadar y está alegre, aunque ha empezado a mostrarse inquieta en la escuela y está poseída de toda clase de temores. Cada vez que tiene un examen en el colegio, "sus rodillas flaquean". Tampoco está escribiendo como cabe esperar de su capacidad, de lo que se resiente su actuación oral, que es este año mucho más pobre académicamente que en los años anteriores. Culpo de ello a su larga enfermedad y a la casi tortura del aparato dental. Habiendo sido mimada durante su enfermedad, ahora resulta difícil tratarla, es desobediente y brusca. Con frecuencia pienso que no sé situarme a su nivel, lo que me produce un gran dolor. En ocasiones soy demasiado indulgente, pero otras veces me voy al extremo opuesto, siempre con el sentimiento de que no lo estoy haciendo bien. He decidido ahora reprender menos, pasar más cosas por alto. Espero que esta actitud me lleve más lejos. Aumenta su nerviosismo en la escuela y estoy seriamente preocupada. Posee una sensibilidad psicológica excepcional y casi toda persona con la que tiene que tratar le causa sufrimiento. Veo en ella repetida mi propia juventud y eso me entristece. En lo que respecta a los demás, seguirá el sendero de lágrimas que yo he recorrido. Pero supongo que nadie puede evitar su propio destino. ¡Si pudiera ser ella como su padre! Los Arendt tienen sentimientos mucho más sólidos y en consecuencia pueden dominar la vida mucho más fácilmente que la gente de nuestra índole.

A Martha le había desconcertado su hija cuando la solidez de los sentimientos alegres de los Arendt había prevalecido en ella sobre su dolor, cuando la "niña como un sol" había actuado más como su padre, heredero de una familia establecida, asimilada, preeminente. Se había desesperado Martha comparando esto con la imagen de sí misma, la niña emotiva hija de emigrantes rusos que tuvieron que luchar por la riqueza y el prestigio social. El ideal de *Bildung,* propugnado por Goethe, le parecía a Martha absolutamente fuera de su alcance.

Las enfermedades de Hannah Arendt siguieron prodigándose todavía durante un año, 1916: "Hannah es realmente una criatura enfermiza". Fiebres, fuertes dolores de cabeza, hemorragias nasales e infecciones de garganta se sucedieron, y a las dos visitas anuales al médico, para someterse a la recientemente puesta en práctica prueba de Wasserman para la detección de la sífilis congénita, se sumaron otras muchas. Martha Arendt complicó más las cosas innecesariamente, al añadir a la temerosa sucesión de problemas médicos una clase de gimnasia a la niña y un tratamiento a base de masajes a causa de "una ligera curvatura de la espina dorsal". Estos tratamientos fueron suspendidos en el otoño de 1916, "con el fin de que [Hannah] se recupere un poco".

Testimonio del vigor intelectual de Hannah Arendt puede considerarse el hecho de que durante estos años de enfermedades y temo-

res no se quedara atrás en la escuela. Martha anotó, con evidente placer, que en 1916 y 1917 su hija Hannah fue una de las mejores alumnas, a pesar de sus frecuentes ausencias. "Durante las vacaciones de Pascua [1917], se abate sobre ella la difteria, se le pone una inyección de suero de caballo que reduce rápidamente la fiebre y la coloración gris. En cuarentena sin ir a la escuela durante diez semanas. Las dos, una vez más solas, gozamos de unas semanas felices. Ella aprende latín de su libro de texto, de acuerdo con el programa de la escuela y lo hace tan bien que a su retorno a las clases realiza el mejor examen." Pero el alivio de Martha ante el hecho de que a sus once años el desarrollo intelectual de su hija seguía siendo satisfactorio, no calmó su presentimiento. En 1917, escribía: "Es difícil y empieza a ser misteriosa". Esta nota tiene un tono bastante diferente que la más prosaica observación escrita en *Unser Kind* en febrero de 1916: "Ahora está creciendo a un ritmo acelerado, pero está muy, muy delgada y enclenque a pesar de su buen apetito". Sin embargo, lo que Martha Arendt quiso decir cuando calificó a su hija, en los albores de su adolescencia, de "misteriosa" (el término empleado por Martha, *undurchsichtig,* significa literalmente "opaca", y tiene supuestamente la connotación de "incomprensible") es materia de conjetura, pues el diario termina, precisamente, después de esta anotación.

Esta última anotación fue hecha transcurrida la mitad de la primera guerra mundial. Habían pasado tres años desde la serie de muertes que precedieron a la fuga de Martha y Hannah a Berlín al principio de la guerra, y la sucesión de enfermedades que siguieron inmediatamente al regreso al hogar de Königsberg. Pero durante tan largo espacio de tiempo, el temor a la enfermedad, a la muerte y a la ausencia del hogar, es una constante en las notas del diario. Estas anotaciones son como el eco de una historia contada por la misma Hannah Arendt siendo adulta: Cuando tenía cuatro años, durante el primer verano de la enfermedad de su padre, la enviaron a pasar varias semanas con sus abuelos paternos. En el momento en que su madre estaba a punto de dejarla en la casa veraniega de los Arendt, cerca de Cranz, en la costa báltica, Hannah anunció con su firmeza y sentido común característicos: "Una niña no debería ser separada de su madre". Deseaba estar con su madre y en su casa, deseo que se le negó una vez tras otra.

Muchas veces advirtió la señora Arendt que su hija enfermaba precisamente antes o durante viajes y vacaciones, excepto cuando las vacaciones las hacían juntas en la playa cercana al hogar "que ella prefiere a todo tipo de viaje". Hannah Arendt había conocido a mucha gente que después de ausentarse de casa nunca retornó, gente que murió alejada del hogar. Su padre falleció en el hospital, y Rafael, el hermano de su madre, murió de disentería en el

frente oriental, poco tiempo después de que Hannah Arendt hubiera pasado una semana con él, a orillas del mar: "Está muy impresionada por la muerte del tío a quien había visto tan sólo poco tiempo antes".

Martha Arendt no asoció las enfermedades de su hija con el miedo a estar ausente del hogar, pero sí que se dio cuenta de que estas afecciones no eran atribuibles a lo que ella denominaba "factores externos": "Pentecostés de 1915, regresó a casa de un largo paseo que dio con la escuela, en estado febril. Si es que jugó a bandidos y princesas con mucha intensidad, o si estaba todavía demasiado débil de su enfermedad anterior para emprender una excursión con la escuela, tan larga que les llevó hasta Juditten, no importa. La fiebre no puede ser explicada por factores externos... Después de unos días se repuso completamente, pero yo nunca he pasado tantos temores como entonces, a causa de ninguna otra de sus enfermedades".

En Berlín, después de la huida de Königsberg, Hannah Arendt había sufrido una intensa añoranza, a pesar de hallarse rodeada del cariño y la solicitud de sus parientes. Cuando cuatro meses después del retorno a la ciudad natal su madre planeó otro viaje a Berlín, Hannah sufrió "una fiebre alta y una fea tos", que precedieron a un rosario de enfermedades que duraron diez semanas. Sin embargo, la pauta de estas dolencias inmediatas a un viaje es anterior a la terrible experiencia de la huida de Königsberg impuesta por los acontecimientos bélicos. Cuando Hannah tenía seis años "...estábamos a punto de emprender viaje a los Alpes bávaros cuando la niña sufrió una infección de amígdalas que en el Instituto de Salud se diagnosticó como difteria... El viaje fue cancelado... No se le suministró suero, en realidad, el médico tenía sus dudas en cuanto a la naturaleza de la enfermedad". Como ocurrió con la cuarentena posterior por difteria, en 1917, que permitió a Hannah permanecer en casa con su madre, sin asistir a la escuela, aprendiendo tranquilamente su latín por sí misma, ésta concluyó con un feliz y airoso retorno al colegio.

La señora Arendt, que como ya se ha mencionado quedó muy impresionada y desconcertada durante el año en que se produjeron las muertes sucesivas de su abuelo y su padre, no atribuyó el trastorno subsiguiente a los fallecimientos familiares y la huida a Berlín a ninguna dimensión más oscura de la personalidad de su "niña como un sol". Pero al mismo tiempo que deseaba explicarse la aversión de su hija a la escuela como un efecto de sus frecuentes ausencias y del tormento del aparato dental, dejó escritas varias notas que muestran con claridad la perplejidad de la niña, así como su deseo de entender. "Mamá, ¿conociste al padre de tu madre?" "Sí." "¿Conociste al padre de tu padre?" "No." "¿Lo

conoció tu padre?" "Me parece que sí." "Entonces, si nos naciera un niño ahora, tampoco conocería a su padre." Esta conversación tuvo lugar en enero de 1914, tres meses después de la muerte de Paul Arendt; y la siguiente, poco después: "Hablando sobre un aborto en la familia Deutschlander, Hannah dice: "¿Por qué Dios envía al mundo a un niño tan inservible como éste?"

Martha había esperado de su hija una aflicción de adulto ante la muerte de su padre, pero lo que se produjo fue una aflicción infantil, expresada en una conducta indicativa de protesta. Ciertamente, no es nada desacostumbrado que la protesta de un niño por la muerte de uno de sus padres se manifieste sobre el padre superviviente. Se produce entonces un sentimiento dual, en concreto, un acrecentamiento de la intimidad y la dependencia por un lado, y por el otro un aumento paralelo de sentimientos negativos hacia ese padre o madre que ha sobrevivido al otro. En suma, esta reacción es común entre niños que han perdido a uno de sus padres. La intimidad de Hannah con su madre se delata obviamente en esa observación, si "nos" naciera un bebé no conocería a su padre; y se delata igualmente en su necesidad de estar a solas con su madre, en su gran gozo del tiempo en que, como dijo la señora Arendt estuvieron "una vez más solas". Por otra parte, la señora Arendt observaba como su "sol" de niña se mostraba más difícil de tratar a medida que iba creciendo. Un año después de la muerte de su padre, la madre la encontraba desobediente y brusca. La enfermedad de Paul Arendt había exigido de la niña una gran dosis de paciencia y de autosuficiencia y la niña había reaccionado "como una pequeña madre". Su resentimiento, y el deseo ocasional de que su padre desapareciera eran impulsos controlados; incluso le había reprochado a la madre alguna palabra dura hacia el enfermo. El resentimiento sólo tuvo válvula de escape después de la muerte del padre, y fue Martha, la madre, quien hubo de sufrirlo.

Se desplegó entonces en la niña una interacción de sentimientos opuestos: inestimable intimidad por una parte, hostilidad o rechazo por la otra. Este estado emocional fue quizá agravado por el intenso dolor de Martha, y por sus largas ausencias inmediatamente posteriores a la muerte primero de Max y luego de Paul. Cuando la "pequeña madre" dedicó su atención a consolar a su propia madre, sus palabras de consuelo no fueron las que la señora Arendt esperaba. Le sonaban un poco a insensibilidad. Su hija no sabía reconfortarla adecuadamente, no era tampoco para la madre la compañera ideal en el dolor. No fue ninguna de estas cosas en los días de los funerales por los difuntos, ni lo fue la primavera siguiente, cuando Martha dejó su hogar, dejó a su hija, para recuperarse en un balneario. Pero Martha sintió alivio a la vuelta, pues se encontró con que Hannah sí que la había echado

de menos. Finalmente, la reacción de su hija era una reacción normal, la esperada.

Tuvieron que transcurrir algunos años antes de que Hannah Arendt volviera a exhibir un temperamento más fuerte, "más como el de su padre". A medida que se hizo mayor, se convirtió en compañera de su madre y fue aceptada como tal. Pero durante su adolescencia e incluso su primera juventud mostró una mezcla de madurez precoz y de infantilismo. Era la amiga de su madre, pero también —para gran sorpresa de sus propios amigos— se la podía ver ocasionalmente acurrucada en el regazo materno, como una niña, escuchando relatos de labios de su progenitora. Y era también una mezcla del tipo de feminidad que su madre había alentado —cálida y sentimental— y del tipo de autoafirmación que sus dotes intelectuales y su intenso deseo de independencia exigían. A Hannah Arendt, las ideas de su madre en relación al desarrollo normal y la feminidad adecuada le parecían restrictivas, y se lo parecieron más aún cuando inició sus estudios universitarios. No obstante, Hannah no se afirmó con total independencia respecto de su madre hasta después de su matrimonio con Heinrich Blücher; y aún entonces, lo hizo con el dolor que le producía ver que estos dos seres queridos no coincidían en nada: pertenecían a mundos diferentes y diferentes eran también sus respectivos temperamentos.

Mientras fue joven, Hannah Arendt continuó siendo una hija sumisa, leal a su madre y al gran amor que ésta sentía por su difunto marido Paul. Hannah se unía a Martha con ocasión de las celebraciones rituales en memoria de Paul Arendt, que Martha no dejó de efectuar hasta su muerte, incluso después de haber contraído matrimonio por segunda vez. En 1927, por ejemplo, madre e hija, que entonces tenía veintiún años y era estudiante de doctorado en Heidelberg, celebraron juntas el veinticinco aniversario de la boda de la madre, y lo hicieron obsequiándose con un rico almuerzo en el restaurante vecino al juzgado donde se registró el acta matrimonial. Esto era un acontecimiento público; en privado, el resentido sentimiento de pérdida de Hannah Arendt, permanecía. En un escrito autobiográfico, "Die Schatten" ("Las sombras"), expuso su resentimiento, refiriéndose a su *hilflosen, verratenen Jugend,* su indefensa y traicionada juventud, su juventud huérfana de padre.[8]

Al principio de su adolescencia, a medida que hizo amistades en la escuela y fue saliendo de su reclusión, disminuyó su infelicidad y su ensimismamiento. Su madre escribió que Hannah tenía "muchas citas con amigos y predilección por la lectura, el teatro,

[8] Arendt, "Die Schatten", se encuentra en Arendt Papers, Library of Congress. **Véase también capítulo 2, n. 12.**

el guiñol, las comedias antiguas, su gran pasión". Pero su "excesiva sensibilidad psicológica" no desapareció nunca. Los sentimientos profundos de traición y de pérdida se instalan en la memoria, naturalmente, y perduran hasta mucho después de que el tiempo haya curado lo que puede curar. Uno de los recuerdos más vividos de Hannah Arendt, de los dos años en que su padre estuvo agonizando en casa, años en los que ella fue testigo de "toda la horrible evolución que su progenitor sufrió a causa de la enfermedad", era el de una noche en que yacía en la cama oyendo a su madre tocar el piano para distraer al enfermo de su dolor. Algunas veces, Hannah Arendt, en su vida adulta, les contó esta historia a sus amigos íntimos. En alguna ocasión la mencionaba inintencionadamente. Una vez, hacia el final de su vida, uno de sus estudiantes le preguntó en el transcurso de una conversación en que se hablaba de las opiniones de Nietzsche sobre la enfermedad, en qué se había ocupado el escritor durante los diez últimos años de su vida, mientras se extinguía lentamente, víctima de una enfermedad que bien pudo ser la sífilis. La respuesta de Hannah Arendt fue que Nietzsche había sido aliviado por el piano de su hermana.

STURM UND DRANG

Martha y Hannah Arendt vivieron durante los años de la primera guerra mundial en su casa de la Tiergartenstrasse. Las dos abuelas —ambas viudas— de Hannah mantuvieron sus casas veraniegas en la costa del mar Báltico, que utilizaban para las vacaciones, no interrumpidas por la guerra. Königsberg era una plaza militar, pero después de la retirada de los rusos en 1914, no se produjeron combates en las cercanías de la ciudad. La fortuna que Jacob Cohn les dejara a sus hijos protegió a éstos del hambre y el frío de los inviernos bélicos, aunque no dejaron de verse afectados, como la mayoría de los alemanes, por la escasez de alimentos. Sin embargo, en los últimos años de la guerra los ingresos de Martha Arendt se habían reducido, y el negocio de los Cohn declinaba. Martha empezó a sentirse preocupada por el futuro de su hija.

Con el doble propósito de complementar sus ingresos y de estar más acompañadas, Martha alquiló una de las habitaciones de la casa. La inquilina era una estudiante judía llamada Käthe Fischer. Käthe tenía unos 17 años, cinco más que Hannah, y era una muchacha despierta y desafiante. Ella y Hannah reñían acaloradamente y con frecuencia, aunque luego gozaban de sus tiernas reconciliaciones. La presencia de una muchacha mayor que ella y muy inteligente en la casa, y las nuevas y estimulantes tareas

escolares —que incluían el comienzo de las clases de griego—, contribuyeron a paliar en gran modo el ensimismamiento y el carácter enigmático de Hannah Arendt. Por otra parte, la atención de su madre Martha cambió de rumbo, centrándose menos en los problemas familiares y más en la situación política de Alemania. Su casa se convirtió en lugar de encuentro de socialdemócratas durante los dos últimos años de la guerra y el año de la revolución (1918-1919).

Una de las más importantes figuras políticas de Königsberg, Karl Schmidt, tenía dos hijos famosos: Käthe Kollwitz, la artista, y Konrad Schmidt, director del periódico berlinés *Vorwärts,* órgano oficial de los socialdemócratas, si bien bastante conservador. Konrad Schmidt formaba parte del grupo denominado *Kathedersozialisten* (socialistas de cátedra) por los que estaban situados a la izquierda del mismo. Entre los líderes socialdemócratas, únicamente Eduard Bernstein, el principal oponente teórico de los revolucionarios espartaquistas (capitaneados por Rosa Luxemburgo) era aceptable para este grupo. Las opiniones reformistas de Bernstein fueron dadas a conocer con frecuencia a través de la revista berlinesa *Sozialistische Monatshefte,* con la que Martha y Paul Arendt se habían identificado durante los primeros cuatro años de matrimonio, transcurridos en Berlín, y que siguieron leyendo después de trasladarse a Hannover y de asentarse más tarde de nuevo en Königsberg. La revista fue dirigida durante un tiempo por un amigo de los Arendt, Joseph Bloch, hijo de un célebre estudioso del Talmund, de Königsberg; y fue asimismo centro de un grupo de discusión de Königsberg, al que pertenecía Martha Arendt.[9]

Aunque el círculo de Martha Arendt se oponía al de Luxemburgo, los espartaquistas, Martha Arendt dio su apoyo a estos últimos cuando su rebelión desembocó en una huelga general en la primera semana del año 1919. Hannah Arendt recordaba haber acompañado a su madre, ferviente admiradora de Rosa Luxemburgo, a las primeras y acaloradas discusiones que se produjeron en el círculo de Königsberg cuando se propagó la noticia de que en Berlín había tenido lugar un levantamiento. Corriendo por las calles, Martha Arendt le decía gritando a su hija. "Presta atención, este es un momento histórico."

---

[9] El grupo de Martha Arendt pudo haber tenido también contactos entre los Socialistas Independientes (uno de los grupos que más tarde se unieron a los espartaquistas en el Partido Comunista Alemán), que trasladó su sede a Königsberg después de la expulsión de Berlín en 1917. Los obreros de Königsberg habían protestado contra la guerra y las terribles cargas que les supuso, durante 1917, y el ejército alemán había disparado contra ellos. Véase David Morgan, *The Socialist Left and the German Revolution* (Ithaca, Cornell University Press, 1975, pp. 332-33.

El momento histórico fue trágicamente breve. El 15 de enero, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht fueron capturados y asesinados por miembros del *Freikorps*. El Partido Comunista, formado por una fusión de dos espartaquistas con varios grupos disidentes, intentó recobrar el ímpetu de la primera "semana espartaquista", pero fracasó en su empeño. El gobierno encabezado por el presidente Ebert no sólo tuvo que enfrentarse a una creciente polarización política, sino también a una situación económica inestable, el comienzo de una espiral inflacionista.

El año siguiente a la fracasada revolución, Martha Arendt decidió volverse a casar. Käthe Fischer se marchó y Martha se preparó para trasladar todas sus posesiones a dos manzanas de distancia, a la casa de Martin Beerwald en la Busoldtstrasse, donde esperaba hallar seguridad económica y compañía para su hija Hannah, entonces de catorce años. La esposa de Martin Beerwald, Helene Löwenthal, había muerto de diabetes en 1916 —cinco años antes del descubrimiento de la insulina—, dejando a su marido viudo a los 47 años, con dos hijas todavía jóvenes. Cuando llegaron las Arendt, Clara Beerwald tenía 20 años y su hermana Eva, 19.

Beerwald era hijo de un prestamista ruso y había nacido y crecido en Königsberg. Era un hombre de negocios, tranquilo y bastante reservado, socio moderadamente rico de la empresa de material de ferretería de su cuñado. Después de la muerte de su esposa, faltando todavía dos años para el fin de la guerra, Beerwald pudo permitirse el lujo de mantener su casa e incluso de emplear a una ama de llaves, para que cuidara de sus hijas. Tuvo suerte en la elección, pues esta mujer había trabajado para una familia de la aristocracia rural antes de la guerra, y dicha familia la proveía de leche, huevos y mantequilla para los Beerwald. Estos raros lujos complementaron agradablemente la dieta habitual a la cual habían tenido que someterse los ciudadanos alemanes de la confortable clase media: coles, zanahorias, nabos y más nabos. Una tía de las hijas de Beerwald, incapaz de adaptarse a las privaciones de los años de la guerra, se volvió loca y tuvo que ser internada, añadiendo otra tristeza a su ya entristecida existencia. Martha Arendt fue un revulsivo para la vida confortable pero gris de los Beerwald, aportando su calor... y una tropa de tías y tíos y primos que animarían el ambiente.

Martha conocía a los Beerwald desde hacía algunos años, pues estos últimos habían habitado durante un tiempo en el mismo edificio que su enviudada madre. Se había mostrado amable con las niñas cuando las conoció, pues éstas se hallaban obviamente faltas de afecto y, por añadidura, lastimosamente delgadas, y no a causa del racionamiento sino porque un médico que profesaba

teorías estrafalarias en materia de nutrición les había prohibido la mantequilla, los huevos y el pan tierno. Hannah Arendt conoció a las niñas en el verano de 1915, cuando las tres trabajaban en proyectos escolares destinados a entretener a las tropas alemanas de guarnición en Königsberg, pero no se habían hecho amigas. Hannah tenía cinco años menos y un temperamento completamente distinto.

Cuando los Beerwald y las Arendt unieron sus fuerzas, en febrero de 1920, las diferencias de carácter entre las muchachas no podían ser más evidentes. Para Martin Beerwald, su hijastra Hannah constituía un misterio total; comparada con sus hijas, tranquilas, reservadas, domésticas, era extraordinariamente inteligente, testaruda y demasiado independiente. Martin no podía ser para ella un guía intelectual, ni tampoco erigirse en la autoridad paterna de la que la niña crecida entre mujeres enviudadas carecía. Incapaz de superar su desconcierto, de encontrar el modo apropiado de tratar a Hannah, se inhibió y dejó esta tarea en manos de la madre. No pudo evitar, sin embargo, su implicación cuando la muchachita protagonizaba una de sus extrañas escapadas. Por ejemplo, en el primer año de la revolución, en la casa de los Beerwald, Hannah procuró a sus padres un día de intensa preocupación.

Hannah había entablado amistad con un joven de Königsberg llamado Ernst Grumach, que era cinco años mayor que ella. Grumach le habló en términos entusiastas de su novia, Anne Mendelssohn, descendiente del igualmente famoso nieto de Moses Mendelssohn, Felix. Hannah decidió que quería conocer a esa Anne, que vivía en Stolp, un pueblo situado al este de Königsberg. Pero los Beerwald rehusaron darle permiso para emprender el corto viaje, a causa de que la familia Mendelssohn tenía una mala reputación: el padre de Anne, un médico extremadamente apuesto, había sido acusado por una de sus pacientes de ser un seductor, y esta acusación, que Mendelssohn negó, atribuyéndola además a antisemitismo, llegó hasta el juez, quien dictó una sentencia de culpabilidad y condenó a dos años de cárcel al médico. No le fue retirada su licencia médica —ciertamente habría sido inhabilitado si el caso hubiera estado suficientemente probado—, pero la condena y el escándalo subsiguiente le obligó a abandonar la ciudad cuando salió de la prisión y a rehacer su vida en otra parte. Las dudas de los Beerwald se disiparon cuando conocieron a los Mendelssohn, pero en la época en que Hannah anunció su deseo de conocer a Anne, el padre de ésta se hallaba todavía encarcelado y una sombra de dudas rodeaba a la familia.

Pero Hannah Arendt no era el tipo de persona que se aviene a ver coartados sus deseos. Una noche, cuando todos dormían en

el hogar de los Beerwald, salió por la ventana de su dormitorio y, sola, cogió el tranvía con destino a Stolp, donde llegó a tiempo para despertar a Anne arrojando un guijarro a su ventana. Los Beerwald se pusieron frenéticos al descubrir la ausencia y tuvieron que soportar un largo día hasta que Hannah se presentó en casa. La aventura no fue bien recibida, pero la amistad entre Hannah y Anne a que dio lugar había valido la pena, pues fue íntima y tan duradera que sólo terminó con la muerte de Hannah Arendt, 55 años más tarde.

Este episodio fue excepcionalmente perturbador, pero incluso la vida cotidiana en el hogar de los Beerwald perdió su calma desde la llegada de las Arendt. Por citar un ejemplo: un día, la familia esperaba invitados y para esta ocasión se hicieron emparedados. El plato estaba en la mesa de la cocina y Hannah le echó mano. Eva descubrió el hurto y se puso furiosa. Ambas se intercambiaron palabras desagradables y una de ellas, muy enfadada, cogió el péndulo de un reloj cercano con el propósito de utilizarlo como arma de combate. Lo que ocurrió, sin embargo, fue que el reloj se descolgó de la pared y se vino al suelo con gran estrépito. Llegó corriendo Martha y la escena terminó con las tres mujeres deshechas en lágrimas de sobresalto. La nueva hermana exhibía su temperamento también en el área de las relaciones sociales. Rehusaba unirse a los demás para celebrar festejos y fiestas de cumpleaños familiares, proclamando, como cuestión de principio, que no consideraba que los lazos familiares fueran razón suficiente para mostrarse sociable. Puede, sin embargo, haber existido un componente de celos en esta cuestión de principio; la nueva familia requería parte de la atención de Martha, una atención que previamente se había centrado en exclusiva sobre su hija única.

Clara, la mayor de las hermanas Beerwald, necesitaba muchos cuidados. Era una muchacha muy inteligente, que con el tiempo, después de pasar por la Königin-Luise-Schule, el *Gymnasium* de Königsberg para chicas, estudió matemáticas, química e idiomas en varias universidades. La gente que le deseaba lo mejor, pudo persuadirla para que estudiara farmacia en lugar de intentar la obtención de un doctorado en química, dando por sentado que la farmacología era la opción más práctica, así como también el camino más apropiado para una dama. Mientras estudiaba farmacia, Clara, que poseía considerables dotes musicales, continuó sus estudios de piano, que había iniciado con un alumno del famoso pianista berlinés Artur Schnabel. Con frecuencia, Clara participaba en veladas musicales privadas. Pero la muchacha carecía de atractivo físico y era sumamente infeliz. Martha Arendt trató de comprender esta infelicidad, consolando a Clara después de cada fracaso amoroso suyo, así como de cada nuevo fracaso de los tratamientos psiquiátricos a que se sometió. Hasta que se suicidó ingi-

riendo veneno, a los treinta años. Durante los años escolares de Hannah, ella y Clara se habían mantenido lejanas, pero más tarde, cuando Hannah era ya estudiante universitaria, las dos se convirtieron en amigas íntimas. Fueron Martha y Hannah Arendt las que durante un buen número de años mantuvieron a Clara alejada del suicidio, hasta que finalmente decidió acabar con su vida.

Eva era menos intelectual que Clara y tampoco poseía las dotes musicales de su hermana mayor, aunque tocaba el violín con la suficiente destreza para unirse a aquélla y a su padre —cuyo instrumento era el violoncelo— en las veladas musicales. Eva no fue al *Gymnasium*, pero se hizo técnica en odontología y con el tiempo llegó a llevar varios laboratorios odontológicos propios, en distintas ciudades de provincias. Después de 1933 abrió uno de ellos en Königsberg y reanudó la estrecha relación que le había unido a Martha Arendt durante su juventud. Martha era muy amable con Eva, a quien abrió la mente. Eva se asombró cuando Martha le dijo en una ocasión que no se preocupara en el caso de tener un hijo fuera del matrimonio, pues el hijo sería criado en el hogar de los Beerwald. Eva no tuvo hijos —su amigo, Karl Aron, primo segundo de Hannah, fue asesinado en 1938, durante los pogromos antijudíos—, y no se casó. Emigró a Inglaterra y hoy vive en Londres.

Si Martha ayudó a Martin Beerwald con sus hijas, él les dio a cambio a las Arendt un hogar seguro, después de los terribles y económicamente inseguros últimos años de la guerra. El negocio de ferretería marchó bien concluido el conflicto bélico y resistió también el embate de la peor inflación alemana, que se produjo en el período 1922-1923. Los recuerdos que Hannah Arendt guardaba de los años de inflación no eran de pobreza propia, sino de ayuda para los depauperados, de la pródiga generosidad de su madre. Recordaba Hannah con frecuencia un episodio: a medianoche la familia fue despertada por un fuerte golpe en la puerta; se trataba de un hombre a quien la inflación había sumido en la indigencia más absoluta, obligándole a mendigar. Pedía café y le fue dada su primera comida completa desde hacía días. Incluso cuando los Beerwald tuvieron ellos mismos poco que ofrecer, a fines de la década de los 20, en que el negocio de ferretería entró en quiebra, su casa fue un refugio.

Beerwald no podía permitirse el lujo, contrariamente a los Arendt y los Cohn, de mantener una casa de verano, pero hacía excursiones campestres con toda su familia. Entre semana, los caballos de tiro de su empresa eran utilizados para arrastrar carretadas de mercancías, pero los domingos tiraban del landó de la familia y el conductor se convertía en cochero. Hannah se unía sin protestar a estas fiestas familiares y frecuentemente se traía a sus ami-

gos. La casa de Beerwald de la Busoldtstrasse, que durante años se viera animada únicamente por la severa música de Martin Beerwald, se vio invadida de visitantes y de charla. Beerwald, que nunca estuvo directamente involucrado en política, pero cuyas ideas eran bastante conservadoras, comportándose él mismo como un patriarca guillermino, con su mostacho a lo Bismarck y su chaqué, se encontró de pronto rodeado de los amigos socialdemócratas de Martha y de los inteligentes y jóvenes compañeros de su hijastra, productos de las técnicas educativas de una generación progresista.

Hannah Arendt era el centro de atracción de un grupo de bien dotados hijos e hijas —hijos en su mayor parte— de familias judías de profesionales. Muchos de estos jóvenes, que eran por lo general tres o cuatro años mayores que Hannah, fueron a las universidades de la Alemania del Oeste y a su vuelta traían consigo referencias acerca de sus profesores. Ernst Grumach, por ejemplo, asistió a las primeras clases impartidas por Martin Heidegger, cuando éste fue nombrado profesor en Marburgo (1922) y le contó a Hannah sus impresiones. Ella había oído ya el nombre de Heidegger, había oído hablar de su brillante intelecto, durante una estancia en Berlín. Otro miembro del grupo de Königsberg, Victor Grajev, fue a Marburgo con Grumach, mientras que Paul Jacobi asistía a la Universidad de Heidelberg. Gregor Segall, asiduo de la casa de los Beerwald, y que posteriormente proporcionaría ayuda a Martin Beerwald durante el período de precariedad económica, era un buen amigo con el que Hannah Arendt se mantuvo en contacto cuando éste emigró a Palestina. Anne Mendelssohn fue a Heidelberg y después a Hamburgo, donde hizo su doctorado en filosofía con Ernst Cassirer.

Los jóvenes quedaban impresionados por el vigor intelectual de Hannah Arendt. Como Anne Mendelssohn recordaría, Hannah "lo había leído todo". Este "todo", abarcaba filosofía, poesía —Goethe en particular—, muchísimas novelas románticas, alemanas y francesas, y las novelas modernas —Thomas Mann incluido— consideradas inapropiadas para la juventud por las autoridades académicas. La excelente memoria que Martha Arendt había observado en su pequeña hija, fue la piedra angular del éxito escolar de Hannah y de su propio placer intelectual. A los doce años había empezado a memorizar una pequeña biblioteca poética. En aquella época, le había dado motivo de asombro a su madre: "lo sabe todo de memoria". También había notado Martha, felizmente, que su hija poseía "la ambición de ser mejor que los demás estudiantes, una ambición de la que hasta entonces había carecido". Hannah siguió sin tener problema alguno para alcanzar este objetivo, pero las tareas rutinarias de la escuela —una rigurosa

semana de seis días, con mucho formalismo y rigidez—, no eran compatibles con ella.

Durante los años pasados en la Luiseschule, y a pesar de su situación familiar más sólida y de su círculo de amigos, Hannah Arendt no dejó de sufrir los problemas que su temperamento le causaba. En mayor grado que el adolescente típico, estaba sujeta a las tormentas que Goethe consideraba propias de este estadio de la vida y de la *Bildung*: "Der Jüngling von inneren Leidenschaften bestürmt, muss auf sich selbst merken, sich vorfühlen". ("La juventud, asediada por pasiones internas, debe observarse a sí misma, tener cuidado de sí misma, encontrar su propio camino".) Hannah Arendt impresionaba a sus compañeros de escuela por el modo en que se ocupaba de encontrar su propio camino. Mientras ellos charlaban o hacían alguna visita durante los recreos y el almuerzo, ella se paseaba arriba y abajo por el patio de la escuela, las manos, entrelazadas, a su espalda, dejando caer sus trenzas, absorta en sus pensamientos solitarios.

En casa, su despliegue de independencia y obstinación no concedía tregua. Le anunció a su madre su intención de iniciarse en el estudio del violín, a pesar de que sus intentos durante la infancia con el piano habían convencido a todo el mundo de que carecía de dotes musicales. Su insistencia no estaba provocada por amor al violín, sino por amor a la profesora de violín, la señora Hulisch, miembro del cuarteto de cámara local y amiga de Martha Beerwald. Martha cedió a la presión y las lecciones dieron comienzo. Pero ni el amor por la señora Hulisch prevalecería sobre el mal oído de Hannah Arendt. La música siguió siendo el territorio de las hijas de Martin Beerwald, quedando Eva, para colmo de males, bajo la tutela de la señora Hulisch.

Martha Beerwald se interpuso muy pocas veces en el camino de su hija, pero siempre que los deseos de ésta conllevaban dificultades, tuvo que respaldarla. La madre actuó como mediadora, remendando relaciones deterioradas, rebajando fuego a las riñas, aconsejando paciencia. Por otra parte, Martha era a veces aliada de Hannah, como por ejemplo en el caso de la escuela. La adolescente tenía ideas peculiares y obstinadas sobre la pedagogía. En una ocasión anunció que era injusto esperar que los alumnos tomaran una clase de griego y leyeran a Homero a las ocho de la mañana. Ella no lo seguiría haciendo. Su madre se mostró de acuerdo y negoció el asunto con las autoridades de la escuela. Hannah fue eximida de la clase, pero estudiaría con su propio libro y se sometería a un examen final muy exigente, expresamente designado para ella. Así lo hizo, con gran éxito. Este arreglo le había permitido, por otra parte, entregarse a un hábito que adquiriera mucho tiempo atrás y que le acompañaría durante el resto

de su vida. Consistía en levantarse y vestirse muy despacio por las mañanas y tomar varias solitarias tazas de café. Sin este preludio, su talante no se adaptaba al entorno, no alcanzaba el mínimo de necesaria sociabilidad. Otra ventaja que se derivó de su no asistencia a la clase de griego es que de este modo Hannah pudo satisfacer su deseo de estudiar con un grupo reducido, y no en un aula masificada. En su cuarto en casa de los Beerwald, Hannah, a la edad de quince años reunía a amigos de la escuela y a su joven primo Ernst Fürst y allí leían y traducían textos griegos, lo que constituía una versión, a la medida de un *Gymnasium*, de los *Graecae* o círculos griegos establecidos comúnmente en las universidades de la época.

Martha Beerwald intentó flexibilizar la escuela de su hija, pero la cuerda se rompió a causa de un episodio protagonizado por su hija y que fue el fin de su carrera en la Luiseschule. Había en la escuela un joven profesor famoso por su desconsideración con el alumnado. Este maestro ofendió a Hannah (todavía con quince años) con una observación el contenido de la cual nunca fue relatado por la misma Arendt. Lo que sí le interesó contar es que en aquella ocasión organizó un boicot estudiantil a las clases de este maestro y que le valió en última instancia la expulsión de la escuela. La intercesión de la madre no tuvo eficacia en esta ocasión. Martha se alineó con su hija contra el director de la escuela —lo que no era entonces una reacción demasiado habitual de los padres frente a la disciplina prusiana—, pero no se pudo llegar a un acuerdo.

Ante el hecho consumado, Martha dispuso que Hannah se trasladase a Berlín para estudiar algunos semestres en la Universidad de Berlín. Antiguas amistades de la familia y unos compañeros socialdemócratas, los Levin, se cuidarían de Hannah, si bien ésta se quedaría en una residencia para estudiantes. Así se hizo y la adolescente siguió cursos de su propia elección, en calidad de oyente. Además de clases de latín y griego, asistió a una de teología —de teología cristiana— impartida por Romano Guardini, uno de los miembros más vibrantes e influyentes de la "escuela" de existencialistas cristianos que por entonces empezaba a florecer en Alemania.

Las autoridades de la Luiseschule cedieron cuando su antigua estudiante rebelde les dirigió una petición para hacer el examen final del *Abitur*, como estudiante libre. Martha Beerwald, tras el escenario, movía los hilos, con el fin de que su hija pudiera proseguir su camino independiente: consiguió disponer de su amigo Adolf Postelmann, director de la Höhere Schule masculina, como tutor de Hannah de cara al examen. Era un hombre que contaba con numerosos seguidores en su escuela, entre ellos, muchos de

los amigos de Hannah Arendt; también Manfred Braude, el joven que posteriormente contrajo matrimonio con la única prima Arendt, Else Aron Braude. Aparte de sus obligaciones administrativas, Postelmann impartía cursos de historia natural e introducía a sus estudiantes a sus grandes aficiones: el excursionismo, la ornitología, mineralogía, astronomía. Fue el único maestro que Hannah Arendt tuvo en Königsberg que estuviera a la altura de la discípula, que tuvieron capacidad suficiente para responder al reto que ella le planteaba y la perspicacia adecuada para introducirla en campos a los que a ella le resultaba difícil el acceso, tales como ¡la física de Einstein!

Frieda Arendt, la hermanastra de Paul Arendt y madre de Else Aron Braude, no fue, formalmente, maestra de Hannah, pero probablemente ejerció sobre la muchacha una considerable influencia. Frieda había sido educada para maestra de escuela primaria en los años en que a las mujeres les estaba vetado todavía el paso a la Albertina; pero esta mujer conocía ampliamente las literaturas alemana, francesa e inglesa. Le proporcionó libros a su sobrina. Por su parte, su marido, un abogado cuyos antepasados varones habían sido joyeros de la corte de los duques de Prusia en su residencia, el castillo de Königsberg, aportó su apoyo moral a la causa de Hannah... y apoyo económico también. Después de la muerte de su esposa, acaecida en 1928, el tío Ernst continuó ayudando a la joven financieramente en sus estudios universitarios. Ella estuvo agradecida al tío durante toda su vida, como agradecida le había estado a su tía Frieda, a la única de sus tías a quien realmente quiso, según le contó en una ocasión a un amigo.

Con la ayuda de Postelmann, el apoyo de los Aron, los dos semestres en Berlín y seis meses más de intenso estudio, Hannah Arendt se preparó para el examen de *Abitur*, es decir, el pasaporte para matricularse oficialmente en la universidad. Aprobó el examen en la primavera de 1924, con un año de antelación a su clase. El examen la colmó de ansiedad —en una ocasión le dijo a su amiga Anne Mendelssohn que ésta fue una de las experiencias más aterradoras de su vida—, pero lo tomó desplegando confianza en sí misma. Las apariciones públicas y las situaciones que implicaban pruebas intelectuales o personales seguían asustándola, pero siempre conseguía reunir sus fuerzas internas y dar una apariencia de bravura. En este caso, la bravura se convirtió en bravata una vez pasado el suplicio: recibió las pequeñas medallas de oro repujado con retratos del duque Alberto I de Prusia, que les eran entregadas a los graduados del *Gymnasium*, se las prendió, y de esta guisa visitó orgullosamente a sus antiguos compañeros de curso y a sus maestros en la Luiseschule. Obviamente, quería transmitirles el mensaje de que gracias a la expulsión iba un año por delante de su clase.

Durante su último año en la escuela, y mientras se preparaba por su propia cuenta para el *Abitur*, Hannah Arendt adelantó a sus compañeros de clase en otras materias también. Anne Mendelssohn se había trasladado con su familia a Allestein, y su novio, Ernst Grumach, se convirtió en el novio de Hannah Arendt. Ésta descubrió que sus enfermedades podían tener una nueva aplicación: fingía dolores de cabeza con el fin de abandonar la escuela pronto, cuando Grumach iba a esperarla durante su último año de *Gymnasium*. Las muchas ausencias escolares de Hannah y la especial disposición de sus estudios habían llenado de escepticismo a las autoridades de la escuela, y esta intensa relación con un joven cinco años mayor que ella frunció muchos ceños desaprobadoramente. Pero Martha Arendt, aunque preocupada, decidió no intervenir. Se dio cuenta de que su precoz hija se beneficiaba de la compañía de amigos mayores y de la libertad de ir y venir según sus deseos. La que fuera "delgada y deplorable" Hannah Arendt gozaba ahora de una salud radiante y —cuando así lo quería— era también lo que su madre había esperado: sociable, amistosa, relajada. La amistad con Grumach dio lugar, como anticipara Martha, a muchas amistades mientras Grumach asistía a la Universidad de Marburgo y Hannah estudiaba en Berlín.

En la casa de los Beerwald, en la Busoldtstrasse, Hannah tenía ahora su propio cuarto, un dormitorio con un sofá y sillas, donde recibía a sus visitas y a su Círculo Griego. Pero aunque tenía compañía con frecuencia, también pasó muchas horas tumbada en el sofá, leyendo, sola. En las clases de Guardini tomó contacto con la obra del filósofo y teólogo danés Kierkegaard, y tan impresionada quedó que decidió que la teología sería su mayor campo de estudio cuando entrase oficialmente en la universidad. Era ya, por aquella época, una persona crítica de toda forma de teología dogmática, y no porque no fuera cristiana, sino porque el dogmatismo chocaba con las ideas de Kierkegaard. Leyó Hannah la *Crítica de la razón pura* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de Kant, a la edad de 16 años, y poco después se introdujo por sí sola en la tendencia crítica naciente, de la que eran máximos exponentes Martin Heidegger y Karl Jaspers. *La Psicología de las concepciones del mundo*, de Jaspers, apareció en 1919, y tres años después, Hannah leyó ávidamente esta obra.

Los años de estudio independiente de Hannah constituyeron un período de transición. Había empezado a emerger de las sombras de los años "tristes y difíciles" de su niñez. Pero se sentía todavía insegura, era tímida y desconfiaba de su reciente sociabilidad y de su vigor intelectual. Asombró a su *beste Freundin* (me-

jor amiga), Anne Mendelssohn, con la que tantas horas de charla intensa e íntima había pasado, al telefonearle después de un período de meses de separación, y decirle tímidamente: "Soy Hannah Arendt. ¿Me recuerdas?". Incluso se dirigía a su amiga utilizando el formal "usted", cuando siempre le había hablado de tú. Era la hija que Martha Arendt había llamado "difícil y misteriosa" en la última nota de *Unser Kind*, y que ahora centraba su atención, fruto de sus especulaciones solitarias, en la poesía y empezaba a desarrollar el sentimiento del consuelo y del recuerdo nostálgico que la poesía puede encerrar, y que más tarde se haría tan patente en la filosofía de Hannah.

En la poesía que Hannah Arendt empezó a escribir cuando tenía 17 años, el tirón del pasado es un tema recurrente, un tema envuelto en la imaginería romántica y en la angustia kierkegaardiana. Hay en sus poemas una melancolía profunda y vaga, que ella llamó, en el título de un poema, "Müdigkeit" (abatimiento).

Cae la noche.
Un suave lamento
suena en los cantos de los pájaros
reunidos por mí.

Los muros grisáceos
se derrumban.
Mis propias manos
vuelven a encontrarse.

Lo que he amado
no lo puedo retener.
Lo que hay a mi alrededor
no lo puedo dejar.

Todo declina
en la oscuridad que domina.
Nada me vence:
éste debe ser el camino de la vida.

Con frecuencia, los poemas son tan abstractos que su rasgo más sobresaliente es la ambigüedad. En éste, por ejemplo, *Nichts mich bezwingt* puede significar "nada en absoluto me vence" o "la nada me vence". Son poemas nacidos de un estado de ánimo, y este estado de ánimo, sea estoico o desesperado, o ambas cosas a la vez, se halla resumido en la frase "la oscuridad que domina". Había poco *Trost* (consuelo) en la oscuridad.

Vendrá la hora
en que las viejas heridas,
tanto tiempo olvidadas,
amenacen con abrirse.

Vendrá el día
en que ningún balance
de la vida, del dolor,
contará.

Transcurren las horas,
pasan los días.
Un logro queda:
simplemente estar viva.

En uno de los poemas se invoca, a la manera de Kierkegaard, a un "Dios oculto":

Ninguna palabra rompe la noche.
Ningún Dios levanta su mano.
Y dondequiera que miro,
se levanta la tierra.
Ninguna forma disolviéndose,
ninguna sombra flotando.
Y todavía puedo oírlo:
Demasiado tarde, demasiado tarde.

Pero incluso un poema que refleja una dimensión muy diferente de las lecturas de Hannah Arendt, un poema de amor de la flora romántica, termina con una nota de sufrimiento y de pérdida. Escribió, "A modo de una canción popular":

Cuando volvamos a vernos
florecerán las blancas lilas.
Te envolveré en almohadas
y no desearás nada.

Felices de nuevo,
el vino seco y ligero
y los tilos olorosos
juntos nos encontrarán.

Cuando caigan las hojas
habremos partido.
¿Qué significa vagar?
Debemos soportarlo.

"A modo de una canción popular" iba tal vez dirigido a Ernst Grumach, que regresaba a Königsberg los veranos una vez empezados sus estudios universitarios; pero el ritmo temporal de felicidad

seguida de tristeza, en que la tristeza asoma por entre la felicidad, está presente en muchos de los poemas.

Uno de los esfuerzos poéticos más personales y menos convencionales de Hannah Arendt capta el sentimiento que ella atribuyera más tarde a un espíritu afín, Rahel Varnhagen, de quien escribió una biografía muy autobiográfica. En la biografía de Rahel Varnhagen, Arendt presenta a ésta como una mujer que nunca evitó un destino irremediable y doloroso, ni se dejó seducir por éxitos mundanos, por sueños brillantes de futuro. Rahel Varnhagen aprendió a vivir, en el presente, con su pasado y su futuro, sus más oscuras y sus más livianas experiencias, porque supo comprender que la ambigüedad indica un camino permanente, que ningún extremo debe ser tomado con demasiada seriedad. El destino de Rahel Varnhagen era su condición de judía y aprendió a soportarlo, aprendió a vivir como una "paria consciente", en palabras de Hannah Arendt. Haber nacido judía: ése sería un pensamiento que preocuparía más tarde a Hannah Arendt; pero la condición de paria consciente era su reino personal cuando empezó a escribir poemas, aunque ella le diera a este sentimiento otro nombre: ironía.

Flotan mis pies en gloria solemne.
Y yo, estoy
también danzando.
Libre de la carga,
que me arrastraba a la noche, al vacío.
Cuartos llenos de tiempos pasados,
espacios recorridos
y soledades perdidas
empiezan a danzar, a danzar.

Y yo, estoy
también danzando.
Irónica impetuosidad
no la he olvidado.
Conozco el vacío
conozco la carga.
Pero danzo y danzo
en irónica gloria.

Qué *Schwere*, qué carga o gravedad en el sentido espiritual de la palabra sentía Hannah Arendt que había dejado atrás, pero no olvidado, qué irónica precipitación o impetuosidad había dado lugar a la irónica gloria, el poema no lo dice. Puede ser una alegoría de su impetuosa relación con Ernst Grumach, por otra parte tan envuelta en el secreto, que ni la confidente de Hannah, Anne Mendelssohn, ni su primo, Ernst Fürst, ni la mujer de éste, aceptaban que allí hubo una relación amorosa mientras que la prima de Hannah, Else Aron Braude, amiga de Grumach, basándose en palabras de éste opinaba todo lo contrario. Un poema titulado

"Despedida" —el último de la serie, que data del invierno de 1923-24—, parece invocar un primer amor, pero en realidad está enteramente dirigido a los "días flotantes", antes que a alguna persona:

Permitidme, oh días flotantes, daros mi mano.
No podéis escapar de mí, no existe escapatoria
hacia el vacío o la eternidad.

Pero el viento cálido es una señal más extraña
que cubre su trayecto en torno a mí: No quiero
huir al vacío del tiempo detenido.

Oh, conocéis la risa con que me entregué,
sabéis lo mucho que oculté silenciosamente
para yacer en los prados y perteneceros.

Pero ahora la sangre, nunca silenciada,
me llama a navíos que nunca he gobernado.
Ah, la muerte está en la vida, lo sé, lo sé.
Dejadme, pues, días flotantes, daros mi mano.
No me perderéis. Como seña dejo a mi espalda,
para vosotros, esta página y la llama.

Hannah Arendt, entre el pasado del "tiempo detenido" y el incierto futuro, con sus "navíos que nunca he gobernado", se sentía suspendida, flotante, *Schwebende*. El poema no se ocupa de personas ni de hechos, sino del tiempo: tiempos pasados, horas que pasan, futuros que hay que marcar con señales. El tiempo habla en los poemas —"Demasiado tarde, demasiado tarde"— y tiene en ellos una presencia física —"yacer en los prados y perteneceros" (a los días). El tiempo con el que se sentía identificada, el tiempo al que le tendía la mano, era un tiempo celeste, flotante sobre el mundo. Ella consideró incluso este tiempo como el hogar de un compañero de viaje, de un espíritu afín tan improbable como *Die Untergrundbahn*, el metro de Berlín, cuando pasaba por una estación *gleichgültig schwebend* ("flotando indiferentemente"):

Surgiendo de la oscuridad,
Serpenteando hacia la luz
Veloz e impetuosamente,
Angosto y poseído
Por porderes humanos,
Tejiendo atentamente
Senderos predestinados;
Flotando indiferentemente
Sobre toda prisa.
Rápido, angosto, poseído

Por poderes humanos
A los que desoye,
Derramándose en la oscuridad,
Sabiendo más altas cosas
Volando, se retuerce:
Un animal amarillo.

En estos poemas se advierte claramente una lucha por las verdades generales, aunque los poemas en sí, no sean buenos ni posean un estilo distintivo. En esta lucha por llegar a generalizaciones, por la seguridad, se interroga al pasado y al futuro: *Ist wohl des Lebens Lauf*, "éste debe ser el camino de la vida". Como Kierkegaard, Hannah Arendt sintió muy pronto en su vida la existencia en el tiempo —la existencia sobre el camino de la vida— como un drama. También ella buscó en la ironía y en la ambigüedad si no una solución, sí una escapatoria. Pero una "escapatoria" significaba a otro reino, el reino del pensamiento. Cuando escribió sus primeros poemas, Arendt dispuso de imágenes espaciales y temporales para expresar sus sentimientos, su "flotación". Pronto encontraría conceptos filosóficos. Su "irónica gloria" adquirió una nueva forma. Y pudo haber dicho de sí misma, lo que Kierkegaard dijera de sí mismo una vez: "Me he ejercitado... para ser capaz siempre de danzar al servicio del pensamiento".[10]

[10] Kierkegaard citado por Karl Jaspers, en *Reason and Existenz*, traducción de William Earle (Nueva York: Noonday Press, p. 43.

CAPÍTULO 2

LAS SOMBRAS (1924-1929)

> ¿Cómo podría el caudal de la alegría brotar por todo nuestro ser si quisiéramos apartar la tristeza?
>
> El dolor segrega su poder curativo donde menos lo esperamos.
>
> HEIDEGGER, *El pensador como poeta.*

PENSAMIENTO APASIONADO

Los años universitarios de Hannah Arendt, de 1924 a 1929, coincidieron exactamente con el período de mayor estabilidad de la atribulada República de Weimar. El brote inflacionista más grave quedó temporalmente controlado en el verano de 1924, gracias al programa de estabilización económica del gobierno. Por otra parte, el cambio de gobierno en la económicamente renqueante Francia, había suavizado el sentimiento de los alemanes de hallarse rodeados de extorsionistas vengativos. Pero precisamente cuando se estaba produciendo este fenómemo, fueron dadas a conocer las disposiciones del Plan Dawes. Este plan preveía un crédito aliado para la continuación de la recuperación económica alemana, así como un plan para el pago de las reparaciones de guerra, con el propósito de que Alemania no tuviera que recurrir a nuevas devaluaciones de su moneda. También se preveía en el plan la supervisión del sistema bancario alemán y de los ferrocarriles, así como un acuerdo especial

cuya finalidad era la contribución de la industria alemana a las reparaciones. El Plan Dawes fue calificado como un "Segundo Versalles", en particular por los partidos de derechas, y de este modo prosiguió el proceso de polarización política que a la larga resultaría tan desastroso para la república, a pesar de la recuperación económica.

La estabilización de la moneda y la aceptación del Plan Dawes fueron, internamente, los factores de mayor importancia para aquel período de calma relativa. En los asuntos externos, fue crucial el Tratado de Locarno, establecido en 1926. Este tratado incluía acuerdos de arbitraje entre Alemania, Francia y Bélgica, para la solución de las disputas concernientes a los territorios occidentales, y contenía acuerdos similares con Polonia y Checoslovaquia. Aunque los acuerdos con el Este no zanjaban, ni siquiera en términos legales, la posibilidad de que Alemania recurriera a la guerra por la cuestión fronteriza, el Tratado de Locarno fue considerado en Occidente como heraldo de lo que Chamberlain llamó de manera optimista "los años de paz". En Alemania, el tratado no fue más popular que el Plan Dawes.

Los cancilleres y ministros alemanes de aquellos años relativamente estables, tuvieron que enfrentarse a un complejo panorama social y económico. Para 1927, tanto la producción como el comercio exterior habían alcanzado niveles superiores a los más altos de cualquier año previo a la guerra. Sin embargo, el país era deficitario. Las exportaciones no cubrían las importaciones, los pagos por reparaciones y las inversiones de capital dependían en gran medida de préstamos exteriores y, mientras los salarios se habían elevado en casi un 20 % durante el período 1924-1929, la tasa de desempleo era alta. Las grandes industrias se fusionaron, provocando la bancarrota en muchos pequeños negocios; ya en 1925 más de la mitad de la fuerza laboral de Alemania estaba empleada por alrededor de un 2 % de las empresas del país. La suerte corrida por el padrastro de Hannah Arendt, Martin Beerwald, constituye un buen ejemplo de lo que significó el predominio de los cárteles. La empresa de Königsberg de la que era dueño su cuñado, fue vendida a otra empresa mayor y Beerwald se vio afectado con la pérdida de su empleo. A sus cerca de sesenta años, aceptó por fuerza trabajar para la empresa resultante de la fusión, pero en calidad de viajante de comercio. Casi todo lo que ganaba se lo gastaba en billetes de tren. Sus hijas trabajaban. Eva era técnica en odontología y Clara, farmacéutica —el número de mujeres que se incorporaba al mundo laboral era cada vez mayor— y ambas contribuyeron en la medida de sus posibilidades al sustento familiar. Hannah Arendt, como tantos otros, iba a la universidad "por los pelos", gracias en parte a la ayuda de su tío Ernst Aron.

A mediados de la década de los veinte la población universitaria era el doble de lo que había sido antes de la guerra, pero el número de universidades y de escuelas técnicas continuaba siendo aproximadamente el mismo, treinta. Se había producido un espectacular incremento del alumnado universitario después de la guerra hasta el año de la inflación, 1923. La cifra de estudiantes alcanzó los 125.000, el período de estabilización redujo este número a 89.000. La inflación había acabado con las carreras de casi un tercio del estudiantado.[1]

En el transcurso de estos años, la composición del alumnado universitario cambió considerablemente: la gran mayoría de los estudiantes procedían de familias de clase media económicamente vulnerables, no de las clases altas (la clase obrera nunca pudo aportar más de un 3 o 4 % de la población universitaria), y muchos de estos estudiantes, en particular durante los primeros años de la década, tenían que compaginar estudios y trabajo, bien simultaneando ambos, bien dedicándose a trabajar en verano. De no ser así, no les alcanzaba el presupuesto. A fines de los 20 la situación había cambiado un poco, las condiciones de vida habían mejorado dentro y fuera de la universidad, pero muchos, como fue el caso de Hannah Arendt, dependían de las becas para seguir estudiando.

Las mismas universidades habían sobrevivido apenas a la inflación de los años 1922 y 1923. Salían adelante con la ayuda de fondos de emergencia canalizados a través de un organismo expresamente creado para ello, el *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft* (Sociedad de emergencia de la ciencia alemana), institución que financió en su momento los trabajos postdoctorales de Hannah Arendt.

La inflación no favoreció precisamente el apoyo de las universidades a la república, apoyo que nunca había sido entusiasta. Pero todavía más rechazo cosecharon las sugerencias para la reforma universitaria hechas por los ministros de cultura de la República de Weimar. Estas sugerencias comprendían el nombramiento de profesores socialistas, intentos de fundar cátedras de disciplinas no tradicionales, medidas políticas para la democratización de la estructura jerárquica del profesorado y para el acceso a la universidad de un mayor número de miembros de la clase obrera... Todos estos intentos de reforma fueron considerados por la mayoría del profesorado como amenazas a la autonomía de las academias. Los catedráticos, los *Ordinarien*, se aferraron a su papel tradicional.

El conservadurismo que imperaba en las universidades fue puesto de relieve el mismo año en que Hannah Arendt empezó

[1] Fritz K. Ringer, *The German Inflation of 1923* (Oxford, Oxford University Press, 1962), pp. 104 y ss.

sus estudios en Marburgo. Un joven profesor adjunto de Heidelberg, E. J. Gumbel, publicó un estudio sobre el "schwarze Reichswehr", es decir, al primer nivel de la reconstrucción ilegal del ejército alemán. Los profesores nacionalistas se pusieron furiosos y cuando Gumbel —que era pacifista— remachó su denuncia al sugerir en conferencias públicas que el sacrificio de vidas humanas llevado a cabo por Alemania durante la primera guerra mundial era una cosa menos que honorable, estos nacionalistas pidieron su expulsión de la universidad. A pesar de los esfuerzos en contra realizados por hombres como Karl Jaspers, futuro profesor de Hannah Arendt, el claustro se pronunció mediante el voto por retirarle a Gumel la *venia legendi*. Más tarde, Jaspers escribiría: "La cuestión era la libertad académica. Ésta queda cercenada cuando las opiniones de un profesor se ven sujetas a investigación". [2]

Para Hannah Arendt carecían entonces de interés las cuestiones políticas generales de la época, así como el ejemplo dado por Jaspers de compromiso con la razón práctica en el campo político. Arendt era —más tarde se avergonzaría de ello— sumamente ingenua y muy poco mundana. Pero en Marburgo, en el otoño de 1924, se encontró cogida en medio de una apasionadamente interesante revolución apolítica que moldeó decisivamente su evolución personal e intelectual. El joven líder de esta revolución, que daría al traste con uno de los antiguos regímenes de la filosofía, era ampliamente conocido por los estudiantes, aunque todavía no había publicado por entonces ninguna obra importante. Martin Heidegger, de 35 años, era, como dijo Hannah Arendt, "el rey oculto [que] imperaba en el reino del pensamiento, que, aunque permanece completamente en este mundo, se halla tan escondido en él que uno no puede estar absolutamente seguro de su misma existencia". Su admiración y su sentimiento del misterio, sobriamente recordados en su descripción de 1969, no tenían límites en 1924. [3]

La filosofía académica alemana de los años veinte estaba dominada por individuos y grupos deseosos de encontrar una manera de consolidar la vigencia de este saber, de sustituir una diversidad de "ismos" inflados por un *Ganzes* general y determinado, un todo, un "ismo" englobador. Los herejes filosóficos no estaban oficialmente censurados, pero —como Karl Jaspers experimentó en propia carne— no les era fácil el acceso a posiciones académicas. "En el círculo de los filósofos profesionales —escribió, recordando el año 1913, en que

[2] Karl Jaspers, "Philosophical Memoir", en P. A. Schlipp, ed., *The Philosophy of Karl Jaspers* (La Salle, 111.: Open Court, 1957); p. 50 (en adelante citado como "Philosophical Memoir").

[3] Hannah Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", *New York Review of Books*, 21 octubre 1971, p. 51 (en adelante citado como "Martin Heidegger at Eighty").

finalmente obtuvo su cátedra de filosofía después de vencer una oposición formidable— se me consideraba como un extraño." En la década de los veinte, cuando Jaspers dejó de publicar trabajos de psicología con el fin de prepararse para escribir su *Filosofía*, la obra que abriría un camino, se creyó que estaba acabado: "El hecho de que yo tuviera muchos estudiantes parecía raro; tenía que ser debido a cualidades que me ganaron el título de 'seductor de juventud' ".[4] Jaspers llegó a la filosofía por una vía indirecta desde la psiquiatría. Heidegger, en cambio, cumplió los pasos convencionales. Pero ambos *debieron vencer las formidables fuerzas de la tradición.*

Flotaban en el ambiente dos tipos principales de "ismos" filosóficos. Por un lado, diversos cientificismos: materialismo, empirismo, psicologismo, positivismo; por otro, diversos neokantismos o formalismos, en particular el neokantismo de las escuelas de Baden y Marburgo. En el seno de estas camarillas y escuelas, y también fuera de ellas, arraigó una nostalgia de los valores absolutos, de un retorno al conocimiento cierto y sistemático, en suma, un renacimiento de la metafísica.[5] Existía la nostalgia de Hegel, de un sistema filosófico que superase la parcialidad de las principales facciones del momento. Pero aunque esta ambiciosa y nada original tendencia sintetizadora se convirtió en predominante durante la década de los 20, existía también otra, subterránea, que consideraba esta nostalgia académica por la unidad perdida en la metafísica como algo pretencioso y paralizante. Abarcando con su mirada retroactivamente —veinte años atrás— las facciones que florecieron durante sus años universitarios, Hannah Arendt escribió sucintamente: "La filosofía entonces era, *bien continuista o bien la rebelión de unos filósofos contra la filosofía* en general; rebelión en contra, o duda de su identidad".[6] Ella rechazó a ambos, a los metafísicos continuistas y a aquellos que renunciaron a la filosofía en favor de un vago y nebuloso irracionalismo. Recorrió el camino de los rebeldes que dudaban de la identidad tradicional de la filosofía.

Hannah Arendt se había lanzado ya por esta senda rebelde en Berlín, donde Romano Guardini fue su profesor y Kierkegaard su héroe. La teología había sido entonces su opción como principal campo de estudio. Al igual que la mayor parte de los estudiantes alemanes, estaba dispuesta a seguir sus estudios en varias universidades, escogiendo asignaturas y profesores, hasta encontrar la

---

[4] Jaspers, "Philosophical Memoir", p. 33.

[5] Para una panorámica de las más importantes corrientes intelectuales de las universidades alemanas de la república de Weimar, véase Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge; Harward University Press, 1969).

[6] Hannah Arendt, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review* 13 (Invierno, 1946): 34 (en adelante citado como "What is Existenz Philosophy?").

combinación adecuada que le permitiera escribir su tesis. En Marburgo pensó haber encontrado lo que buscaba: la tendencia filosófica "más moderna e interesante", es decir, la fenomenología de Husserl, y al profesor perfecto, Martin Heidegger, el protegido de Husserl. La fenomenología de éste encontró en Heidegger a alguien que le abriría direcciones tan nuevas que sus fronteras amenazaban disolverse. Y Heidegger, por otra parte, era igualmente ambicioso y aventurero. Mucho después de que Hannah Arendt hubiera conseguido una celebridad tan alta como la de su profesor, ella se refería a su primer encuentro con la filosofía, en Marburgo, como a la época de su "primer amor".[7] La filosofía fue, en efecto, su primer amor; pero la filosofía encarnada en la persona de Martin Heidegger.

Martin Heidegger nació en 1889, fruto del matrimonio de Friedrich Heidegger —sacristán de Messkirch, en Baden— y de su esposa Johanna. Fue un niño precoz, como lo había sido su alumna Hannah Arendt. Su interés en la filosofía, particularmente en la aristotélica, se había despertado en su adolescencia, cuando era alumno del *Gymnasium*, en Constanza y en Friburgo. Leyó la obra de Brentano "Sobre los muchos sentidos del 'ser' según Aristóteles" cuando sólo tenía 18 años. Después de una inmersión en las matemáticas y en la lógica en la Universidad de Friburgo Heidegger dirigió su interés a Edmund Husserl, en particular a su obra *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Sabía que Husserl había recibido influencias de Brentano y deseaba proseguir su exploración del significado del Ser, es decir, tradicionalmente el tema central de la ontología. Después de cuatro semestres de estudios teológicos en Friburgo, Heidegger, como Arendt, decidió dedicarse por entero a la filosofía.

El interés de Heidegger por Husserl se acentuó en Friburgo, en los seminarios del neokantiano Heinrich Rickert. Rickert se mostraba crítico hacia la fenomenología de Husserl, argumentando que ésta era incapaz de relacionar su análisis de los contenidos de la consciencia con el mundo o con los acontecimientos históricos. Crítica que Heidegger haría posteriormente suya, aunque no por las razones y propósitos de Rickert. El esfuerzo de este último por establecer una *Kulturwissenschaft,* una ciencia de la cultura basada en principios científicos sólidos, y por escribir una "historia universal" de la cultura, tuvo bastante repercusión. Pero incluso los seguidores de Rickert se mostraron críticos ante el intento de éste de encontrar un sistema rígido de "valores universales", un Todo en sentido hegeliano.

[7] Arendt a Fr. Pierre Riches, 21 de agosto de 1974, Library of Congress.

Heidegger se las vio con las *Investigaciones lógicas* de Husserl mientras escribía su tesis, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, en Friburgo y pasaba examen, de cuyo tribunal formaba parte Rickert. En el año en que Heidegger prosiguió su trabajo para obtener su *Habilitation* (habilitación docente), en Friburgo, con un trabajo titulado *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), Edmund Husserl fue nombrado sucesor de Rickert. Heidegger se convirtió en ayudante de Husserl, aprendiendo directamente del maestro el método fenomenológico e impartiendo seminarios en los que tanto practicaba dicho método como empezaba a ponerlo en cuestión. El llamamiento que Husserl hizo en la abstracta atmósfera universitaria, en los muchos ámbitos en los que se contemplaban los grandes sistemas, fue un llamamiento a una revolución apacible. "¡Volver a las cosas en sí!" Lo que esto siginificaba era que todas las perturbadoras cuestiones especulativas sobre el origen, el destino histórico o incluso la realidad de las cosas en el mundo, podían ser dejadas de lado o puestas "entre paréntesis" siempre que la percepción de las cosas en la consciencia fuera estudiada de un modo estrictamente científico. De tal estudio, Husserl esperaba obtener una visión coherente y comprensiva sin verse atrapado en los insolubles dilemas metafísicos tan claramente descritos por Kant.

Heidegger se quedó en Friburgo hasta que fue nombrado profesor adjunto en Marburgo, en 1922, después de que la facultad de esta universidad hubiera considerado un manuscrito del que era autor, y en el que de manera preliminar había esbozado su largamente meditada interpretación de Aristóteles. Se trasladó a Marburgo con su mujer, Elfriede, con quien había contraído matrimonio en 1917, y con sus dos pequeños hijos, Jorg y Hermann.

Paul Natorp, que era catedrático en Marburgo desde 1892, influyó en la consolidación de la posición de Heidegger y, después de su incorporación, quiso mantener con él conversaciones semanales. En Natorp, Heidegger encontró un ejemplo de retorno fructífero y sugestivo a los griegos, en especial a Platón, a quien Natorp, que era kantiano, llamaba "un kantiano anterior a Kant". El retorno a la filosofía griega del propio Heidegger no produjo griegos kantianos y a él no le condujo inmediatamente a las preocupaciones prácticas que habían sido objeto de consideración por parte de Natorp, pero sí que le convenció de que la historia de la ontología desde los griegos tenía que ser reinterpretada críticamente, de modo que la ontología griega pudiera ser claramente comprendida y adaptada al presente. En la primera parte de la obra que estableció su reputación entre los filósofos, *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger dio a conocer este proyecto, esbozando los fenómenos, las "cosas en sí", que él pensó que se quedaría revelado si la ganga filosófica de la historia de la

ontología fuera eliminada. La *Crítica de la razón pura*, de Kant, se situaba, según Heidegger, al final de un largo proceso de "olvido del ser", y le proporcionó la posibilidad de su forma de recuperación, una indagación trascendental en el campo del Ser. Mientras formulaba su proyecto filosófico, en la década de los veinte, Heidegger preparó también una serie de conferencias sobre Kant, que constituirían el armazón básico de la segunda parte de *Ser y Tiempo*. Estas conferencias fueron presentadas en sus clases de 1925-1926, y finalmente publicadas en 1929, bajo el título, *Kant y el problema de la metafísica*. Heidegger no pretendía encontrar los fundamentos *lógicos* de las ciencias en Kant ni en ningún kantiano anterior a Kant, como Natorp había pretendido. En lugar de eso, quería hallar las raíces *ontológicas* de las ciencias, y para conseguirlo empezó por un análisis del ser que puede elaborar teorías científicas y formular la pregunta por el ser, es decir, del hombre o, en la expresión heiddegeriana, del *Dasein.*

Paul Natorp murió en 1924, el año en que Hannah Arendt llegó a Marburgo. Para entonces, Heidegger tenía otros amigos, entre los que se contaban el teólogo Rudolf Bultmann y el filósofo Nicolai Hartmann. Ocasionalmente, Bultmann asistía a las clases de Heidegger y éste a las de Bultmann. Ambos tenían muchos estudiantes en común, entre ellos Hannah Arendt. Hartmann frecuentaba un círculo, una *Graeca*, en el que Heidegger y muchos otros marburgueses leían literatura griega; una versión académica de la *Graeca* que Hannah Arendt había mantenido en Königsberg.

Durante el semestre de invierno de 1923-1924, Heidegger había realizado grandes progresos en la redacción de la primera parte del manuscrito que se convertiría en *Ser y Tiempo*. La obra empezó a tomar forma en las clases y seminarios a los que asistía Hannah Arendt, pues en aquel año Heidegger presentó una síntesis provisional de su interpretación de la noción aristotélica de *alētheia* ("verdad", usualmente traducido por Heidegger como *Un-verborgenheit*, "no ocultación") y luego dirigió a sus estudiantes en una lectura palabra por palabra del *Sofista*, de Platón. Una cita de esta última obra aparece en la primera página de *Ser y Tiempo*: "Obviamente vosotros habéis sabido desde hace mucho tiempo lo que queréis decir cuando pronunciáis la palabra Ser, pero nosotros, que una vez estuvimos seguros de nosotros mismos, nos sentimos ahora perplejos".

Heidegger había vivido durante casi quince años en compañía de aquellos que estaban llenos de perplejidad ante el significado del Ser, por lo que, en sus clases y en sus escritos, se esforzó por resultar claro. Sus estudiantes se hallaban fascinados —y bastante

perplejos— por este esfuerzo. Se reunían frecuentemente después de la clase para ver si alguno de ellos había entendido una sola palabra de lo que acababan de escucharle al maestro. Pero el esfuerzo de Heidegger les conmovía. Cuarenta y cinco años más tarde, recordando las clases de Heidegger con motivo del octogésimo cumpleaños de éste, en 1969, Hannah Arendt describiría la actitud de los mejores estudiantes que se unieron al filósofo en su búsqueda:

> El rumor que les atrajo a Friburgo y al Privatdozent que enseñaba allí, como algo más tarde se sentirían "atraídos" por el joven profesor de Marburgo, decía que allí había alguien que estaba realmente llegando a "las cosas" que Husserl había proclamado, alguien que sabía que estas cosas no eran cuestiones académicas, sino preocupaciones de hombres pensantes —preocupaciones no precisamente de ayer o de hoy, sino de tiempo inmemorial— y que, justamente porque sabía que la tradición estaba rota, se hallaba descubriendo nuevamente el pasado.
>
> El rumor en torno a Heidegger sintetizaba la cuestión con toda sencillez: El pensamiento ha vuelto de nuevo a la vida; los tesoros culturales del pasado, que se pensaban muertos, están siendo obligados a hablar y en el curso de esta tarea resulta que proponen cosas completamente distintas de lo habitual, de las manoseadas trivialidades que se había presumido. Existe un profesor; quizá pueda uno aprender a pensar...
>
> La gente siguió las huellas de Heidegger, buscaba a Heidegger para aprender a pensar. Lo experimentado era que el pensamiento como actividad pura —y eso significa el pensamiento no impelido ni por la sed de conocimiento ni por el impulso de cognición— puede convertirse en una pasión que más que gobernar y oprimir las restantes capacidades y dones las ordena y prevalece a través de ellas. Estamos tan acostumbrados a la antigua dualidad razón contra pasión, espíritu contra vida, que la idea de un pensamiento apasionado, en el cual el pensamiento y la vitalidad se funden en una sola cosa, nos coge un poco por sorpresa.[8]

"Pensamiento apasionado." A este concepto, Hannah Arendt estaba preparada para dar una respuesta. Había vivido inquieta a causa de la tradición judía en que sus abuelos estuvieron inmersos; escasamente seducida por las convicciones políticas de su madre, descontenta en el *Gymnasium*. Sus amigos, todos un poco mayores que ella, habían iniciado ya sus estudios, algunos de ellos, como Ernst Grumach y Victor Grajev, con Heidegger. Su último año en Königsberg, estudiando para el *Abitur*, había sido agotador,

[8] Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", p. 51.

pero no emocional ni intelectualmente satisfactorio. Hannah había plasmado su descontento en un poema:

Transcurren las horas
Pasan los días.
Un logro queda:
Simplemente estar viva.

Cuando Hannah Arendt se encontró con Martin Heidegger, todo cambió. Éste era una figura de novela, genialmente dotado, poético, distante tanto de los pensadores profesionales como de los estudiantes aduladores, austeramente apuesto, sencillamente vestido con ropa de campesino; y un esquiador entusiasta, que gozaba dando clases de esquí. Hannah Arendt, ante esta figura que reunía en sí la vitalidad y el pensamiento, quedó mucho más "cautivada" de lo que su relato retrospectivo revela.

Si uno se limitara a la única referencia pública de Hannah Arendt a los seminarios de Marburgo, la realizada con ocasión del octogésimo aniversario del filósofo, no sospecharía que éste fue algo más que el maestro de ella, que fue también su amante. La reserva de Heidegger era todavía mayor. De los años 1923 a 1928, cuando estaba preparando *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, dijo públicamente tan sólo que ésta fue su "época más estimulante, serena y memorable".[9] Veinte años después del final de este período, le confesó a Hannah Arendt que ella había sido la fuerza inspiradora de su trabajo en esos años, el ímpetu de su pensamiento apasionado. Pero guardaron para sí mismos esta confesión, y convinieron mantener el secreto de su relación tan cuidadosamente oculto como lo hicieron en 1925. Las cartas de amor que se intercambiaron serían preservadas, pero inasequibles para los demás.[10] Arendt dejó, no obstante, entre sus trabajos inéditos, el relato de su año en Marburgo, que había escrito para Martin Heidegger.

---

[9] Citado por Walter Biemel, *Martin Heidegger. An Illustrated Study*, trad. ingl. J. L. Metha (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 15. El trabajo autobiográfico de Heidegger, "My Way to Phenomenology" fue traducido al inglés para incluirlo en la ed. de Joan Stambaugh, *On Time and Being* (Nueva York: Harper & Row, 1972).

[10] La correspondencia Arendt-Heidegger se halla en el Deutsche Literaturarchiv de Marbach; Arendt dispuso que sus cartas fueran depositadas en este archivo después de su muerte. La confesión de Heidegger de su deuda con Arendt le fue contada por Arendt a Blücher en una carta del 8 de febrero de 1950: "Esto parece ahora haber sido la pasión de su vida (dies nun einmal die Passion seines Lebens gewesen sein)". Library of Congress. Para una descripción del encuentro de 1949 de Heidegger con Arendt en Friburgo, véase más adelante, capítulo 6.

En el verano de 1925, en su casa en Königsberg, había escrito y enviado a Heidegger un autorretrato, "Las sombras". El retrato, al igual que los poemas que escribió el año siguiente, es un último testamento. Arendt trató de circunscribir su primer amor, controlarlo en palabras. Trató de situarlo en el pasado utilizando el recurso de contar una historia. "Todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una narración o narras una historia de las mismas." El exorcismo no fue un éxito. Hannah Arendt tuvo que contar la historia de otra persona, tuvo que escribir *Rahel Varnhagen: La vida de una judía*, antes de liberarse del sortilegio de Martin Heidegger.

EXTRAORDINARIO Y MÁGICO

Escrito al amparo de la tercera persona del singular, lleno de locuciones abstractas y de la terminología de Heidegger, el autorretrato de Hannah Arendt es, a la vez, sorprendentemente distante y angustioso. Como las novelas románticas que a ella tanto le gustaba leer, el retrato está "redactado en términos tan generales que tan sólo el ambiente, no los sucesos reales, pueden estar representados", como diría Hannah años más tarde de la *Lucinde* de Schlegel.[11] El ambiente está captado en un poema del mismo período, titulado "*In sich versunken* ("Perdida en la autocontemplación").

Cuando contemplo mi mano,
Extraña cosa que me acompaña,
No estoy en tierra alguna,
Sin un Aquí
Ni Ahora ni Qué.

Siento entonces que debería
Desdeñar el mundo.
Dejar pasar el tiempo
Si pasar quiere.
Pero sin más señas.

Mira, aquí está mi mano,
Mía y extrañamente cerca,
Y sin embargo, otra cosa.
¿Es más de lo que yo soy?
¿Posee un sentido más alto?

[11] Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, ed. rev. (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), p. 21 (en adelante citado como *Varnhagen*).

Este poema termina, como el autorretrato, con el mismo interrogante: ¿Se superará la desconcertada y desdeñosa distancia que ella ha puesto por medio? En "Las sombras", Arendt sopesó las posibilidades en un balance denso y melodramático:

> Quizá su juventud se liberará de este hechizo y su alma —bajo un cielo distinto— experimentará expresión y liberación superando esta enfermedad y aberración, aprendiendo la paciencia, la sencillez y la libertad del crecimiento orgánico. Pero es más probable que continúe devastando su vida en experimentos sin sentido y en una curiosidad ilegítima y sin límites, hasta que la sorprenda el desenlace larga y fervientemente esperado y ponga un arbitrario punto final a este asunto innecesario y fútil.[12]

Los acontecimientos reales que provocaron este desesperado estado de ánimo, no se mencionan. No obstante, Hannah Arendt misma hizo dos interpretaciones diferentes de su estado, que ella llamó *Fremdheit*, es decir, extrañamiento, alienación. La primera y más inmediata de estas interpretaciones fue el acontecimiento, divisor del tiempo, que también se invoca en el poema: "Antes de que su juventud hubiera alcanzado su pleno florecimiento, ella había rozado lo extraordinario, lo mágico; de modo que —de un modo realista, que más tarde la asustaría— estaba acostumbrada a separar su vida en un Aquí-y-Ahora y un Después-y-Allá. La relación de Arendt con Heidegger había puesto un fin abrupto y sobrecogedor a la juventud e inocencia de ella.

En cuanto a la segunda interpretación, Arendt atribuía su *Absonderlichkeit*, su extrañamiento, a un rasgo de carácter que, actuando durante un período mucho más prolongado de tiempo, se había convertido en habitual: "Veía ella algo notable incluso en las cosas más prosaicas y banales. Hasta cuando los detalles corrientes y sencillos de la vida diaria le afectaban de la manera más profunda, nunca sospechaba, ni en su sentir ni en su pensamiento, que aquello que le estaba ocurriendo pudiera ser banal, una mera nada indigna de mención y que todo el mundo da por sentada, algo de lo que ni siquiera vale la pena hablar".

No había sido consciente de este segundo hábito, dijo, cuando se iba haciendo mayor, porque entonces era demasiado "reservada y preocupada por sí misma". Cuando era más joven, su ensimismamiento había bloqueado su entendimiento. Ella, "sabía mucho, gracias a la experiencia y a su atenta observación de las cosas, pero todo lo que le sucedía se deslizaba hasta el fondo de su alma,

---

[12] "Die Schatten" se encuentra en los Arendt Papers, Library of Congress. Las citas de este libro no serán anotadas individualmente. Las traducciones son nuestras, pero debemos agradecer la ayuda de Annemarie Arnold.

y quedaba allí depositado, como encapsulado. Su tensión y su reserva no le permitían lidiar con nada que no fuera su dolor sordo o su aislamiento encantado, ensoñador". Arendt no olvidaba lo que había experimentado y observado, pero las cosas "se perdían de vista en su conciencia. Algunas desaparecían completamente y otras se afirmaban de manera vaga, sin disciplina y sin orden".

Sugería Hannah Arendt que su desconcierto natural "estaba acaso fundamentado en una juventud indefensa y traicionada". Se "expresaba en este *Auf sich-selbst-gedrücktsein* [la autoopresión del ser], de tal modo, que ella se bloqueaba y se ocultaba su propia opinión de sí misma y su acceso a sí misma". De esta manera indecisa y compleja, Hannah Arendt reconoció haber sido herida. Aunque no lo dijera así, parece probable que estuviera pensando en la muerte de su padre y en los años de infelicidad que siguieron a esta pérdida; y que se estaba preguntando retrospectivamente —como lo hiciera su madre durante los "años tristes y difíciles"— cuán oculto había estado su dolor. El resultado de su opresión y de su desconcierto, decía Arendt, fue que a medida que se hacía mayor se convertía en un ser "más radical, exclusivo y ciego".

Lo mismo que antes su madre, Hannah Arendt consideraba que su primera niñez había sido feliz, que ella fue una "niña como un sol". Se refirió a "los tímidos y austeros comienzos de su juventud, cuando todavía no estaba reñida con su propia insegura ternura, con la conducta social, o con la expresión de lo más íntimo de su ser". Entonces, "reinos de realidad se habían abierto en sus sueños, en esos sueños conturbados y gozosos que —no importaba si dulces o amargos— se hallaban repletos de un constante *Lebensseligkeit* (alegría de vivir). Pero este período había terminado, dijo Arendt, cuando aplastara los sueños juveniles, ejerciendo una "violenta y destructiva tiranía sobre sí misma". La sensibilidad y la vulnerabilidad que siempre fueron rasgos de su persona crecieron hasta un punto "casi grotesco". En este estado, "el temor a la realidad abrumó a la indefensa criatura; ese temor vacío, sin sentido, sin razón, ante cuya ciega mirada todo se convierte en nada, lo que significa locura, desastre, tristeza, aniquilación". Este temor, que ella llamó, al estilo de Heidegger, *Angst vor dem Dasein überhaupt* (ansiedad ante el fenómeno de la existencia en general) era algo que había conocido antes que la "violenta y destructiva tiranía", como había conocido las muchas cosas que se deslizaban hasta el fondo de su alma; pero ahora, sentíase "prisionera" del miedo. Su miedo se convirtió en un sentimiento "animal", tan paralizante que la víctima era incapaz de protegerse, sólo podía mantener una actitud de "espera casi material de alguna brutalidad". Su "tentación de desesperar" —sentía ella— era demasiado fuerte para permitirle toda inmersión en el arte, en la literatura, en la cultura o en el cultivo del gusto, tan grande que le

impedía sopesarla o aliviarla. Era una tentación de desesperar en el reino de lo humano como tal.

Lo que ocurrió es que se había permitido percibir de nuevo el *infantil amor a la vida*, el *sentimiento* de "*reinos coloridos* y extraños en los que se sentía integrada". Se había permitido sentir anhelo y deseo "pero el temor había cerrado filas a su alrededor, la había depredado". Su radicalismo o extrañamiento, que antaño la ayudaran a soportar y sostener lo peor, "se había metamorfoseado ahora de tal modo que todo se disolvía o se esparcía, a menos que ella intentara con docil devoción aferrarse a ello, pálida y exangüe y con la oculta extrañeza [*Unheimlichkeit*] de las pasajeras sombras".

Fue en este momento oscuro cuando se dispuso a sopesar sus posibilidades futuras, a cuestionarse si acaso podría sacudirse "ese hechizo" o *Bann*. El temor y el anhelo la habían acompañado desde su temprana juventud, y el temor, ya antes, se había alzado con la victoria. Pero la causa inmediata de su nuevo encierro en la cárcel del miedo fue su roce con lo "extraordinario y mágico". Era consciente con cierto resentimiento de que su relación amorosa, su despertar sexual, podría muy bien ser mal comprendida por otros, que pensarían de ella que se había vuelto "más fea y más vulgar, incluso hasta el punto de resultar gris y licenciosa", así que anunció desafiante su derecho a "la indiferencia hacia tal juicio y argumentación". Pero estaba segura de que sería comprendida por Martin Heidegger, el hombre extraordinario y mágico para quien fue escrito y dedicado "Las sombras".

Hannah Arendt estaba a punto de cumplir los dieciocho años cuando conoció a Heidegger y sintió por él lo que en "Las sombras" llamó un *starre Hingegebenheit an ein Einziges*, una "indeclinable devoción a un solo ser". Él era diecisiete años mayor que ella, había recibido una educación católica, estaba casado y era padre de dos hijos. Aunque había suscitado el amor ardiente de esta joven y brillante judía, todo en su vida y en sus costumbres se confabulaba en contra de la aceptación de aquel amor. Heidegger dio rienda suelta a su propia devoción en cartas y poemas, había permitido que el romance floreciera; pero no permitió que éste cambiara el curso de su vida. En el verano de 1925, Hannah Arendt se había dado cuenta de que él permanecería siempre como un extraño, no importa cuán profundamente ligados ambos estuvieran. En un poema, le invitaba a una fiesta, pero tuvo que preguntarle:

¿Por qué me tiendes la mano
Tímidamente, como si fuera un secreto?
¿Eres de un país tan remoto
Que no conoces nuestro vino?

En un tono melancólico, pero mucho más apacible que el utilizado en "Las sombras", escribió una bella "Canción de verano" que muestra la posibilidad que ella había creído improbable, se reafirma la posibilidad de "expresión y liberación, superando esta enfermedad y aberración, aprendiendo la paciencia, la sencillez y la libertad del crecimiento orgánico", a pesar de sus presagios. Ella se sentía todavía atrapada en el dilema de un amor ilícito e imposible, un amor que nunca podría verse "reducido en manos del cura", pero estaba decidida a mantener vivo el gozo que le había traído.

En la madura plenitud del verano
Dejaré caer mis manos,
Extenderé mis doloridos miembros,
Hacia la tierra densa y oscura.

Los campos que se inclinan y susurran,
Los hondos senderos de la floresta,
Ordenan un silencio estricto:
Que podamos amar aunque suframos;

Que nuestros frutos y ofrendas
No mengüen en manos del cura;
Que en calma clara y noble.
No muera nuestro gozo
Se derraman las aguas del verano,
El cansancio amenaza destruirnos.
Y perdemos nuestra vida
Si amamos, si vivimos.

Después de su año en Marburgo, Hannah Arendt se trasladó a Friburgo para pasar allí un semestre de estudio con el mentor de Heidegger, Edmund Husserl. Con más tiempo disponible, y desde la distancia, pudo reflexionar sobre su "devoción a un solo ser" con mayor firmeza, segura de que, aunque se había sentido y todavía se sentía profundamente entristecida, no iba a permitir su propia ruina ni le iba a ser negado el "crecimiento orgánico". En esta época escribió uno de sus mejores poemas:

El anochecer me envuelve
Suave como el terciopelo, pesado como la tristeza.
Ya no sé cómo sabe el amor
No conozco ya los campos radiantes,
Y todo quiere alejarse a la deriva
Tan sólo para darme paz.

Pienso en él y en el amor
Como cosas de un país remoto;
Si el "ir" y el "dar" son cosa ajena:
Apenas sé lo que me ató.

El anochecer me envuelve
Suave como el terciopelo, pesado como la tristeza.
No se alza en parte alguna una rebelión
Por el gozo y la tristeza renovados.

La distancia que me reclamaba,
Todos los ayeres tan profundos y claros,
Han perdido su fuerza de atracción.
Conozco un agua grande y extraña
Y una flor que nadie nombra.
¿Qué puede destruirme ahora?

El anochecer me envuelve
Suave como el terciopelo, pesado como la tristeza.

En este poema, Hannah Arendt intentó alcanzar la esfera donde los poetas románticos alemanes habían descubierto cosas tales como la innombrable "flor azul" y vastos mares nunca surcados; un paisaje de alejamiento y trascendencia. Y ella, a su modo, se dirigió por medio de varios poemas a su diosa protectora, la Noche.

Tú, consoladora, inclínate suavemente sobre mi corazón.
Dame, tú silenciosa, alivio al dolor.
Cubre con tu sombra todo resplandor,
Dame el cansancio pleno, ensombrece la mirada.

Préstame tu silencio, tu sosegada relajación,
Déjame envolver en tu oscuridad todo el mal.
Cuando la claridad duele con nuevas vistas
Dame la fuerza para seguir constante.

En un poema menos estilizado y más conmovedor, se dirigió a sus amistades. Confiaba en que sus amigos no confundirían la "devoción a un solo ser" que había consumido sus energías emocionales con indiferencia hacia ellos y confiaba en que sabrían, sin necesidad de que se les fuera contada, la historia que subyacía a su historia.

No lloréis de suave tristeza
Cuando la mirada de quien no tiene hogar
Os solicita aún con timidez.
Percibid cómo la historia más cristalina
Todavía lo oculta todo.

Sentid el más tierno impulso
De gratitud y lealtad
Y sabréis: siempre,
Será dado un renovado amor.

Los amigos que, como Anne Mendelssohn, conocían el amor que Hannah Arendt sentía por Heidegger, simpatizaron con ella y trataron, por otra parte, de justificar al filósofo, de entender su decisión de respetar sus obligaciones, particularmente las que tenía con respecto a su mujer y al resto de su familia. Pero la "amiga" más capaz de comprender fue una mujer que Anne Mendelssohn le había "presentado" a Hannah: Rahel Varnhagen. Ésta fue, como años más tarde diría Hannah Arendt, mientras concluía el manuscrito biográfico *Rahel Varnhagen: La vida de una judía*, "mi amiga más íntima, aunque hacía unos cien años que había muerto".[13]

Anne Mendelssohn hablaba con emoción de Rahel Varnhagen mientras se abría paso entre los muchos volúmenes de correspondencia de la difunta. Estos libros habían caído por casualidad en manos de Anne: un librero de Allenstein se había arruinado durante los años de inflación y tuvo que desprenderse de todas sus existencias, vendiéndolas a pocos céntimos el libro. Anne le compró todos los escritos de Varnhagen. En aquellos momentos, Hannah Arendt mostró escaso interés en el descubrimiento de Anne. Pero luego, mientras completaba sus estudios universitarios y se preparaba para escribir una monografía sobre el romanticismo alemán, Arendt se tropezó ella misma con Rahel Varnhagen y encontró en ésta una "inteligencia nada convencional, original e intacta, combinada con un profundo interés en las personas y con una naturaleza verdaderamente apasionada".[14] La obra de Varnhagen, en poder de Anne, le fue transferida a Hannah Arendt.

En las cartas y diarios de Rahel Varnhagen descubrió Hannah una sensibilidad y una vulnerabilidad muy parecidas a las suyas propias. Simpatizó en seguida con el amor que Rahel había sentido por el no judío conde von Finckenstein, un amor que fue lenta y penosamente rechazado. El conde abandonó el salón de Rahel a cambio de la seguridad de su familia y de lo que él llamaba sus condiciones personales.

---

[13] Arendt a Blücher, 7 de julio de 1936, Library of Congress. Arendt repitió esta afirmación a varios amigos, entre ellos la Dra. Lotte Köhler, quien la ayudó en la preparación de *Rahel Varnhagen*, para su publicación.

[14] Arendt, *Orígenes*, p. 59.

Enfrentada a esta pérdida, Rahel se convirtió en lo que Hannah Arendt sentía que ella misma se estaba convirtiendo: un ser específico. Acabada la relación, Rahel había dejado de ser un papel en blanco, el esbozo de un destino: "Estaba convencida de haber experimentado la vida, la vida en general, tal como era. La experiencia había reemplazado a su inexistencia; en adelante sabría: *cómo es la vida*".[15] Hannah Arendt conoció en Rahel Varnhagen a otra persona para quien las verdades, *überhaupt*, se levantaban de las cenizas de la experiencia, a alguien para quien las cosas más triviales eran notables.

En "Las sombras", Hannah Arendt había escrito con su proverbial generalidad y firmeza lo que su propia experiencia le había enseñado: "Todas las cosas buenas tienen un mal fin; todas las cosas malas tienen un buen fin. Difícil decir qué era más insoportable. Pues precisamente eso es lo más intolerable; a uno se le corta la respiración si piensa en ello, en el temor sin límites que destruye la reserva e impide a esta persona sentirse alguna vez en casa: sufrir y saber, saber cada minuto y cada segundo con plena conciencia y cinismo que uno tiene que estar agradecido incluso por el más cruel de los dolores, que en realidad, es precisamente este sufrimiento el sentido de todas las cosas y su recompensa". Así, concluyó Hannah Arendt, era la vida: llena del sufrimiento que según los trágicos griegos dicen, lleva consigo la sabiduría. Esta conclusión se asemejaba mucho a la alcanzada por Rahel Varnhagen: "¿Qué estoy haciendo? Nada. Dejar que la lluvia me caiga encima".[16]

A través de la experiencia de un amor imposible, sufrida en carne propia, Hannah Arendt llegó a la conclusión general de que el sufrimiento es el sentido de todas las cosas y su recompensa; sintió que su "tímida ternura" por el mundo había sido arruinada, que había sido despojada de su sentimiento de estar en casa. Era, como dijo en el poema dedicado a sus amigos, una persona "sin hogar". Precisamente esto mismo es lo que encontró en las cartas y diarios de Rahel Varnhagen. Los primeros esfuerzos de Rahel por sentirse en casa en el mundo fueron aplastados por el fracaso de su amor por von Finckenstein. Pero Rahel obtuvo un premio de su fracaso: su manera juvenil de tratar con el mundo —que Hannah Arendt llamó introspección— cedió paso a una nueva comprensión del mismo. La descripción que Hannah Arendt hace del talante introspectivo de Rahel en su primera época, es muy similar a la descripción, en "Las sombras", de su propia autoabsorción juvenil. "Ella ocultó y destruyó su propia mirada y acceso

[15] Arendt, *Varnhagen*, p. 53.

[16] *Ibid.*, p. 21.

a sí misma." En *Rahel Varnhagen*, la descripción es más elaborada y verbalmente menos imaginativa, pero la misma:

> Si el pensamiento rebota sobre sí mismo y encuentra su solitario objeto en los límites de su alma —es decir, si se convierte en introspección— produce claramente (mientras no se salga de la racionalidad) una semblanza de poder ilimitado, por el mismo acto de aislamiento del mundo; al cesar de estar interesado en el mundo también levanta un bastión frente al objeto "interesante": el yo íntimo. En el aislamiento logrado por la introspección el pensamiento se vuelve ilimitado, porque nada del mundo exterior se entromete; porque ya no existe ninguna exigencia de acción, las consecuencias de la cual impone necesariamente límites incluso sobre el más libre de los espíritus... La realidad no puede ofrecer nada nuevo; la anticipación ya lo ha anticipado todo. Incluso los golpes del destino pueden ser eludidos escapando al fondo de nuestro ser si todas y cada una de las desgracias han sido generalizadas de antemano como concomitante inevitable del adverso mundo exterior, de tal modo que no exista razón para sentirse impactado por haber sufrido una vez más un golpe.[17]

Cuando Rahel perdió a von Finckenstein se le privó de su capacidad para prevenir las conmociones; la pérdida abrió una brecha en el bastión que ella había erigido alrededor de su ser íntimo. Pero renunció lentamente a su actitud introspectiva. Refiriéndose a ella, Hannah Arendt escribió, como comentando la conclusión desesperada de "Las sombras", donde se evocaba un rápido fin a este "asunto innecesario y fútil" de vivir, que no "sucumbió ni a la locura ni a la muerte, sino inevitablemente, a la curación, pues no podía permitirse el lujo de desearla, ya que ello equivaldría al olvido y ella no quería olvidar". Rahel no olvidó, pero recogió "la espléndida cosecha de la desesperación" y siguió adelante, aceptando su infelicidad, endurecida, pero más abierta al mundo, dispuesta a "proclamar la verdad". "Se dio cuenta de que su experiencia individual podía ser generalizada sin necesidad de falsificarla." [18]

Desde su niñez, Hannah Arendt había tendido a la generalización. Pero sus generalizaciones eran del tipo ingenuo, estoico y preventivo del trauma. Había permitido que sus experiencias "se deslizaran hasta el fondo de su alma", formando un estrato demasiado profundo para poder causarle daño. "No debemos pensar demasiado sobre cosas tristes", le había dicho una vez a su madre,

[17] *Ibid.*, p. 10.
[18] *Ibid.*, p. 114.

BIBLIOTECA

siendo una niña de siete años. Ella, como Rahel, empezó a aprender a generalizar sin falsificar por el método de enfrentarse a una experiencia intratable con una de las dos maneras que había conocido: el "dolor sordo" o "el aislamiento ensoñador, encantado". Pero aprender a decir la verdad, a superar la subjetividad introspectiva, no era cosa fácil. Rahel Varnhagen había tenido un guía, Goethe, que le enseñó "el poder generalizador de la poesía". Rahel necesitaba la orientación del poeta porque había sido incapaz, por sí sola y después de su pérdida, de contar la historia subyacente a su historia. La gente se había sentido fascinada por su personalidad, atraída por la originalidad de su inteligencia, pero "obviamente Rahel no había querido que los demás fueran víctima de su magia; más bien, lo que había esperado es que alguien se interesase por ella, que le hubieran preguntado cómo le iban las cosas". [19] Nadie le preguntó nada a Rahel Varnhagen, y ella entonces nada dijo. "Todo volvería a repetirse, pues nadie había comprendido." Rahel Varnhagen repitió su amor imposible, se enamoró de nuevo imposiblemente, antes de aprender a contar su historia con la ayuda de la obra y la personalidad de Goethe.

Hannah Arendt observó en su obra sobre Rahel Varnhagen cómo ésta aprendió que la poesía "convierte las cuestiones individuales de las que habla en generalizaciones porque no sólo emplea el lenguaje como medio de comunicación de un contenido específico, sino que lo reconvierte en su substancia original". La función del lenguaje es la preservación: "lo que éste materializa nace para permanecer, para perpetuarse durante más tiempo del que le es dado a los efímeros seres humanos". [20] Pero este pasaje es puro Heidegger; resume la apreciativa opinión que el filósofo tuvo de los poetas y de la poesía, que Hannah Arendt nunca abandonó. No encontró inmediatamente a un Goethe que "le proporcionara un lenguaje que ella pudiera hablar"; continuó hablando el lenguaje de Heidegger y con el tiempo escribiría un libro utilizando el mismo, su tesis sobre "El concepto del amor en San Agustín". Hasta que, finalmente, encontró un lenguaje propio. Y también ella, como Rahel Varnhagen, tuvo que repetir su experiencia, tuvo que enamorarse de nuevo, dos veces, antes de ser capaz de escribir, en su propio lenguaje, *Rahel Varnhagen: La vida de una judía.*

[19] *Ibid.*, p. 80.
[20] *Ibid.*, p. 114.

AMOR AL PRÓJIMO

Durante su año en Marburgo, Hannah Arendt había estado aislada, separada a causa de su amor secreto por Heidegger. Con todo, entabló nuevas relaciones y mantuvo sus amistades, en su círculo de Königsberg. Al seminario de Heidegger asistía otro estudiante judío, Hans Jonas, y las horas que ambos, Hannah y Hans pasaron juntos devanándose los sesos para descifrar las clases de Heidegger, fueron el inicio de una amistad que se perpetuaría hasta el final de la vida de Hannah Arendt.

Terminado su *Abitur* en Mönchengladbach, ciudad cercana a Düsseldorf, Hans Jonas se había trasladado a Friburgo, con el fin de estudiar filosofía con Husserl. Siendo alumno de este filósofo, se le asignó a un seminario para principiantes, dirigido por el ayudante de Husserl, el *Privatdozent* Martin Heidegger. En 1921, a sus dieciocho años de edad, Jonas decidió que más que en las clases de Husserl, la filosofía estaba viva en los seminarios de Heidegger. Aunque entendía muy poco, también él presentía que había en estos seminarios un algo misterioso, una profundidad y una apertura hacia nuevos modos de pensamiento. Heidegger le intrigó, y le intrigaron asimismo los alumnos avanzados del filósofo, como por ejemplo Karl Löwith, quien presentaba al seminario unos trabajos densos y difíciles, con su voz lenta y vacilante —durante la guerra había sido herido en un pulmón— que complicaba el ya de por sí arduo problema de comprender sus ideas.

Pero Jonas, que había estudiado hebreo durante sus años en el *Gymnasium* y que era sionista, quería combinar sus estudios filosóficos con los estudios judaicos, pues esperaba marcharse a Palestina en el futuro, para ejercer allí de maestro. Friburgo no era el lugar adecuado para ayudarle en su ambición, de modo que se trasladó a Berlín, donde asistió simultáneamente a la universidad y a la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (Academia de Estudios Judaicos) que había sido fundada allí en 1872. Jonas prosiguió sus estudios filosóficos con Eduard Spranger y Ernst Mayer, y sus estudios clásicos con von Willamowitz y Werner Jaeger.

En una ocasión, a la salida de un seminario con Spranger, Jonas fue abordado por uno de los estudiantes, Günther Stern, quien deseaba charlar con él. Jonas se sintió halagado, pues Stern era un joven revestido de "un aura de genio" que a Jonas le había impresionado durante varios años. Habían asistido juntos a las clases de Husserl en Friburgo, pero Jonas nunca fue capaz de vencer su timidez y presentarse. Ahora, habiendo partido de Stern el gesto, se inició entre ambos una amistad. Los dos se convirtieron en amigos íntimos y, pasados algunos años, Stern albergaba la

esperanza de que Jonas, que había estado cortejando a Eva, hermana de Stern, se convirtiera en un miembro de su familia. Lo que ocurrió sin embargo es que esta amistad se materializó matrimonialmente en otra dirección, cuando Günther Stern se casó seis años más tarde con la amiga de Jonas, Hannah Arendt.

Jonas regresó a Friburgo durante un semestre, después de su estancia en Berlín, y luego siguió a Heidegger a Marburgo en la primavera de 1924. En el otoño, conoció a Hannah Arendt en el seminario de Heidegger. Los dos tenían en común no sólo el hecho de ser judíos, sino también su falta de respeto por muchos de los jóvenes aduladores que rodeaban a Heidegger. Arendt permaneció alejada de la mayor parte de los estudiantes; mantenía relaciones amistosas sólo con Jonas y con los jóvenes de Königsberg que estudiaban en Marburgo. Sus relaciones íntimas estaban limitadas al propio Heidegger.

Conoció a Günther Stern cuando éste asistió al seminario de primavera de 1925, para aprovechar la oportunidad que se le brindaba de escuchar a Heidegger, ahora que él acababa de concluir su doctorado con Husserl. Pero en aquella época, Hannah Arendt no experimentaba la necesidad de ensanchar su círculo de amistades.

El distanciamiento de Hannah Arendt y su relación con Heidegger fueron mal vistos por los que rendían culto al maestro, particularmente por los muchos miembros femeninos de este grupo. Había una joven que podía sentirse y se sentía doblemente celosa de Hannah, pues había puesto los ojos en Ernst Grumach y en el mismo Heidegger, quienes preferían la compañía de Arendt. Ésta tampoco gozó de una cálida aceptación por parte de la esposa de Heidegger, quien estaba resentida por las relaciones de su esposo con sus enamoradas estudiantes y a quien además le desagradaban los estudiantes judíos de ambos sexos. Como quiera que Heidegger mostrara su predilección por Hannah Arendt, la esposa del filósofo, Elfriede, sospechaba en alto grado de esta alumna.

Arendt se mantuvo apartada de los heideggerianos ortodoxos y trató de evitar que se produjeran habladurías. También procuró no dar pábulo a la hostilidad de Elfriede Heidegger.

Hannah vivía sola en un ático de un solo cuarto, cercano a la universidad. Allí recibía a Heidegger, a Jonas, y a sus amigos de Königsberg. A medida que trabajaba y florecía intelectualmente bajo la tutela de Heidegger, sus extraordinarias capacidades se fueron desplegando ante las miradas de todos cuantos la conocían. La brillantez intelectual no escaseaba en Marburgo, como dijo Hans Jonas, pero en Hannah Arendt sus compañeros universitarios percibían "una intensidad, una dirección interior, un instinto para la cualidad, una búsqueda de la esencia, un sondeo de las

profundidades, que proyectaban sobre ella un halo mágico".[21] Impresionado y agradecido le estaba, en especial, Ernst Grumach, pues Hannah le ayudó a escribir la tesis con la que obtuvo su doctorado en filología clásica. Con todo, a los amigos de Hannah Arendt no dejaba de chocarles la timidez de ésta, incluso su infantilismo. Cuando iban a visitarla no sabían qué esperar, pues igual se enzarzaban en discusiones de gran altura filosófica, para luego contemplar el encantador espectáculo que les ofrecía su amiga convocando a su pequeño compañero de habitación, un ratoncito, que salía de su agujero para recibir la pitanza que Hannah le había preparado. Este ratoncito, le dijo a Jonas, estaba tan solo —*so allein*— como ella misma.

Fuera de las clases, la población estudiantil de Marburgo no mereció la atención de Hannah, excepto cuando alguien se metía con ella. El antisemitismo no era muy exagerado, pero en Marburgo existía un movimiento reaccionario de cierto peso y las actitudes antisemitas no eran infrecuentes entre los varones de la fraternidad y los miembros del grupo de jóvenes nacional-socialista. Ocasionalmente, jóvenes derechistas caían en la órbita de los seguidores de Heidegger, a través de su mujer. Günther Stern recordaba una reunión con Elfriede Heidegger, con ocasión de la inauguración de la casa de campo de los Heidegger, en Todtnauberg, en la primavera de 1925. De excelente humor después de una velada de comer y cantar en torno al fuego, Elfriede le preguntó a Stern, que la había impresionado, si no querría unirse al grupo juvenil nacional-socialista de Marburgo. Cuando Stern le informó de que era judío, ella desvió bruscamente la mirada. Hannah Arendt se guardaba de situaciones semejantes.

Arendt estaba en guardia y apreciaba las atenciones protectoras que le prodigaban sus amigos judíos. Hans Jonas recordaba cuán agradecida se había mostrado con él una noche por su ayuda cuando estaban cenando en un restaurante de estudiantes. Un miembro uniformado de la fraternidad se acercó a su mesa, atraído por Hannah Arendt y le preguntó a ésta si le permitía sentarse con ellos. Jonas se apercibió de la mirada asustada de Hannah y dio él la respuesta, una negativa. Pero no se infiera de lo anterior que Hannah Arendt no fuera capaz de poner ella misma las condiciones necesarias para relacionarse con los no judíos. Cuando quiso asistir al seminario de Rudolf Bultmann, sobre el Nuevo Testamento, lo cual requería el permiso previo del profesor, en este caso teólogo, ella le previno, en términos nada vacilantes —en realidad tan decididos que ella y Jonas solían citarlos textualmente cada vez que recordaban la historia— que "no se produjesen en el seminario observa-

[21] Hans Jonas, "Hannah Arendt: 1906-1975", *Social Research*, invierno, 1976, pp. 3-5.

ciones antisemitas". Bultmann era una persona amable y tranquila, que le aseguró a Hannah que si se hiciera alguna observación antisemita en el seminario, "nosotros dos juntos controlaremos la situación".

Cuando Hannah Arendt abandonó Marburgo para estudiar un semestre con Husserl —y para distanciarse de Heidegger— ya no regresó. No podía escribir una tesis doctoral con Heidegger; aparte de las dificultades personales de tal acuerdo, ambos se habrían visto comprometidos si se hubiera descubierto su relación. Así que Heidegger la dirigió a Heidelberg, donde su amigo Karl Jaspers era catedrático universitario de filosofía.

Hannah Arendt había iniciado sus estudios universitarios con Martin Heidegger precisamente cuando éste se hallaba empezando a escribir su obra maestra, *Ser y Tiempo*. Arendt llegó a Heidelberg en el momento en que Jaspers comenzaba a reunir sus notas y conferencias, que le servirían de base para redactar su obra maestra filosófica, *Filosofía*, en tres volúmenes. La diosa frecuentemente invocada por Arendt, Fortuna, le fue propicia por segunda vez. Hannah no sólo estudió con los dos más grandes filósofos alemanes de la generación que alcanzó su madurez filosófica en el período de entreguerras; pudo, además, participar con ambos en las clases y las conversaciones que moldearon sus mejores obras.

Después de sus clases sobre "cómo es la vida", Hannah Arendt se vio retada de nuevo en Heidelberg, esta vez por el cómo podría ser la filosofía, por otro ejemplo extraordinario de la manera en que la razón puede "ordenar y prevalecer en medio de aptitudes y talentos". En Jaspers encontró a un hombre cuya estatura humana rivalizaba con la de Goethe.

Jaspers tenía casi cuarenta años cuando decidió dejar atrás una fructífera carrera en psicología y neuropsiquiatría, con el fin de "ascender a la cumbre de la filosofía propiamente dicha". [22] Su "*Philosophische Autobiographie*" narra la historia de su insatisfacción con su notable obra, *Psycologie der Weltanschaungen* (Psicología de las concepciones del mundo, 1919), así como su decisión "equivalente a empezar de nuevo" y los años que pasó leyendo "las pocas grandes y originales obras filosóficas" que le servirían para preparar su *Filosofía* (1931). Pero la historia de la búsqueda de Jaspers, de su actitud autodesafiante, fue la historia de su vida. De joven, Jaspers había sido alumno interno y ayudante de investigación del hospital psiquiátrico de Heidelberg. La reputación le vino gracias a un número de estudios sobre psicopatología, y a un enorme volumen, *Allgemeine Psychopathologie* (Psicopatología general), que ofre-

[22] Ésta y las siguientes observaciones autobiográficas, que no están anotadas individualmente, son de Jaspers, "*Philosophische Autobiographie*".

cía un panorama sistemático y crítico de las teorías, métodos y materias debatidas por los psicólogos durante la primera década de nuestro siglo. Pero, como se ha mencionado, Jaspers no estaba satisfecho y en consecuencia empezó a considerar el estudio de un campo de materias todavía más amplio. De 1913 a 1922, sus clases abarcaron desde la psicología empírica —apoyándose en el estudio de figuras históricas, como Nietzsche, Strindberg y Van Gogh— hasta la psicología social, la psicología religiosa y la psicología moral. La *Psicología de las concepciones del mundo* nació de uno de aquellos cursos. Aproximó a Jaspers a la filosofía, se convirtió "en la base de mi futuro pensamiento", como él mismo diría. El paso de Jaspers a la filosofía propiamente dicha estuvo precedido de una carrera de indagaciones cada vez más amplias y profundas: su vida era un modelo de lo que Hannah Arendt llamara "crecimiento orgánico".

Las clases impartidas por Jaspers cuando Arendt era estudiante suya, eran, como dijo el maestro, "la manera de resolver las cosas". Para él, la clase no era la presentación de una doctrina acabada, sino un modo de comunicación, y la "comunicación" misma fue uno de los conceptos básicos explorados por Jaspers. En los seminarios a que asistió Hannah Arendt, Jaspers puso sobre el tapete "la cuestión de la naturaleza de la filosofía y de las dimensiones en que se mueve". Fueron estudiados algunos pensadores en concreto, como Schelling, pero los seminarios estaban enfocados sobre las maneras de pensar, los tipos de procesos del pensamiento. Jaspers estaba construyendo paso a paso una tipología de las dimensiones en que se mueve la filosofía, no basada en el contenido de las doctrinas filosóficas particulares, sino en los procesos del pensamiento sobre los que se fundamentaban estas doctrinas.

En la obra temprana de Jaspers eran básicos el método que Edmund Husserl había denominado "psicología descriptiva", y el que Wilhelm Dilthey había denominado "psicología comprensiva". Pero a medida que Jaspers se adentraba en la filosofía, la piedra angular de su técnica de pensamiento fue el método que aprendió en sus conversaciones con el sociólogo Max Weber. Weber elaboraba "tipos ideales" (*Idealtypen*) o modelos designados para iluminar aquellas características que eran peculiares a una forma determinada de comportamiento humano, de fenómeno social, o de unidad social. Jaspers había utilizado esta técnica extensamente en su *Psicología de las concepciones del mundo* para distinguir tipos básicos de *Weltanschauungen* ("concepciones del mundo") y las consecuencias de cada tipo sobre el comportamiento humano. Pero Jaspers no estaba satisfecho con meras tipologías de concepciones del mundo, porque éstas no pueden iluminar lo que hace que la gente adopte una concepción particular, lo que la hace pensar, actuar, escoger. Jaspers buscaba los

interrogantes que el individuo debe contestar "en su realidad, no en ninguna forma contemplativa". La técnica de Weber continuó proporcionándole a Jaspers un marco de referencia; la utilizaba para distinguir las dimensiones del filosofar, los tipos de procesos filosóficos de pensamiento, pero su interés en el contenido de las concepciones del mundo o en los sistemas doctrinales, declinó. Su nueva orientación se halla condensada en muchos modos diferentes, pero la siguiente frase es ejemplar: "Filosofar es real en la medida que impregna la vida de un individuo en un momento determinado". Para Hannah Arendt, esta aproximación concreta constituyó una revolución. Y aquel Jaspers que vivía según su propio filosofar, era un modelo: "Percibí su Razón en la *praxis*, por decirlo así", recordaría Arendt.[23]

El interés de Jaspers en la manera de pensar y de actuar del individuo se materializó finalmente en su *Filosofía*, basada en un esquema de tres dimensiones, por lo que la obra está dividida en tres volúmenes. Uno se halla dedicado a la indagación de cómo el pensamiento filosófico se relaciona con el mundo y con los objetos del mundo; otro, a su relación con la condición humana, la "condición existencial" del hombre; y el tercero trata de cómo el pensamiento filosófico busca trascender el mundo y el hombre. "Orientación filosófica del mundo", "Elucidación existencial" y "Metafísica", eran tipos, pero no tipos estáticos o fijados; se parecían más a lo que Kierkegaard llamó "estadios del camino de la vida".

Jaspers formuló su "filosofía de la existencia", su indagación en torno a cómo los seres humanos realizan —o fracasan en su intento— sus posibilidades humanas, después de la muerte de Max Weber. Pero la presencia de su amigo y mentor es evidente en cada página de *Filosofía*, y va más allá de una mera influencia de tipo intelectual, constituyendo un ejemplo humano. Cuando en 1920 murió Max Weber, recordaba Jaspers, "sentía como si el mundo hubiera cambiado. El gran hombre que, en mi opinión, lo había justificado y animado ya no estaba con nosotros. Weber fue la autoridad que nunca predicó, que nunca te libró de tu responsabilidad, pero alentó aquello que se había ganado la aprobación de su estricto y lúcido pensamiento humano. Ahora era como si hubiera desaparecido, como si se hubiese desvanecido esta inefable, esta enteramente digna de confianza guía para la indagación racional, esta autoridad cuya profundidad cosecharía la intuición aplicable a las situaciones del momento y el juicio de las acciones y cogniciones y acontecimientos". Hannah Arendt experimentó lo mismo a la muerte de Karl Jaspers, en 1969, y ella tuvo que escribir su propia *«Filosofía», La vida del*

[23] Entrevista con Gaus.

espíritu, sin él. Sin embargo, Hannah Arendt había gozado de la "digna de confianza guía para la indagación racional" que para ella fue Jaspers, desde los días en que asistía a las clases de éste, hasta poco antes de su muerte.

Max Weber fue un amigo y un guía insustituible para Karl Jaspers. Pero el mismo año de la muerte de Weber, su gran amigo huérfano se topó con Martin Heidegger, una persona en la que cifró la esperanza de verse intelectualmente retado, estimulado, tanto como lo había sido por Max Weber. Fueron presentados en 1920, el día de la celebración del cumpleaños de Edmund Husserl, e inmediatamente Jaspers advirtió que Heidegger sobresalía en aquella reunión, donde "había algo pequeñoburgués, algo mezquino en el aire." [24] La amistad entre ambos quedó establecida cuando Heidegger visitó Heidelberg y después escribió una crítica de *Psicología de las concepciones del mundo* en la que al tiempo que reconocía a la obra de Jaspers el mérito de iniciar un nuevo comienzo para la filosofía, le reprochaba no ir lo suficientemente lejos. Pero más que esta crítica, fueron las conversaciones sobre la obra de Jaspers lo que espoleó la decisión de éste, de "ascender a las alturas de la filosofía propiamente dicha". Los dos hombres se intercambiaron cartas, se reunieron con frecuencia para hablar, en los primeros años de la década de 1920; y después de 1926, compartieron la responsabilidad de la formación de Hannah Arendt. Pero Arendt los vio juntos sólo cuando la amistad entre ambos había empezado a resquebrajarse. Ocurrió en 1927, después de la aparición de *Ser y Tiempo*. Jaspers encontró este libro ajeno en tono y en estilo: "a través de nuestra obra, nuestro extrañamiento oculto salió a la luz". Hasta 1933, sin embargo, este extrañamiento no se hizo insuperable. Pero aquel año, en que la propaganda nacional-socialista y su antisemitismo halló eco en Heidegger, los dos filósofos se separaron.

Para Jaspers fueron cruciales hechos como el haber gozado pronto de la amistad de Heidegger y el de haber tenido en sus seminarios estudiantes del calibre de Hannah Arendt. Mientras leía a los Grandes Filósofos y le daba forma mental a su *Filosofía* —sin publicar nada—, entró en conflicto con el neokantiano más destacado de Heidelberg, el que fuera profesor de Heidegger, Heinrich Rickert. Rickert trataba de convencer a sus colegas de que Jaspers no publicaba porque su talento y sus ideas estaban exhaustos, se

---

[24] Ésta y las siguientes observaciones acerca de Heidegger son de un capítulo que preparó Jaspers para su "Autobiografía filosófica", pero optó por no incluirlo. El capítulo fue incluido en una reedición de la "Autobiografía filosófica": *Philosophische Autobiographie* (Munich: Piper Verlag, 1977), pp. 92-111. (Traducción inglesa en el *Graduate Faculty Philosophy Journal*), primavera, 1978, pp. 107-28).

habían agotado con su obra de 1919. La cátedra universitaria de Jaspers, decía Rickert, no era más que un camuflaje para su incompetencia. Cuando finalmente apareció *Filosofía*, en 1931, Rickert se hundió en el silencio, pero durante unos años Jaspers tuvo que sustentarse del apoyo intelectual —de lo que estaba muy agradecido— de Heidegger, de sus estudiantes y en especial, de su esposa Gertrud y del hermano de ésta, Ernst Mayer, quienes fueron sus más íntimos colaboradores en el terreno intelectual.

Los Mayer procedían de una devota familia judía ortodoxa. Era una familia dedicada a los negocios de Prenzlau, *sher belastet* (muy afectada) según palabras de Hannah Arendt a un amigo, a causa de una enfermedad mental hereditaria.[25] Una hermana tuvo que ser ingresada en el manicomio, afectada de una "persistente y desconcertante enfermedad mental", algunos años después de que otra hermana muriera de difteria. La misma Gertrud Mayer-Jaspers había sufrido una profunda crisis cuando murió su más íntima amiga, a los 20 años, y posteriormente, cuando su primer novio, el poeta Walter Cale, se suicidó. Fueron, en palabras de Jaspers, "golpes del destino que Gertrud no podía reconciliar con una vida que seguía su curso imperturbablemente". No obstante, ella tuvo el coraje de contraer matrimonio con Karl Jaspers cuando éste era todavía un ayudante desconocido en una clínica psiquiátrica y sufría de una enfermedad de pronóstico sombrío, bronquiectasia, por lo que los médicos le daban sólo unos años de vida. "Das ist ja auch etwas", decía Hannah Arendt cuando contaba esta historia ("Eso sí que es tener valor").

Tanto Gertrud como Ernst Mayer estaban profundamente involucrados en la *Filosofía* de Jaspers. Discutían, Ernst leía todos los borradores, hacía sugerencias y los tres discutían las revisiones. Jaspers gozó también de la compañía de un grupo de profesores de Heidelberg, quienes se reunían los domingos por la tarde en casa de la viuda de Max Weber, Marianne Weber, para el *Geistertee*. Después de la muerte de Weber, su viuda había continuado esta tradición iniciada por el fallecido esposo; una tradición que recordaba la vida de los salones del siglo de las Luces. Asistían a la tertulia el hermano de Max Weber, Alfred, conocido sociólogo, y su colega Emil Lederer; el arqueólogo Ludwig Curtius, el psiquiatra Viktor von Weizsäcker, el germanista Friedrich Gundolf, el teólogo Martin Dibelius, el especialista en cultura hindú Heinrich Zimmer y otros. Eran los hombres a cuyas clases Karl Jaspers recomendó a Hannah Arendt que asistiera. Las de Martin Dibe-

---

[25] Arendt a Blumenfeld, 10 de octubre de 1954, Marbach. Las meditaciones de Jaspers sobre la familia de su esposa en "Autobiografía filosófica", y también Hans Saner, ed., *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburgo-Rowohlt, 1970).

lius sobre el Nuevo Testamento, aparte del notable conocimiento del griego y del latín que tenía este teólogo, fueron de mucha importancia para Hannah Arendt, en un momento en que empezaba a redactar su tesis doctoral sobre el concepto del amor en San Agustín.

Jaspers halló un apoyo moral en su familia y en sus amigos, y su círculo le dio a Hannah Arendt un sentimiento de pertenencia a una comunidad intelectual, como no lo había conocido en la provinciana ciudad de Marburgo durante el año de su "devoción a una sola persona". Ella tenía también compañeros de su misma generación, jóvenes que llegaban a Heidelberg atraídos por el espíritu liberal y cosmopolita de esta ciudad, conocida en toda Alemania por su tolerancia hacia la innovación y la experimentación. Hans Jonas, el viejo amigo de Hannah, fue a Heidelberg para trabajar allí en su primer libro, *Agustín y el problema paulino de la libertad.* Y Hannah encontró a tres amigos especializados en filosofía y en psicología: Karl Frankenstein, quien posteriormente sería profesor de psicología en la Universidad Hebrea; Eric Neumann, futuro psicoanalista de la escuela de Jung y autor de muchos libros, el más conocido de los cuales es, probablemente, *El descubrimiento del inconsciente*; y Erwin Loewenson, escritor y ensayista de la escuela expresionista. Los tres amigos se sintieron sentimentalmente atraídos por Hannah Arendt, pero sólo Loewenson, que era casi veinte años mayor que los otros, fue correspondido.

En 1927, Hannah Arendt y Loewenson tuvieron un breve romance, seguido después de una amistad que duraría hasta la muerte de él, en 1963. Las cartas que se intercambiaron durante 1927 y 1928, cuando Loewenson vivía en Berlín y Hannah Arendt en Heidelberg, eran como las que se intercambiaron posteriormente, después de la guerra, cuando él vivía en Palestina y ella en Nueva York, cartas de aliento mutuo, de apoyo a sus respectivos proyectos intelectuales.[26] En las primeras cartas, Hannah Arendt hablaba del tema para su tesis doctoral y recibía como respuesta preguntas, sugerencias de lecturas, citas. También abordaron ambos aquella componente de la amistad que consideraban ser la más importante, la lealtad. La inteligencia particular y algo excéntrica de Loewenson y sus notables dotes literarias —incluso sus cartas estaban escritas con el estilo de juego poético complejo de sus obras— encantaban a Hannah Arendt, cuya predilección por los maestros de la prosa alemana había sido fomentada junto a Heidegger. Pero Hannah no se sintió nunca tan profundamente

---

[26] La correspondencia Arendt-Loewenson se halla en el Deutsche Literaturarchiv, Marbach. Varias cartas adicionales que nos han sido facilitadas por el profesor Karl Frankenstein de la Universidad Hebrea, serán depositadas en el archivo.

atraída hacia Loewenson como éste hacia ella. Cuando se conocieron, él era una de las fuerzas motrices del expresionismo berlinés, pero sus cualidades y sus actitudes no eran de la índode que permite el predominio de la razón. Loewenson añadía ávidamente páginas a su creciente colección de manuscritos, pero concluía muy pocos de ellos, hallándose constantemente atenazado por su inestabilidad emocional. Inspiradora como era esta relación para Hannah Arendt, a ella le perjudicaba el contacto íntimo con un hombre emocionalmente inestable, precisamente después de haber pasado ella misma un año de emociones turbulentas en Marburgo.

El ambiente al que se incorporó Hannah Arendt cuando entabló conocimiento con Benno Georg Leopold von Wiese und Kaiserwaldau en 1927 era, como mínimo, diferente. Von Wiese, sólo tres años mayor que Hannah, había concluido recientemente su primer estudio sobre Friedrich Schlegel, que había visto la luz en Springer, en una colección dirigida por Karl Jaspers. Von Wiese tenía el éxito ante sí. Con sus brillantes jóvenes amigos —como el futuro romanista Hugo Friedrich— había estudiado historia de la literatura con Friedrich Gundolf, quien entonces era el más famoso y prestigioso profesor de literatura de toda Alemania.

Crítico y poeta, Friedrich Gundolf había sido un miembro reconocido del enormemente influyente círculo del poeta Stefan George. Gundolf había elogiado a Goethe en libros y en numerosos ensayos, había escrito una exaltadamente entusiasta biografía de Julio César, además de importantes estudios y traducciones de Shakespeare y de un libro sobre la recepción de este autor en Alemania. Como otros miembros del círculo de George, sentía una inmensa admiración por los héroes, los aristócratas y por los modelos clásicos de "hombre completo" (*Gesamtmensch*), cuya talla ponía en evidencia la barbarie cultural de la República de Weimar. A Gundolf le reprochan con frecuencia el haber sido el "sepulturero de la república" aquellos que observan a Weimar a través de los acontecimientos que fueron causa de la ruina de la república.[27] Pero durante su vida, Gundolf, a pesar de su elitismo, perturbador de espíritus más democráticos que el suyo, fue una figura intelectual destacada. Karl Jaspers hizo una elogiosa valoración de su amigo en un seminario, poco después de la muerte de Gundolf, en 1931. Decía Jaspers que había discutido frecuentemente con él, de un modo animado y racional; pero no había

[27] Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. (Nueva York: Harper & Row, 1968), p. 48.

dejado de ser su amigo: "No puedo decirle 'no' a un hombre cuando en verdad le he dicho 'sí' ".[28] Jaspers era de la opinión —que habrían compartido la mayor parte de los amiradores de Gundolf— de que las mejores obras de éste, en especial su *Shakespeare*, habían sido escritas después de que Stefan George le repudiase y Gundolf dejara de relacionarse con unos hombres que según Jaspers poseían "el tipo de espíritu que no nutre a nadie". Hacia el fin de su vida, cuando Hannah Arendt asistió a sus clases, Gundolf era ya un hombre mucho más proclive al gusto refinado y serio de Heidelberg que al círculo de George, decadente y pederasta.

Gracias a la compañía de Benno von Wiese y sus amigos y a su asistencia a las clases de Gundolf, los lazos de Hannah Arendt con el romanticismo alemán y su interés por los salones judíos donde se habían reunido los románticos alemanes a finales del siglo XVIII, se hicieron más profundos y sólidos. Llegó a pensar en escribir un estudio extenso del romanticismo alemán una vez terminada su tesis doctoral, y este plan, que la lanzó a un período de intensa lectura, la llevó, con el tiempo, a sentir un interés específico por el salón berlinés de Rahel Varnhagen. Este interés no era académico. Arendt se convirtió —como recordaría su primo Ernst Fuerst y su esposa— en una versión moderna de Rahel Varnhagen, una judía entre sus altamente cultivados y aristocráticos amigos no judíos. Con von Wiese, alto, delgado, rubio y de aspecto profesoral, ella era tan atractivamente distinta y original —fumando con su moderna boquilla de embocadura metálica— como Rahel Levin lo había sido con su segundo amor, su *déjà vu* don Rafael de Urquijo.

A diferencia de Marburgo, en Heidelberg había existido la tradición de los salones desde el cambio de siglo, centrada en torno a los Weber. Como los salones berlineses de la época de Rahel Varnhagen, el círculo de los Weber incluyó a muchas y notables mujeres, algunas de ellas judías. Gertrud Jaspers estaba tan ardientemente entregada a su marido y a los empeños de éste, que en Heidelberg se la conocía como *das Flämmchen* (la llamita).[29] Gertrud Simmel había apoyado a su marido, el sociólogo Georg Simmel, durante los difíciles años de rechazo por parte de los catedráticos más rancios, hostiles a la sociología. A la muerte de su marido, acaecida en 1918, Gertrud se quedó en Heidelberg. Marianne Weber y Else Jaffe —la segunda, Else von Richthofen de nacimiento y casada con uno de los estudiantes de

---

[28] Hans Saner, ed., *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburgo-Rowohlt, 1970), p. 118.

[29] Martin Greene, *The Von Richthofen Sisters* (Nueva York: Basic Books, 1974), pp. 294 y ss.

Weber, Edgar Jaffe—, eran ambas valiosas contribuyentes a la vida intelectual y a la conciencia política de Heidelberg. Hombres y mujeres, judíos y no judíos (Gunfold era judío), acudieron a la casa de Marianne Weber cuando ésta reanudó la costumbre del salón, después del lapso producido por el fallecimiento de su esposo.

Benno von Wiese estaba acostumbrado a los círculos sociales universitarios. Procedía de la aristocracia universitaria, habiendo heredado la *noblesse de robe* de su padre, Leopold, un conocido filósofo social. Benno von Wiese era muy admirado por los más importantes académicos, Karl Jaspers incluido. Este último esperaba que la pareja von Wiese-Arendt fuera duradera. Pero la pareja se disolvió antes de dos años, cuando él tomó la determinación de contraer matrimonio con una mujer más dedicada a la vida doméstica y al amor mundano que la todavía algo ingenua, casi trascendental y bastante heideggeriana autora de "El concepto de amor en San Agustín". Von Wiese se casaría más tarde con Ilse von Gravel. Arendt se marchó a Berlín y allí renovó su relación con Günther Stern. [30]

Aunque los dos hombres con los que Hannah Arendt tuvo amores en Heidelberg procedían de diferentes medios sociales y religiosos y no pertenecían a la misma generación, tenían una cosa en común: su amor a la literatura, a la cultura alemana, su esteticismo. Sin embargo Heidegger siguió siendo para Hannah el representante de la cultura alemana a quien ella se sentía más profundamente ligada. Hasta que terminó su tesis doctoral en Heidelberg y se marchó a Berlín, en 1929, siempre que Heidegger le escribía proponiéndole un encuentro, ella lo dejaba todo, trabajo, amigos, obligaciones, para acudir a la cita. Sin embargo, a principios de la década de los treinta, la fascinación de Heidegger por el nacional-socialismo se interpuso decisivamente entre ellos. Heidegger no parecía capaz de reconocer que el nacionalismo nazi era una perversión de todo lo que era admirable en la cultura alemana. Temía tanto a la modernización, estaba tan identificado con los valores rurales, preindustriales —fue, como diría posteriormente Hannah Arendt, "el último romántico alemán"[31]—, que vio en la evocación de la primitiva germanidad del nazismo una tendencia compatible con sus propios sentimientos. El idioma alemán, del que dijo en 1935 que era "a la vez el más potente y el más espiritual de los idiomas", estaba en el centro de este poco realista y políticamente ingenuo conservaduris-

[30] Benno Von Wiese está escribiendo en la actualidad sus memorias, que contendrán páginas sobre su relación con Hannah Arendt.

[31] Arendt, "What is Existenz Philosophy?", p. 46.

mo cultural. [32] Arendt siguió siéndole fiel porque podía entender las lealtades que le movían e incluso más tarde supo ver lo cómicas que éstas resultaban. Pero Arendt tuvo que romper las relaciones cuando él se afilió al partido nazi. Durante diecisiete años, no mantuvo comunicación alguna con él. Sin embargo, cuando después de la guerra volvieron a encontrarse, ella fue capaz de perdonarle en gran parte porque seguía admirando en él al poeta. Recordando esta reunión posbélica, que tuvo lugar en Friburgo, Hannah Arendt le describió a un amigo la naturaleza de la relación que permitió que su lealtad al filósofo pudiera superar su insensatez. "Tenía obligaciones profesionales [en Friburgo] y recibí a Heidegger en mi hotel. Como siempre, me hizo percibir indirectamente el idioma alemán, excepcionalmente hermoso. Poesía, en realidad. *Man tut was man kann*, cada cual hace lo que puede."[33]

Cuando Hitler subió al poder en Alemania, Hannah Arendt y Karl Jaspers se enfrentaron mucho más directamente a las cuestiones planteadas por el nazismo. Sostuvieron muchas y fuertes discusiones en torno a lo que el nacionalismo alemán de Jaspers significaba para él. Jaspers había aprendido de Max Weber, a quien consideraba "el último nacionalista alemán genuino", un nacionalismo que para él estaba libre de "voluntad de poder del propio imperio", porque estaba dedicado a la realización de "una existencia moral-intelectual que perdura por medio del poder, pero que somete este mismo poder a sus propios términos".[34] Jaspers no compartía el "sentimiento de grandeza prusiana" o el "espíritu castrense" de Weber, a pesar de todo, y después de la muerte de éste llegó a la conclusión de que tanto el nacionalismo político como la mentalidad militar en el terreno político eran sumamente peligrosos para Alemania. El germanismo de Jaspers había sido siempre "cosa de idioma, de hogar, de antecedentes", la "gran tradición intelectual" con la que se había sentido conectado desde muy joven. Hannah Arendt podía comprender esta postura, pero no vaciló en hacerle

---

[32] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. R. Mannheim (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 199. Arendt discutió este pasaje de Heidegger con J. Glenn Gray en una carta fechada el 25 de marzo de 1967, Library of Congress: "Probablemente introdujo la frase para explicar bajo mano lo que *él* pensaba que era el nacionalsocialismo, o sea, el encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno. Esta idea, como dije, es grotesca, pero él no es el único. Acabo de encontrar una observación muy similar en Benjamin. El problema con estos caballeros es, y siempre lo ha sido, que no podían leer libros como *Mein Kampf* —demasiado aburrido— y prefirieron leer libros ligeramente alocados pero de gran interés, de futuristas italianos que luego se hicieron todos fascistas."

[33] Arendt a Blumenfeld, 1 de abril de 1951, Marbach.

[34] Ésta y las siguientes observaciones sobre Max Weber son de Jaspers, "Autobiografía filosófica."

notar a Jaspers su miopía, pues éste no calibraba en toda su dimensión la amenaza del nacional-socialismo, y ello a causa de una ingenua confianza en la madurez política de la ciudadanía alemana.

Jaspers se sintió retado por el rechazo de Hannah Arendt a aceptar lo que él llamaba, en lenguaje weberiano, "la esencia alemana".[35] Arendt sometió a crítica su propia formación influida por un hombre cuyo conocimiento y amor por la cultura alemana eran notables, pero no nacionalistas. Este hombre era Kurt Blumenfeld, el único, entre las otras amistades de Hannah en los años de Heidelberg, que compartía como destinatario la estima que ella sentía por Jaspers y por Heidegger. Los dos filósofos alemanes habían despertado y promovido las precoces dotes filosóficas de Hannah Arendt y la habían introducido a la renovación de la filosofía en que ambos estaban embarcados. Pero fue Kurt Blumenfeld quien despertó y promovió el sentimiento de su identidad judía y quien la introdujo a la renovación de la conciencia judía que los sionistas habían emprendido.

Nacido en 1884, Kurt Blumenfeld era un año menor que Jaspers y cinco años mayor que Heidegger. En sus memorias, *Erlebte Judenfrage*, se definió como miembro de una familia judía de cultura alemana. Su padre había sido juez en Prusia Oriental y su madre, como la de Hannah Arendt, un músico aficionado de talento. Blumenfeld se había iniciado en los pasos profesionales de su padre, pero mientras estudiaba en Königsberg, en la Albertina, su interés por el sionismo llegó a prevalecer sobre su interés por la jurisprudencia. Contribuyó a fundar un grupo sionista de estudiantes y empezó a poner en práctica sus grandes dotes de persuasión entre los miembros del consejo de la comunidad judía de Königsberg, que se oponían al sionismo. El abuelo de Hannah Arendt era uno entre los de la vieja generación de judíos asimilados que respondían a los argumentos de Blumenfeld con la máxima nacionalista corriente en la época: "A quien ataca mi germanidad, le considero un asesino". Max Arendt abandonó su actitud beligerante, pero nunca llegó a sentir simpatía por el sionismo. Blumenfeld tuvo un éxito mucho mayor con Hannah Arendt.

En 1909 Blumenfeld renunció a sus estudios para convertirse en secretario ejecutivo y principal portavoz de la Organización Sionista de Alemania. Viajó por todo el país pronunciando discursos célebres por su brío y elocuencia. Cuando el amigo de Hannah Arendt Hans Jonas invitó a Kurt Blumenfeld a hablar en una asamblea del grupo de estudiantes sionistas de Heidelberg en 1926, éste era ya el más influyente entre los propagandistas del sionismo en Alemania. Hannah Arendt se encontraba entre la audiencia, el

[35] Jaspers a Arendt, 3 de enero de 1933. Marbach.

día en que habló Blumenfeld, aunque como consecuencia de la timidez de Hans Jonas, no porque ella tuviera en aquella época ningún interés por el sionismo.

Ocurrió que Hans Jonas le había enviado a Blumenfeld una invitación por escrito y luego le había telefoneado con el fin de establecer los preparativos preliminares para la ocasión. Pero Jonas fue siempre muy reservado cuando hablaba por teléfono, y además sus nervios de hombre tímido se crispaban si la llamada era a larga distancia y si sentía estima por la persona que se hallase al otro cabo del hilo. No podía pronunciar una frase entera, se le escamoteaba. En vista de ello, Blumenfeld se vio obligado a pedir que fuera otro quien se pusiera al teléfono cuando hubiera que discutir los últimos detalles. Jonas le pasó el encargo a Hannah Arendt y ella terminó asistiendo a la conferencia como acompañante.

La conferencia no convirtió a Hannah Arendt al sionismo, pero sí que la convirtió a Kurt Blumenfeld. Concluido el acto, ella y Jonas invitaron a Blumenfeld a cenar. En el curso de la velada, mientras comían y bebían en abundancia y luego, paseando por las calles de Heidelberg en dirección al hermoso Camino de los Filósofos, que asciende por la colina situada frente a la ciudad, Hannah Arendt se mostró a la vez coqueta y un tanto filial. Blumenfeld y Arendt, cogidos del brazo, cantaron canciones, recitaron poesías y rieron sin inhibiciones, mientras Hans Jonas les seguía, rezagado.

Hannah Arendt admiraba y siguió admirando la erudición de Blumenfeld, por lo poco ostentosamente que éste la llevaba; admiraba también de él su vigor y su ironía nada sentimental. Después de que ella dejara Heidelberg, Blumenfeld se convirtió en su "mentor político", pero nunca cesó de ser también el hombre con el que Hannah gozaba mostrándose juguetona, y así se divertían intercambiándose citas del poeta más afín al espíritu de Blumenfeld, Heinrich Heine. Durante los años de exilio en que estuvieron separados, Hannah Arendt atesoraba el recuerdo de su felicidad en compañía de Blumenfeld. "¿No te acuerdas?" —le dijo ella veinte años después de que se separaran en Berlín— "cómo en 1933 nos despedimos en la *Weinstube* de Mampe, recitando versos griegos?" [36]

La "cuestión judía", que ocupó la mayor parte de la vida de Kurt Blumenfeld fue debatida por la *intelligentsia* de la Europa central durante las primeras décadas del siglo XX. En 1912 apareció un artículo titulado "El Parnaso judío-alemán", en *Der Kunstwart*, revista de amplia circulación. El artículo dio lugar a una catarata de largas y acaloradas discusiones. El autor, Moritz Goldstein, ponía claramente sobre el tapete las dos dimensiones de la

[36] Arendt a Blumenfeld, 29 de marzo de 1953. Marbach.

situación de los intelectuales germano-judíos, que confluían para configurar la cuestión judía.[37] En una sociedad no judía, los intelectuales judíos tenían ante sí la ingrata tarea de preservar el patrimonio espiritual de un pueblo que les negaba el derecho y la capacidad para hacerlo. Además, los judíos, en presencia de otros judíos, estaban intentando lo imposible: continuar siendo judíos sin reconocer su judaísmo. Incluso los judíos que se negaban a realizar este intento, argumentaba Goldstein, se enfrentaban a otro dilema: a cambio de reconocer su judaísmo y el antisemitismo de los alemanes, un judío no era recompensado con un idioma judío y una cultura judía. Seguía hablando en alemán y vivía en el ambiente cultural alemán y encima tenía que enfrentarse al aislamiento a que le sometían los judíos que no querían saber nada de su judaísmo.

Para Blumenfeld, la única respuesta a la cuestión judía, era el sionismo, pero incluso el sionismo le resultaba problemático. Blumenfeld sostenía que el sionismo era una cuestión de revelación (*Offenbarung*), no una doctrina sistemática y reconoció públicamente su propio despertar.[38] Siendo joven, la sirvienta de su familia, católica, le dijo que todas las semanas se confesaba y le confesaba al cura el pecado de estar sirviendo a un grupo de "deicidas". Este trauma se completó con la vergüenza sufrida por el joven Blumenfeld cuando su mejor amigo de los años escolares le reprochó su comportamiento despectivo hacia un *Ostjude*. Ambos incidentes hicieron brotar en su mente la chispa de lo que él llamaba "la cuestión judía objetiva". No importa cuáles fueran sus convicciones religiosas, políticas o culturales, los judíos siempre serían percibidos, por los no judíos, primero y ante todo como judíos. El objetivo de todo judío, defendía Blumenfeld, debería ser enfrentarse a este hecho honestamente, "enfrentarse al alemán no judío imperturbablemente, con el rostro al descubierto". Cuando posteriormente Hannah Arendt se refería a la necesidad de que los judíos se negaran a humillarse, lo hacía pensando en la actitud de su madre y con el eco del sionismo radical de Blumenfeld resonando en sus palabras. "El sionismo", escribió en *Los orígenes del totalitarismo*, "de la primera década posterior a la primera guerra mundial, e incluso el de la década que la precedió, debía su fuerza no tanto a una visión política (de hecho no produjo convicciones polí-

---

[37] Arendt discutió el artículo de Goldstein, en "Walter Benjamin: 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 183 y ss. Para una breve panorámica de la vida y la obra de Kurt Blumenfeld, véase Shaul Esh, "Kurt Blumenfeld on the Modern Jew and Zionism", *Jewish Journal of Sociology*, diciembre 1964, pp. 232-42.

[38] Las historias siguientes están basadas en *Erlebte Judenfrage*, de Kurt Blumenfeld.

ticas) como a un análisis crítico de reacciones psicológicas y de hechos sociológicos. Su influencia fue sobre todo pedagógica, y se extendió mucho más allá del relativamente pequeño número de miembros reales del movimiento sionista". [39]

Blumenfeld reconoció que este tipo de sionismo era problemático al llamarlo postasimilatorio. Esto significaba dos cosas. En primer lugar, era un tipo de sionismo para judíos que —a diferencia de la mayoría de los judíos orientales— tenían en su historia ambas componentes, la emancipación y la asimilación, y de este modo carecían de base para su oposición al antisemitismo en una comunidad religiosa o social establecida. Y, en segundo lugar, era para judíos que habían perdido el contacto con la cultura judía y deseaban mantener su contacto con la cultura nacional en la que habían crecido. Blumenfeld quería que el sionismo fuera un verdadero movimiento nacional (un *Volksbewegung*) y defendía que la emigración a Palestina debería ser parte de la meta vital de todo sionista. Pero esto para él implicaba que tendría que construirse una comunidad judía, pues no existía tal comunidad para ser trasladada a Sión. Constantemente planteó cómo edificar una comunidad tolerante hacia los orígenes culturales no judíos de sus miembros, una comunidad en la que, como Hannah Arendt dijo del lugar en que más tarde escogió para vivir, América, "la asimilación no es el precio que hay que pagar por la ciudadanía". [40]

La crítica de la asimilación llevada a cabo por Blumenfeld estaba destinada a poner sobre alerta a los judíos en cuanto a las presiones de la vida en una sociedad no judía; y también a advertir contra el peligro de reproducir la intolerancia entre judíos en una futura sociedad judía. Quería eliminar las desigualdades que hubiere en la vida judía y en este sentido uno de los pasos que creía necesario dar consistía en una dura crítica del "sionismo filantrópico". Extender la caridad a los judíos del Este, judíos perseguidos, víctimas del antisemitismo, no era el modo, según él, de forjar una conciencia nacional. La filantropía simplemente fijaba las diferencias entre judíos que se habían establecido con éxito como "advenedizos" judíos que no podían o no querían dejar atrás su condición de "parias".

Hannah Arendt aceptó sin dificultad las líneas principales del análisis de Blumenfeld respecto a las dimensiones psicológicas y sociológicas de la reacción judía frente al antisemitismo, y le impresionó especialmente el peligro presentido por Blumenfeld, es decir, que los modos y tipos de prejuicios que los judíos alemanes encontraban podrían repetirse en el seno de las filas judías de no

[39] Arendt, *Orígenes*, p. 79, n. 61.

[40] Hannah Arendt, alocución a la recepción del Sonning Prize, Library of Congress.

ser superadas las actitudes asimiladoras. Sin embargo, la emigración a Palestina no formó nunca parte del proyecto de vida de Hannah Arendt. Antes de 1933 cuestionó cómo la cuestión judía podía ser, ya que no contestada, sí al menos soportada, sin necesidad de emigrar.. Su biografía de Rahel Varnhagen era una manera de cuestionar; pero antes de empezarla, Hannah se planteó el problema de una manera bastante distinta. Consideró el concepto augustiniano de "amor al prójimo", su preocupación por la *vita socialis.*

La tesis de Hannah Arendt trataba el concepto del amor en los escritos de San Agustín, o, mejor dicho, los conceptos del amor. [41] Cada parte de las tres de que se compone la tesis se centra en un concepto del amor: el amor ardiente y voraz (*appetitus*), el amor como relación entre el hombre y Dios, el Creador, y el amor al prójimo. De estos tres conceptos, el último, el de amor al prójimo, es el fundamental y hacia el que están orientados los otros dos conceptos. La estructura de la tesis es dialéctica: "Amarás al prójimo como a ti mismo" es el mandamiento que a la vez une y trasciende los otros dos conceptos del amor.

La aproximación de Arendt es, según sus propias palabras, "sistemática", pero eso no significa que tratara de subyugar a San Agustín, atribuyéndole una coherencia que a este autor le era desconocida. Arendt no se propuso reconciliar afirmaciones heterogéneas y a menudo obviamente contradictorias. Su análisis parece reflejar la distinción de Jaspers entre sistema y sistematización: se puede ser filosóficamente sistemático sin producir un sistema; se puede descubrir orden sin insistir en que existe un orden final y total, en el que encajan todas las afirmaciones, todas las tendencias de pensamiento, sin dejar cabos sueltos. Cuando Jaspers escribió su propio estudio sobre San Agustín —en la década de los 50—, puso de relieve las enormes tensiones en el pensamiento del santo. "Nada más fácil que encontrar contradicciones en Agustín. Las tomamos como un rasgo de su grandeza. Ninguna filosofía está libre de contradicción; y ningún pensador puede aspirar a la contradicción." [42] Jaspers llegó incluso a decir que las contradicciones en el pensamiento de San Agustín eran esenciales para la fertilidad del mismo. "Y es así porque, empleando los métodos del pensamiento eclesiástico, abarcó un máximo de contradicciones —incluso en oposición a la razón—, lo que le permitió, dentro de la autoridad de la Iglesia, responder a sus necesidades con tanta desenvoltura sin tener que recurrir a un

[41] Para una sinopsis de la tesis de Arendt, véase apéndice 2.

[42] Ésta y la siguiente cita de Karl Jaspers, *Plato and Augustine* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1962), p. 111.

sistema." La distinción de Jaspers entre sistema y sistematización se refleja en la tesis de Hannah Arendt y, por otra parte, la aplicación que Arendt le dio a esta distinción está probablemente reflejada en el estudio posterior de Jaspers. La oposición académica a esta aproximación cambió poco en el lapso de treinta años que hay entre la tesis de la estudiante y el libro del profesor: ambos, Arendt y Jaspers, sufrieron el mismo reproche de sus críticos: no habían presentado al Agustín obispo, sino al Agustín pensador.

Arendt tenía claro lo que estaba haciendo, pues insistió en que San Agustín "no era un teólogo" y le dijo a Jaspers que ésta había sido siempre su opinión, incluso en la época en que fue discípula de Rudolf Bultmann y se enteró de las discusiones que entonces mantenían los teólogos protestantes en relación al cristianismo de Agustín y su relevancia para el mundo moderno.[43] La tesis de Arendt fue tenida en cuenta por algunas de las publicaciones más importantes de la época (*Philosophisches Jahrbuch, Kantstudien, Gnomon, Deutsche Literatur-Zeitung*), pero sus críticas no tuvieron nada de favorables. Los críticos estaban de acuerdo en acusar a la autora de un doble pecado: uno, ignorar la dimensión teológica de Agustín, y el otro, hacer caso omiso de los teólogos académicos contemporáneos, quienes reclamaban a Agustín para sí solos. El revuelo causado en Heidelberg y en los círculos teológicos por esta tesis de una judía de veintitrés años, que se atrevía con una gran figura de la Iglesia Cristiana, podría haber sido, si no menor, al menos de distinta índole si las respectivas filosofías de Jaspers y Heidegger hubieran tenido entonces una difusión más amplia, pues el libro de Arendt era una obra de filosofía existencial, no una contribución a la teología. Pero Arendt empezó su trayectoria de autora como la terminó más de cuarenta años después, como un guijarro en los sillones de los académicos.[44]

El método con que Arendt entrelazaba diversos y frecuentemente contradictorios contextos conceptuales, su manera de sistematizar, procede de Jaspers. Los tres tipos de amor en Agustín se examinan asimismo mediante conceptos existencialistas que son básicos en las tres dimensiones del filosofar que Jaspers había formulado. Arendt halló en San Agustín un amor de orientación terrena (*appetitus*), un amor existencial (amor al prójimo) y un

---

[43] Arendt a Jaspers, 13 de julio de 1955. Marbach. En una discusión sobre Bultmann, la naturaleza de la teología y la incapacidad de la mayoría de los teólogos para pensar políticamente, Arendt señaló que "Augustin war noch kein Theologe."

[44] Para una panorámica de las reseñas críticas de la tesis de Arendt, véase Robert Meyerson, "Hannah Arendt, Romantic in a Totalitarian Age, 1928-1963" (Ph. D. tesis, University of Minnesota, 1972).

amor trascendental (amor al Creador). Arendt utilizó conceptos que Jaspers asociaba a estas tres dimensiones: deseo, limitación, conocimiento; comunicación, autorrealización, pensamiento; principio, redención, fe. Sin embargo, tanto la manera en que Arendt entretejió en su obra las orientaciones de Jaspers, como el lenguaje con el que expresó sus ideas, le deben mucho más a Heidegger.

La deuda de Arendt con Heidegger no resulta inmediatamente obvia y no guarda relación con ninguna exposición del concepto del amor en la obra del maestro. El amor es mencionado sólo una vez en *Ser y Tiempo*, y aun entonces, en una nota a pie de página. Incluso conceptos que Hannah Arendt siempre asoció con el amor, como la lealtad (*Treue*), están tratados por Heidegger en singular, no en términos de relación: "La resolución", escribió, "constituye la lealtad de la existencia a su propio Yo".[45] Pero aunque Arendt no estuvo bajo la influencia de ninguna exploración filosófica heideggeriana del amor, es muy posible que si estuviera bajo la influencia de la *falta* de esta componente en el filósofo. Jaspers había notado lo que Arendt sabía en términos mucho más personales: la filosofía heideggeriana es, "ohne Liebe: Daher auch im Stil unliebenswürdig" (sin amor, y, en consecuencia, carente de un estilo amable).[46] Con años de distancia crítica, la misma Arendt apuntó a una seria debilidad en la obra temprana de Heidegger: "La característica esencial de este Yo es su absoluto egoísmo, su radical separación de todos sus semejantes".[47] Esto pudo haberla perturbado veinte años atrás, en 1927. Lo habría sufrido en propia carne.

La deuda contraída por Arendt se debe al más profundo nivel general del pensamiento de Heidegger, al nivel desde el cual el filósofo planteó sus interrogantes fundamentales sobre la relación del Ser con la Temporalidad y sobre la existencia del hombre en tanto que temporal. Las tres partes de la tesis presentan el amor como un fenómeno de existencia temporal. El amor como *appetitus* es anticipatorio, está orientado hacia el futuro; el amor como relación con Dios, el Creador, se halla orientado hacia el pasado último, la Creación. El amor al prójimo, el amor en tiempo presente, abarca tanto los otros modos de existencia temporal, como las capacidades que se presuponen en el hombre: esperanza y memoria. Y estos tres modos de temporalidad, el pasado o "ya

---

[45] Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. Robinson y McQuarrie (Nueva York: Harper & Row, 1962), p. 443. Heidegger tiene, naturalmente, un concepto general e interpersonal de la *Sorge* como concepto fundamental de su exposición del ser-en-el-mundo.

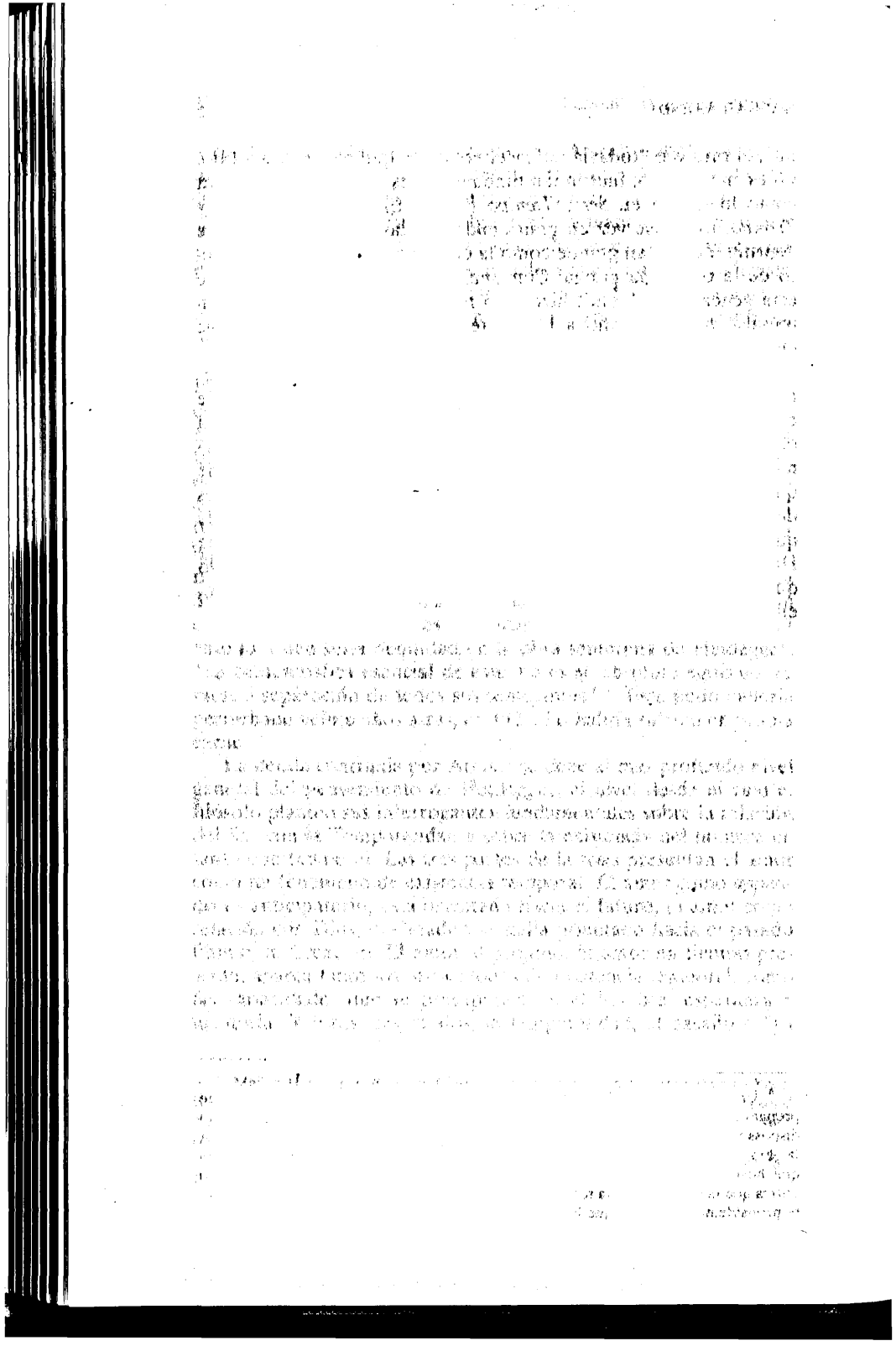
[46] Karl Jaspers, *Notizen su Heidegger*, ed. Hans Saner (Munich: Piper Verlag, 1978), p. 34, n. 9.

[47] Arendt, "What is Existenz Philosophy?", p. 50.

no", el futuro o "todavía no", y el presente, que en cierto sentido, no es en absoluto, fueron tan fundamentales en la tesis de Arendt como lo fueron en *Ser y Tiempo* (1927). El "Tiempo" de *Ser y Tiempo*, está a su vez en gran deuda con las *Confesiones* de San Agustín, deuda tan grande como la del concepto del "Ser" respecto de la ontología griega. Con una extraordinaria conciencia de esta genealogía, Arendt hizo algo más que volver la mirada con impulso heideggeriano a la fuente de estos conceptos mismos: empezó a desarrollar una postura crítica.[48]

Mientras que la obra de Heidegger se decanta hacia la experiencia futura de la muerte, la de Arendt, aunque descansa sobre el esquema del tiempo de Heidegger, equilibra ese futuro con la obsesión del nacimiento, con lo que ella misma llamaría posteriormente la "natalidad". Poseía ya entonces una clara conciencia de que estamos fundamentalmente moldeados por las condiciones de nuestro nacimiento, por el entorno inmediato, por el grupo de que formamos parte en virtud de nuestro nacimiento. Lo que Hannah Arendt aprendió durante la elaboración de su tesis —lo que aprendió viviendo, no escribiendo— fue que, por nacimiento, ella era una judía.

[48] Una copia de la traducción preliminar de la tesis doctoral de Arendt que fue preparada por E. B. Ashton se halla en los Arendt Papers, Library of Congress. Las disposiciones para su publicación en inglés no se consumaron. Arendt quería revisar la obra y empezó a hacerlo en 1964, pero nunca completó el proyecto. Las revisiones que hizo, en notas marginales sobre el manuscrito, llevaban tan lejos su postura crítica que la intención de la tesis quedó bloqueada. Para producir un texto coherente probablemente tendría que haber empezado todo desde el principio.



CAPÍTULO 3

LA VIDA DE UNA JUDÍA (1929-1933)

> Lo verdaderamente real tiene lugar casi inadvertidamente y está, para empezar, aislado y disperso... Aquellos de entre nuestros jóvenes que, dentro de treinta años, harán las cosas que importan, están ahora, con toda probabilidad, desafiando silenciosamente a su tiempo; y sin embargo, no vistos por otros, están estableciendo ya sus existencias por medio de una disciplina espiritual sin restricción.
>
> JASPERS, *Situación espiritual de nuestro tiempo* (1931)

DEFENSORES DE LA FILOSOFÍA

En enero del año 1929 Hannah Arendt asistió a un baile de máscaras en Berlín, un *bal de Paris* apadrinado —con el fin de recaudar fondos— por un grupo de marxistas que intentaban mantener a flote una pequeña revista política. El baile tuvo lugar en el museo de etnología y los asistentes vestían, en consonancia con el ambiente, atuendos etnológicos. Hannah Arendt iba de muchacha de harén árabe. Pasó la velada con el joven filósofo judío Günther Stern, al que no había visto desde que en 1925 él asistiera al seminario de Heidegger en Marburgo, en calidad de estudiante posgraduado.

Un mes después de este reencuentro, Hannah Arendt y Günther Stern empezaron a vivir juntos, primero en Berlín y después en una pequeña localidad situada en las cercanías de la capital, en dirección a Postdam. En el verano, Hannah solicitó una beca a la Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, con el fin de financiar su investigación sobre el romanticismo alemán. Arendt presentó impresionantes cartas de recomendación de Karl Jaspers, Martin Heidegger y Martin Dibelius, y su solicitud fue aceptada justo a tiempo, cuando acababa de revisar su tesis doctoral para su publicación por Springer en 1929.

Hannah y Stern trabajaron juntos en la revisión, intentando limpiar el texto de sus giros lingüísticos más complejos, y de su excesiva carga estilística heideggeriana. Su director de tesis, Karl Jaspers, les escribía notas de aliento, y de forma delicada, aunque también con firmeza, les instaba a que fueran muy cuidadosos en el último estadio de su trabajo: "La corrección de pruebas es tarea *muy* ardua y debe ser efectuada minuciosamente, con sumo cuidado".[1] Jaspers conocía de sobra la impaciencia de su estudiante; a ésta le fue difícil, durante toda su vida, concluir un libro pacientemente, prestar atención a los detalles, pues su mente se hallaba siempre en otra parte, ocupada en otro proyecto.

El libro no constituía, naturalmente, una empresa rentable. Y aunque la beca concedida a Hannah Arendt era muy prestigiosa, la pequeña cantidad mensual que proporcionaba no era suficiente para sostener a una pareja. Ni siquiera alcanzaba para pagar el alquiler de un apartamento moderadamente confortable. Posteriormente, en Berlín-Halensee, Hannah Arendt y Günther Stern vivieron en un estudio de una sola pieza, que tenían que abandonar durante las horas del día en que la escuela de danza instalada en el primer piso se trasladaba al estudio para hacer prácticas. La pareja Arendt-Stern y los bailarines en ciernes se veían obligados a abrirse camino entre una copiosa colección de esculturas a la moda de "volúmenes vaciados" almacenadas allí por el hijo de la propietaria, Rudolf Belling, asociado a la Bauhaus. La vida en este "volumen poco vaciado" era de un incómodo apiñamiento, ocasionalmente embarazoso. Cuando un día el profesor Jaspers se presentó sin previo aviso, Arendt y Stern no disponían de espacio donde recibirle y tuvieron que enviarlo a un café cercano, donde les esperaría hasta que concluyeran de despejar su dormitorio para la clase de danza.

La relativa estabilidad económica de la República de Weimar había empezado a hacer agua en 1928. Crecía el desempleo, y en octubre de 1929, con el derrumbamiento de la bolsa neoyorquina,

---

[1] Jaspers a Arendt, 4 de agosto de 1929, Marbach.

la situación económica se hizo crítica. El tratado de Versalles y los odiados pagos en concepto de reparaciones de guerra, se convirtieron una vez más en bandera de los reproches alemanes, que atribuían a estos factores su "esclavitud" al enemigo. Los artistas y los intelectuales, la mayor parte de ellos desempleados, que inundaban la meca cultural de Alemania, se vieron obligados a ganarse precariamente la vida trabajando por libre o a esperar una beca, o simplemente la ayuda de sus amigos. Günther Stern, que carecía de perspectivas de trabajo en Berlín, decidió presentarse para la *Habilitation,* primer paso necesario para la obtención de un puesto en la universidad. Trabajó en una conferencia que debía pronunciar en Frankfurt, donde esperaba que se le permitiese presentar una *Habilitationschrift*, es decir, la tesis requerida para ser nombrado *Privatdozent* o profesor no titular.

En septiembre de 1929, antes de que Stern se lanzara a su aventura académica, él y Hannah Arendt contrajeron matrimonio civil en Nowawes. A la ceremonia asistieron solamente los padres, Kaethe Levine y dos amigos, Yela y Henry Lowenfeld, que actuaron como testigos. Stern y Arendt se habían puesto de acuerdo en que sería más cómodo presentarse en Frankfurt como una pareja casada. Las costumbres de los intelectuales de Berlín no estaban orientadas en la dirección del matrimonio, para indignación de muchos, que consideraban la capital como el asiento del pecado. La serie de amores de Hannah Arendt, y sus nueve meses de convivencia íntima con un hombre fuera de la institución del matrimonio, no constituían un caso atípico en Berlín, pero las comunidades universitarias de provincias eran más conservadoras. La decisión tomada por Arendt y Stern tenía sin duda en cuenta esta dimensión convencional, pero no es menos cierto que la pareja estaba unida por muchos otros lazos: ambos eran judíos procedentes de familias asimiladas de clase media; habían recibido una instrucción filosófica similar y compartían una postura intelectual, la dedicación a la revolución promovida por Jaspers y Heidegger en el campo de la filosofía. Finalmente, ambos, Arendt y Stern, eran considerados unos estudiantes sobresalientes, con brillantes perspectivas ante sí. La identificación intelectual que sentían había quedado patente durante las semanas que habían pasado revisando juntos la tesis de Hannah y se confirmó después, cuando ambos escribieron críticas del libro *Ideología y Utopía*, de Karl Mannheim, y fueron coautores de un artículo sobre las *Elegías de Duino*, de Rilke.

Cuando unos amigos que no habían conocido a Günther Stern le preguntaron tiempo después a Hannah Arendt qué le había atraído hacia él, ella puso de relieve dos cosas, aparte de su identificación intelectual. Günther Stern era, en versión de su ex es-

posa, un hombre amable y generoso, como quedaba ilustrado por la siguiente historia: poco después de que se reencontraran en Berlín, ella tuvo una recaída de la infección de garganta que sufriera en su juventud, unas anginas leves; entonces, Günther se presentó con una cesta de limones y con su buen humor, para ayudarla. Además, contaba Hannah, Günther le había caído muy bien a su madre, quien había gozado de su compañía y de su talento musical. Para Martha Arendt, el casamiento de su hija con un joven de buena familia y buenas perspectivas de futuro, suponía la realización de su ardientemente deseado "desarrollo normal". A mayor abundamiento, tanto Hannah como su madre estaban impresionadas por los logros de los padres de Stern. Los Stern eran respetados en toda Alemania por su obra pionera en psicología infantil. Su *Psicología de la primera infancia (Psychologie der frühen Kindheit)*, aparecida en 1914, se convirtió en un hito en la historia de las técnicas psicológicas, porque se apoyaba en extensos diarios repletos de observaciones que cubren seis años de la vida de sus tres hijos, y porque suponía una aportación teórica importante, según la cual el desarrollo de los niños está afectado por factores genéticos y por el entorno social. Tanto las técnicas de observación preconizadas por los Stern como sus consecuencias teóricas, influirían de forma importante en la obra del entonces joven suizo Jean Piaget.

Hannah Arendt nunca tuvo verdadera intimidad con sus suegros y nunca leyó su obra, pero les respetaba y admiraba la generosa naturaleza de Clara Stern. De hecho, años más tarde, y tal vez con cierto grado de exageración, con propósitos ilustrativos, Arendt decía que este factor, la admiración hacia su suegra, fue uno de los que tuvo más peso a la hora de inclinarla al matrimonio con Günther Stern. Advirtiendo a la hija de un amigo sobre el peligro de dejarse influir por el carácter fuerte de su posible suegra, le aconsejaba juzgar al pretendiente por sus puntos fuertes, por sus propios méritos y nada más.

Las dificultades con las que Günther Stern se tropezó en Frankfurt fueron como un banco de pruebas para Hannah Arendt, que pudo percatarse así muy directamente de la fuerza de carácter de su marido. Este superó bien la prueba, pero pronto sufriría el primer golpe en sus aspiraciones de convertirse en profesor universitario. En busca de apoyo para su trabajo, Stern ofreció una conferencia preliminar ante un grupo ilustre, en el que figuraban dos miembros de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, así como un amigo de éstos, el psicólogo Max Wertheimer y dos de los más prometedores jóvenes profesores de Frankfurt, el teólogo Paul Tillich y el sociólogo Karl Mannheim. Esta audiencia fue favorable a Stern, y tanto que no sólo le alentó

para que siguiera adelante con la *Habilitationschrift*, sino que incluso le sugirió un campo de investigación, la filosofía de la música. El aliento recibido fue un acicate para Stern, pero la bien intencionada sugerencia resultó funesta.

En efecto, Stern estaba cualificado para emprender este trabajo, pues poseía conocimientos de teoría musical y tocaba bien el piano y el violín. A mayor abundamiento, se trataba de una área de trabajo que había recibido escasa atención de los filósofos, desde los tiempos de Schopenhauer y Nietzsche. Pero la sugerencia de sus apadrinadores le fue hecha a Stern con olvido de un hecho, a saber, la obra reciente de Adorno sobre sociología de la música. Adorno escribía desde una óptica marxista. Cuando un año más tarde Stern entregó un borrador de su trabajo, lo más lógico es que dicho escrito cayera en manos del profesor experto en el campo, Adorno. El enfoque que Stern le dio a la teoría de la música no era en absoluto marxista, por lo que no tiene nada de sorprendente que Theodor Adorno juzgara el trabajo del aspirante insatisfactorio.

Hannah Arendt nunca sintió simpatía por los marxistas de la Escuela de Frankfurt, por razones puramente intelectuales, y este episodio fue sólo el primero de una serie que hizo muy improbable un cambio de postura. Las opiniones de Hannah Arendt sobre la gente —positivas o negativas— siempre fueron lapidarias, aunque no necesariamente coherentes y estaba muy segura de lo que decía cuando después de haber entablado conocimiento con Adorno le comunicó a Günther Stern: "Der kommt uns nicht ins Haus!" ("Este no entra en nuestra casa").

El tribunal académico de Frankfurt no se dejó influir por Adorno en 1929. Pero tampoco tuvo en consideración las cambiantes circunstancias políticas, que hacían cada vez más difícil que un judío obtuviera una plaza de profesor universitario. Los miembros de la Escuela de Frankfurt, la mayor parte de ellos judíos, eran muy conscientes de que la situación tomaba un cariz muy malo para ellos, pero no eran más prescientes que otros de los acontecimientos que pronto les obligarían a un masivo exilio. Paul Tillich, que en 1931 discutió con Stern de su fracasado trabajo sobre filosofía de la música, aún le aconsejó que escribiera sobre cualquier otra materia, quizás algo sobre Schelling; le aconsejó también esperar otro año antes de entregar nada, pues seguramente para entonces habría descendido la marea del nacional-socialismo. Esto, naturalmente, resultó ser una infravaloración de la marea. Günther Stern se vio obligado a buscarse otro medio de vida.

Durante los dos años que Günther Stern malgastó en estas infructuosas y desalentadoras negociaciones, Hannah Arendt, por

su parte, estuvo trabajando en su proyecto sobre el romanticismo alemán y además haciendo sus primeras incursiones en el campo del periodismo. El *Frankfurter Zeitung*, uno de los periódicos alemanes de mayor nivel, le publicó un breve artículo titulado "Augustin und Protestantismus" (Agustín y el protestantismo).[2] Arendt contribuía a la conmemoración del mil quinientos aniversario de la muerte de San Agustín con algunas observaciones un tanto provocativas sobre el escaso papel que éste jugaba en el protestantismo contemporáneo. "En Italia, en Francia, en Alemania, la prensa católica proclama este acontecimiento, se celebran reuniones en memoria de Agustín y en ellas participan clérigos y académicos, quienes dan cuenta del significado de la obra del conmemorado, de su papel y de sus efectos. Sin embargo, entre los protestantes, Agustín, está, en su mayor parte, olvidado." Los teólogos protestantes que conocían las páginas dedicadas a Agustín en años recientes por algunos de los más prestigiosos académicos alemanes —entre ellos, Harnack, Troeltsch, Holl y Seeburg— habrían juzgado sorprendente esta evaluación, pero el artículo, aparecido en un diario, no iba dirigido a ellos. Escrito para protestantes laicos, pretendía alumbrar la deuda que Lutero tenía con Agustín: "Lutero enlaza en su concepción del creyente, cuya conciencia se sitúa directamente ante Dios, con Agustín". Hannah Arendt invocaba esta tradición de interés por la conciencia personal, no institucional.

Para ella, el artículo constituía un puente entre sus estudios filosóficos y su trabajo sobre los románticos. Se refirió a las *Confesiones* de San Agustín como el antecedente, "por la vía del pietismo" de la novela autobiográfica moderna. "Con el movimiento general de secularización, una reflexión religiosa ante Dios pierde la autoridad que en otros tiempos había tenido y se convierte, simplemente, en una reflexión sobre la vida individual. Ocurrió por primera vez en Alemania, de manera representativa, con el *Anton Reiser*, de Moritz. Este, aunque formado en el pietismo, desligó definitivamente las narraciones 'edificantes' de vidas de la religiosidad pietista. El concepto de gracia cedió enteramente ante el concepto del autodesarrollo autónomo, y la historia de la vida individual se nos apareció finalmente en Goethe, como 'forma acuñada, que, viviendo, se desarrolla a sí misma'." Esta fue la evolución a la que respondió Rahel Varnhagen, gran admiradora de Goethe y autora de unas confesiones autobiográficas, con todo el apasionamiento de su naturaleza. Cuando Hannah Arendt es-

[2] Las siguientes citas, que no están individualmente anotadas, son de Hannah Arendt, "Augustin und Protestantismus", *Frankfurter Zeitung*, n.° 902, 12 de abril de 1930.

cribió la biografía de Rahel Varnhagen, la dimensión agustiniana que en su tesis aparece sólo como trasfondo —el Agustín personal, individual, confesional— surgió plenamente en un retrato de los herederos modernos de la conciencia del santo, es decir, los románticos que seguían a Goethe. "Autodesarrollo autónomo" fue el tema de la obra de Hannah Arendt, aunque su pregunta fuera, ¿qué puede significar esto para un judío?

En Heidelberg y en Frankfurt, realizó Hannah Arendt la transición del mundo de Agustín al de los románticos berlineses de principios del siglo XIX. Stern inició su trabajo para la *Habilitation* en Heidelberg, en 1930, y Hannah Arendt, en medio del suyo propio, renovó sus muchas amistades en la ciudad. Iba con frecuencia a casa de Jaspers y ocasionalmente a la de Marianne Weber los domingos por la tarde. Juntos, los Stern asistieron a veladas musicales en casa de la madre de Wilhelm Furtwängler y en una ocasión tuvieron el placer de escuchar un recital de piano de Clara Beerwald, la hermanastra de Hannah; un recital que el mismo Furtwängler elogió generosamente.

Cuando Stern concluyó los borradores iniciales de su trabajo sobre filosofía de la música, el matrimonio se trasladó a Frankfurt y participó de la vida intelectual de aquella universidad, en un momento en que la misma estaba convirtiéndose en uno de los centros educativos más vitales y progresistas. El matrimonio asitió a los seminarios de Karl Mannheim y escuchó las conferencias de un teólogo protestante que ciertamente no descuidó a San Agustín: Paul Tillich. Arendt participaba activamente en los seminarios y en las clases, y muy pronto se hizo legendaria su formidable capacidad intelectual, manifiesta en complejas y a veces bastante incomprensibles preguntas y observaciones. Tuvo el honor de que los estudiantes de Frankfurt la eligieran como personaje digno de ser caricaturizado en el carnaval estudiantil anual, el último carnaval de Frankfurt antes del ascenso de Hitler al poder. Un joven estudiante, de nombre Richard Plant, quien más tarde se haría amigo de Arendt en Nueva York, donde enseñó literatura alemana en el City College, escribió una breve pieza satírica en la que se parodiaban minuciosamente los personajes y las jergas filosóficas de Theodor Adorno, Paul Tillich y Hannah Arendt-Stern. El período de Frankfurt fue, en la evocación de Stern, "una época muy animada"; el matrimonio gozó de sus nuevas amistades en el terreno profesional, las cuales tenían una conciencia política mucho mayor. Además, ahora la pareja disponía de un lugar cómodo para vivir, una rectoral a orillas del Main.

Cuando se hizo evidente que la *Habilitation* de Stern no se materializaría, el matrimonio se trasladó de nuevo a Berlín. Günther decidió buscar trabajo como periodista, y su primer paso en

esta dirección fue llevarle a Bertolt Brecht una transcripción de una emisión de radio que había hecho en Frankfurt bajo el título "Brecht como filósofo". El dramaturgo quedó muy impresionado por este texto y, consecuentemente, le telefonéo a su amigo, Herbert Jhering, crítico influyente del berlinés *Börsen-Courier*, pidiéndole que ayudara a Stern. Lo hizo a pesar de que veía con escepticismo las credenciales del propio Stern como filósofo. Éste afirmaba enérgicamente su independencia, pero Brecht estaba no obstante convencido de que debía ser un heideggeriano, y lo estaba porque daba por sentado, bastante razonablemente, que alguien que por voluntad propia hubiera emprendido siquiera la lectura de Heidegger, tenía que estar algo más que incidentalmente dedicado a éste. Herbert Jhering no se amilanó y contrató a Günther como redactor fijo de la sección cultural. Muy pronto, Stern estaba escribiendo artículos sobre toda clase de cosas, desde novelas policiacas hasta el último congreso sobre Hegel, ocupando tanto espacio de la sección cultural que Jhering empezó a preocuparse. Para evitar que la sección terminara por estar copada por una sola firma, dijo a Stern, las cosas tendrían que hacerse *auf anderen Wege*. Tomando esta observación literalmente, Günther Stern recurrió a un seudónimo, Günther Anders, y como Günther Anders ha sido conocido en su dilatada carrera periodística y literaria.

Uno de los estímulos intelectuales más vivos de aquel período de Frankfurt lo constituyó la publicación, en 1929, de la obra de Karl Mannheim *Ideología y utopía*. Durante los años siguientes, este libro fue profusamente reseñado y debatido, se midió el alcance de su desviación de los diversos matices del marxismo ortodoxo y se examinaron sus implicaciones para la corriente en ciernes de la sociología del conocimiento. Poco después de que los Stern regresaran a Berlín, una de las más importantes publicaciones socialistas, *Die Gesellschaft*, preguntó a Hannah Arendt si estaba dispuesta a escribir una crítica del libro de Mannheim. El director, Rudolf Hilferding, amigo de los amigos socialdemócratas berlineses de Martha Arendt, quería una reseña crítica, pues en su opinión la obra de Mannheim suponía una amenaza para el socialismo. Hannah Arendt dio su conformidad, pero ella veía en Mannheim una amenaza distinta y escribió en defensa de la autonomía de la filosofía.

Mannheim había querido hacer conscientes a los intelectuales de hasta qué punto su pensamiento estaba anclado en sus respectivas circunstancias económicas y sociales. Una expresión intelectual (*geistige Äusserung*) en forma de ideología podía, según él, servir los intereses de un grupo socioeconómico que estuviera

tratando de retener un poder históricamente obtenido. Los intereses de un grupo que estuviera tratando de cambiar las cosas, con el fin de obtener poder en el futuro, podían ser servidos por una expresión intelectual en forma de utopía. Pero ambas, las ideologías orientadas hacia el pasado y las utopías orientadas hacia el futuro, tenían que ignorar las situaciones presentes, afirmaba Mannheim; las primeras por omisión del factor cambio, las segundas por transformar en realidades las imágenes del futuro. En ambos casos, el pensamiento está al servicio de la acción y por tanto no es autónomo.

Hannah Arendt no podría haber encontrado un esquema que presentara un desafío mayor a su propio modo de filosofar que el de Karl Mannheim. Éste utilizaba las categorías de orientación pasada y orientación futura, es decir, las categorías que habían constituido el núcleo dialéctico de la tesis de Arendt; pero las utilizaba con unos propósitos bien distiñtos. Agustín había indagado en el futuro último del hombre y en su pasado último, en su búsqueda por trascender las limitaciones de la condición humana, sin desear ni el mantenimiento del statu quo ni tampoco el cambio del mundo. La acción, para Agustín, era algo individual y al servicio del pensamiento o de la fe.

Arendt concentró su crítica de Mannheim en la afirmación de éste según la cual el pensamiento se halla al servicio de la acción; éste era el reto para la autonomía de la filosofía. Entonces, Hannah Arendt propuso una cuestión lógica; ¿cómo puede el pensamiento, si está anclado en una situación socioeconómica, ignorar tal situación? Si el pensamiento puede prescindir de la situacion real y presente, entonces la raíz del mismo, decía Arendt, debe hallarse en cualquier otra parte; y eso implicaría que el pensamiento no es simplemente siervo de la acción. Después, Arendt reforzaba su tesis con una ilustración; presentaba la noción agustiniana de amor al prójimo como ejemplo de un pensamiento trascendente, no anclado en la situación actual ni subordinado a la acción en el mundo. Hannah Arendt defendía que el amor al prójimo era un pensamiento para guiar la acción; la Ciudad de Dios no era ni la ideología de Mannheim ni su utopía.

Para Arendt, la sociología de Mannheim y las filosofías que ella consideraba más importantes, las de Jaspers y Heidegger, marchaban en direcciones opuestas. Tanto la búsqueda heideggeriana del Ser que es el fundamento de todo lo que es, el Ser que los humanos tienen el destino especial de plantearse, como la búsqueda de Jaspers de situaciones-límite en que los hombres ponen en cuestión el significado de su existencia, presuponen que el filosofar no está maniatado por las condiciones objetivas. Arendt pensaba que las investigaciones de Mannheim eran iluminadoras dentro del marco de las condiciones objetivas, pero dejaban de

serlo cuando se combinaban con la pretensión de que la extraordinaria actividad del pensamiento está enraizada en aquéllas. Hannah Arendt martilleó su queja en la frente del hombre que dio lugar a la misma, Mannheim; en efecto, ¿cúal es el origen del propio pensamiento de Mannheim?, interrogaba. ¿Está enraizado en una situación actual y de este modo es o bien ideológico o bien utópico? ¿Acaso la misma sociología no nos ha dado la evidencia de cómo el pensamiento puede guiar y moldear actos en el mundo, concretamente, en la obra de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*?

En esta crítica densa y cuidadosamente argumentada, y en el artículo que escribió juntamente con Günther Stern sobre las *Elegías de Duino,* de Rilke, Hannah Arendt alcanzó la cumbre de su compromiso con el pensamiento como principio espiritual y del amor como principio trascendental. Su crítica de la obra de Mannheim y su explicación filosófica del poema de Rilke procedían de la misma postura. Para ella, Rilke era el Agustín del secularizado mundo moderno y sus *Elegías* "la forma última de documento religioso". Para Rilke, como para Agustín, los seres humanos eran criaturas alienadas de este mundo, luchando por trascender la transitoriedad del mismo y su propia mortalidad. Rilke no tenía una imagen de la gracia redentora de Dios y los amantes que describió en su poema buscando la trascendecia por el amor, nunca podían tomarse un descanso en sus esfuerzos. Los hombres nunca alcanzaban el reino de aquellos a quien Rilke llamaba los "Ángeles". Pero los seres humanos sí que podían, mientras luchaban, elevarse a través de las maravillosas bellezas del mundo, haciéndose en el proceso más libres de las particularidades de esas bellezas y de sí mismos:

¿... no es ya tiempo de que, al amar,
nos libremos del amado y, temblando, resistamos:
como la flecha soporta la cuerda, para convertirse, en el salto que se gesta,
en algo más que ella misma?[3]

Arendt nunca dejó de sentir respeto por Agustín o por Rilke, el poeta de su generación, el poeta del último eco del romanticismo alemán, pero con el tiempo pondría en cuestión la trascendencia del amor como principio de vida, así como también la autonomía de la filosofía.

[3] Rainer Maria Rilke, *Duino Elegies*, trad. J. B. Leibsman y Stephen Spender (Nueva York: Norton & Co., 1963), p. 23.

La biografía como autobiografía

En 1930, antes de trasladarse a Berlín, Hannah Arendt ya había decidido concentrar su atención en Rahel Varnhagen y dejar de lado el tema del romanticismo alemán en general. En Berlín entró de nuevo en estrecho contacto con Kurt Blumenfeld y con sus amigos sionistas. Hannah encontró en Blumenfeld un padrino espiritual y también sus amigos la ayudaron. Un círculo de amigos era importante para el trabajo, pues éste era arduo y progresaba con lentitud. Arendt no se limitó a utilizar la correspondencia publicada de Varnhagen —seleccionada y censurada por el marido de Rahel—, sino que buscó y encontró documentos inéditos en la Biblioteca Estatal prusiana. La arbitraria ortografía de Rahel y su impulsiva caligrafía hacían difícil la lectura de sus cartas y sus notas, pero la constancia de Arendt se vio premiada con el descubrimiento de varias cartas interesantes que arrojaban nueva luz sobre su biografía. Una de ellas fue dada a conocer por Arendt en un anuario destinado al gran público, el *Deutsches Almanach für das Jahr 1932*, junto con un breve artículo sobre los salones berlineses de la época de Rahel Varnhagen. El *Almanach* de 1932 estaba dedicado a la vida y la obra de Goethe, y la colaboración de Arendt fue concebida para mostrar el ambiente en el que se movían los admiradores del escritor en Berlín, y la actitud de devotos tan ardientes como Rahel Varnhagen.

Rahel Varnhagen es una biografía, pero ciertamente no es una biografía de fácil encasillamiento. No es tanto lo que proclama su subtítulo "La vida de una judía alemana de la época romántica"; es más la descripción del mundo de ideas de una judía. El pensamiento de Rahel era, lisa y llanamente: "Soy una Schlemihl y una judía". Y Hannah trazó la ruta de Rahel hasta tal pensamiento, viajando desde su inicial razonar solitario, que le impidió captar el significado de su judaísmo, hasta su consciente comprensión y aceptación final del mismo, alcanzada en compañía de otros "parias" judíos.

Si Rahel hubiera sido un mujer del siglo XX, en lugar de serlo del XVIII, la biografía de Arendt habría podido ser la historia de una conversión al sionismo. Pero en realidad es la versión de una mujer de nuestro siglo de la historia de una mujer del siglo XVIII en busca de una tierra propia, de una patria amiga. Arendt estableció con toda claridad esta diferencia de situaciones en un artículo publicado en 1933 en el *Kölnischer Zeitung* y luego nuevamente en el *Jüdischer Rundschau*: según Arendt, el ascenso de Hitler al poder había significado el fin de un capítulo de la historia del judaísmo alemán, un capítulo titulado asimilación. Este período se inició en la generación de Rahel Varnhagen, una generación que quiso escapar a su judaísmo convirtiéndose al cristianismo y

practicando el matrimonio mixto con no judíos. Terminó cuando el racismo se convirtió en la política estatal alemana y cerró todas las salidas.

La biografía de Hannah Arendt emprende una ruta compleja y con frecuencia oscura. Existen en ella escasas referencias del contexto, así como cronológicas, que orienten al lector por la jungla de citas de la correspondencia de Rahel. La gran afición de Hannah Arendt a las citas, obvia en todos su libros, brilla en cada página de éste. La descripción que años más tarde haría de la manera de escribir de Walter Benjamin encaja con su propia técnica biográfica: "El trabajo mayor consistía en arrancar fragmentos de su contexto y ordenarlos de nuevo de tal modo que se ilustraran uno al otro y demostraran su razón de ser, en un estado de libre circulación, por decirlo así". [4] Las citas en *Rahel Varnhagen* no sólo son la razón de ser una de otra, sino que demuestran también la razón de ser del método biográfico de Hannah Arendt, como un todo: contar la historia de la vida de Rahel del modo que la misma Rahel hubiera podido contarla. La biografía es un estado de "libre circulación", no se halla trabada por las descripciones de tiempos y lugares, y si está restringida, lo está tan sólo por los comentarios sobre los procesos de pensamiento que dan lugar a las citas. La novelista inglesa Sybille Bedford, en su reseña de esta obra de Arendt en 1958, captó con precisión su peculiaridad: "un libro implacablemente abstracto —lento, desordenado, estático, curiosamente opresivo; al leerlo, uno se siente como sentado en un invernadero sin reloj. A uno se le fuerza a meterse en el corazón de la protagonista, esa mujer intensamente turbada, que espera. Se nos hace tomar consciencia, de manera casi física, de la intensa feminidad y de la frustración de esa mujer". [5]

El libro empieza por el final, con una cita de las palabras de Rahel Varnhagen un su lecho de muerte: "La cosa que toda mi vida me pareció la mayor vergüenza, y que fue la pena y la desgracia de mi vida —me refiero a haber nacido judía—, de ninguna manera quisiera ahora habérmela perdido". [6] Pero la historia que va tomando cuerpo en el libro empieza, en realidad, con un retrato de la razón tal y como fue concebida por la Ilustración; una razón que "conlleva liberación de los objetos y de su realidad, crea una esfera de ideas puras y un mundo accesible a cualquier

---

[4] Hannah Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 202.

[5] Sybille Bedford, "Emancipation and Destiny", *The Reconstructionist*, 12 de diciembre de 1958, pp. 22-26. (Uno de los retratos mejores de la época de Varnhagen se halla en la novela de Bedford, *A Legacy*.)

[6] Arendt, Varnhagen, p. 3.

ser racional, aunque éste carezca del beneficio del conocimiento o de la experiencia".[7] Antes de tener experiencia alguna, Rahel Varnhagen mantuvo su judaísmo a distancia, por medio de esa razón que, cuando se enfoca sobre el Yo, se llama introspección. La introspección puede colmar una vida cuando el mundo, la acción o el amor han sido rechazados porque amenazan con revelar la vergüenza de la identidad de uno; puede salvar de la desesperación a alguien que todavía no ha aprendido a convertir el anhelo de la felicidad personal en pasión por la verdad.

Es muy duro el comentario que Hannah Arendt le dedica al tipo de introspección puesto en práctica por Rahel Varnhagen y que el círculo de ésta y sus héroes tanto aplaudieron. "La introspección consuma dos hazañas: aniquila la situación existente disolviéndola en estado de ánimo y al mismo tiempo presta a todo aquello que es subjetivo un aura de objetividad, de publicidad, de extremo interés. En la introspección se hacen borrosas las fronteras entre lo íntimo y lo público; las intimidades salen a la luz del día y los asuntos públicos pueden ser sólo experimentados y expresados en el reino de lo íntimo, en última instancia, en el murmullo."[8] La Rahel Varnhagen introspectiva, confesional —conocida como Rahel por los literatos alemanes, así como Rousseau es conocido por los franceses como Jean-Jacques— atrajo a gente de diversas esferas, con diferentes creencias religiosas y diferentes niveles culturales. Pero a causa de que ella vivió en una concha de generalidades protectoras, carecía de "gracia interior"; no podía revelar quién era realmente.

Como se ha dicho anteriormente, la crítica de la introspección hecha por Arendt puede ser aplicada a su propio relato autobiográfico, "Las sombras"; éste siguió siendo una parte fundamental de su forma de entender a las personas. Arendt aprendió tarde que la cáscara de la introspección podía proteger incluso a aquellos que, contrariamente a Rahel, abrazaron fervientemente la causa judía, y lo hicieron en tiempos en que esta causa se había convertido en respetable gracias a acontecimientos que Rahel Varnhagen jamás pudo soñar. Por ejemplo, en una carta de 1967, Arendt escribió duramente sobre una novelista que había apoyado a Israel de una manera que a nuestra autora le parecía vacía: "Su partidismo es ingenuo e infantil, habla como cualquier judío irreflexivo (*sic*). Pero es bastante característico que haya reflexionado casi en exceso sobre sí misma y, sin embargo, nunca se le haya ocurrido analizarse *qua* judía".[9] La crítica de la introspección de

[7] *Ibid.*, p. 9.
[8] *Ibid.*, p. 21.
[9] Arendt a McCarthy, 7 de octubre 1967 (en posesión de McCarthy).

Arendt es una crítica política; le preocupaba mantener la distinción entre los asuntos públicos y los privados y mostrar cómo la introspección puede impedir la comprensión de lo político. La introspección era, en opinión de Arendt, el error juvenil de Hannah Arendt; en Berlín, en 1931, supo que aquel error estaba falto de un remedio urgente.

Lo que sacó a Rahel Varnhagen de su aislamiento no fue una situación política, sino la extraordinariamente favorable perspectiva de casarse con un no judío, el conde von Finckenstein. Rahel tenía la oportunidad de convertirse en alguien reconocido en la sociedad no judía. El conde "lo representaba todo, pero él mismo era, desgraciadamente, una nulidad".[10] Ofrecía un mundo, pero en el mundo del salón de Rahel Varnhagen de Berlín, estaba completamente fuera de lugar. Después de que Finckenstein huyera al regazo de su familia, Rahel alcanzó un nuevo estadio de pensamiento. Todavía generalizaba, pero ahora lo hacía sobre la base de la experiencia. A ojos de los demás, la decepcionada Rahel presentaba un rostro austero, duro, distante, esperando así que esto provocaría en sus admiradores una comprensión de su infelicidad, más que una fascinación por su personalidad. No ocurrió así; los admiradores dieron un paso atrás ante "la sin hogar". Y finalmente también ella misma hizo mutis: a París, al placer en las cosas simples y a una breve relación amorosa que le ayudó a aprender a distinguir.

Cuando regresó a Berlín, Rahel —a través de otra crisis— alcanzó un nuevo estadio. Con Finckenstein había intentado desembarazarse de la desgracia de su infamante nacimiento por medio de algo extraordinario: un gran amor, un matrimonio con la nobleza. Pero esta vez intentó quitarse de encima su vida valiéndose de un "objeto hermoso", un acto mágico de aislamiento de la realidad.[11] Se enamoró del apuesto secretario de la legación española en Berlín, don Rafael de Urquijo, un extranjero, para el cual ella no era en primer lugar y principalmente una judía. Cuando Urquijo, abrumado por el temperamento de Rahel y confundido por sus amigos del salón, rompió las relaciones, ella, "vio su vida desde fuera como un mero juego... podía contarla en toda su desnudez... su vida se convirtió para ella en una narración.[12] Rahel había realizado grandes confesiones y había murmurado sobre sí misma; ahora relataba su historia de modo diferente, consciente de su audiencia, en solidaridad con otros; la contó habiendo aprendido de su mentor, Goethe, el poder de la generalización literaria.

---

[10] Arendt, *Varnhagen*, p. 58.
[11] *Ibid.*, p. 88.
[12] *Ibid.*, p. 104.

Al mismo tiempo que aprendía a narrar su propia historia de manera histórica, se interesaba por la Historia y por el medio histórico en el que le tocó vivir. "Rahel se asimiló gracias a la influencia de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte." [13] Estos logros —solidaridad, narración y conciencia histórica— constituían la medida de la riqueza de la generalización alcanzada por Rahel. Eran también los logros que su biógrafa buscaba alcanzar de un modo muy distinto. Hannah Arendt se afanó por la solidaridad, por la generalización literaria —su *Rahel Varnhagen* fue un esfuerzo de identificación intelectual— y por la conciencia histórica. Pero nada de asimilación, nada de nacionalismos. Por medio de Fichte, de Schelling y de los románticos alemanes, Rahel Varnhagen incluida, Arendt se desasimiló, en dirección al sionismo.

En el preciso momento en que la vida pensante de Rahel, en que su inexperto generalizar parece preparado para cederle el paso a la sinceridad, la historia que Arendt nos narra se rompe y empieza de nuevo. El *Bildungsroman* de Arendt tiene otra dimensión, una dimensión nocturna, pues la autora comprendió que, en realidad, Rahel carecía de *Bild*, de un modelo que guiara su evolución. Por la noche, Rahel estaba perdida en el océano, sola y sin timón. Arendt interrumpe su historia con un capítulo dedicado a la vida de los sueños de Rahel y a cómo esta vida hizo imposible la adquisición de un *Bild*; dedicado también a "la desesperación que se ha refugiado en la noche... Dejar pasar, asimilación, aprender historia, todo eso en las horas noctunas era un juego cómicamente desesperado. Cuando una brecha así se abre, solamente la ambigüedad apunta a una salida permanente, al no tomar en serio ninguno de los extremos y al generar, en la media luz en que ambos extremos se confunden, resignación y nueva fuerza". [14] En su propia época, la respuesta de Hannah Arendt fue la siguiente: ni asimilación ni sionismo, sino ambigüedad.

"Día y noche", el capítulo que presenta los sueños de Rahel no tiene lugar cronológico alguno. Los otros capítulos del libro, aunque repletos de fragmentos tanto retrospectivos como anticipatorios, se centran en períodos definidos y sus títulos están combinados con fechas, lo que resulta ser un gran auxilio para el lector. Pero este capítulo sin fecha, "Día y noche" se ocupa de sueños que tuvo Rahel durante un período de más de quince años. Nos ofrece el subsuelo de su vida desde la época en que conoció al conde von Finckenstein hasta cuando, casada ya con August Varnhagen, había "cesado de soñar". Este extraño capítulo es el centro

[13] *Ibid.*, p. 127.
[14] *Ibid.*, p. 143.

del libro de Arendt. Su tema —el hecho de que "la ambigüedad apunta a la única salida"— introduce todas las variaciones que siguen.

Hannah Arendt abrazó la ambigüedad en términos políticos, que no formaban parte del mundo de Rahel Varnhagen. Pero también escogió la ambigüedad en términos emocionales que, en su eternidad, estaban muy cerca de Rahel Varnhagen. Los sueños de Arendt, su poesía juvenil, están impregnados de vagos presentimientos y de abstracta desesperación. Pero Rahel Varnhagen confesaba constantemente lo que sus sueños le contaban, es decir, que su judaísmo era inerradicable, mientras que Hannah Arendt mantuvo secreto su mundo más íntimo. Sus sueños infantiles, que en "Las sombras" había descrito como "llenos de un gozo constante de vivir", no importa que fueran sueños dulces o amargos, habían sufrido una interrupción, en primer lugar a causa de la muerte del padre y más tarde por la pérdida de un amante que por la edad casi podía ser su padre. Las sombras en que vivió no se disiparon. A un amigo le contó que una vez había soñado vívidamente —durante sus años en Heidelberg— la muerte de un profesor bien conocido. Ni siquiera las tazas de café con las que diariamente hacía la transición del estado de sueño al de vigilia la habían ayudado a distinguir el sueño de la realidad. Comunicó la noticia e hizo patente su dolor; alarmados, sus compañeros se apresuraron a telefonear a la casa del presunto difunto sólo para comprobar el asombro de la esposa, quien les decía que su marido el profesor estaba leyendo tranquilamente en su estudio. Arendt experimentó uno de esos momentos que ella temía tanto: un momento de intenso embarazo. La muerte y la desaparición, la carencia de una patria, esos continuaron siendo los motivos de sus sueños. Y a medida que sus experiencias mundanas se hacían cada vez más aterradoras —lo que ocurrió a partir de 1933—, estos motivos cobraron más fuerza. En la dimensión soñadora de su vida, vivió lo que en un poema de 1951 había descrito así: "los estratos multicolores de mi sueño/ que temen el precipicio vacío de nuestro mundo".

El capítulo sobre la vida onírica de Rahel Varnhagen es notable por su resuelta concentración en el doloroso judaísmo de Rahel. Los sueños evocados por Rahel contienen muchas más cosas, así como su vida está repleta de componentes que su biógrafa dejó de lado, tales como su familia, su niñez, su aspecto físico menos que bello, la atracción que sobre ella ejercían hombres más jovenes. La oposición de Arendt a la introspección es fructífera y comprensible desde el punto de vista político, pero también le dio la justificación para su distanciamiento de los recuerdos de su propia familia, de su propia dolorosa niñez, con su

legado de timidez, de impaciencia, de humor cambiante, de incomunicación. Incluso la conclusión política de Arendt, es decir, que la ambigüedad indica la única salida, era atrevida, pues la ambigüedad y su corolario práctico, que es el rechazo a unirse a un grupo con un programa, no carece de riesgos. La ambigüedad puede conllevar desarraigo y el rechazo de unirse a otros puede conducir a la inacción. En *Rahel Varnhagen*, la postura de Hannah Arendt fue causa de tensiones.

Rahel Varnhagen es un libro que contiene varias fisuras, y la más profunda de ellas es la historia de la vigilia de Rahel en contraste con la de sus sueños. Otra fisura se abre entre la historia de los tres proyectos matrimoniales de Rahel y la historia de tres hombres que aparecieron en su vida con toda su peculiaridad y que fueron amados no como puertas de entrada a un mundo particular, el de los no judíos, sino como individuos. Estos tres hombres fueron Friedrich Gentz, el político, Alexander von der Marwitz, aristócrata y soldado, y Heine, el poeta judío. Gentz le enseñó a Rahel el mundo de la política —por el cual se apartó de ella, pues una amante judía no era lo más apropiado para su carrera. Von der Marwitz le mostró la realidad de la época, que él veía con el desprecio de un noble y de un conservador creyente en la historia. Estos hombres no eran nulidades, aunque tampoco ellos percibieron la desesperación de Rahel Varnhagen, que no tenía acceso a la política, que carecía de rango, distinción o mérito alguno. Solamente Heine, el amigo de la vejez, comprendió su condición de paria: "Sólo los condenados a galeras se conocen mutuamente". [15]

Mientras trabajaba en *Rahel Varnhagen*, Arendt se volvía más y más sensible a las formas en que las ideas emanadas de los salones de la época de Rahel estaban siendo apropiadas y distorsionadas por los círculos intelectuales del momento. Pero este pasado, esta historia política en la que Gentz, von der Marwitz y Heine jugaron sus respectivos papeles, estaba en el trasfondo de la biografía; en el primer plano se hallaba la lucha de Rahel con su identidad judía y los proyectos matrimoniales que marcaron los estadios de esta lucha. En los dos últimos capítulos del libro, sin embargo, cambió la tendencia, pasando a primer plano las implicaciones políticas del retorno al judaísmo, duramente conseguido y siempre ambiguo, de Rahel Varnhagen. Existe una fisura de otro tipo muy distinto entre los once primeros capítulos del libro y los dos últimos.

Antes de huir de Berlín, en 1933, Hannah Arendt había concluido los once primeros capítulos. Los dos últimos los escribió en el verano de 1938. Karl Jaspers, que leyó el libro completo por

[15] *Ibid.*, p. 227. (La cita es de Goethe.)

primera vez en 1952, observó que los dos últimos capítulos tenían un tono bastante diferente al resto y le preguntó a Hannah Arendt la razón.

> Escribí el final del libro muy a desgana en el verano de 1938, porque [Heinrich] Blücher y [Walter] Benjamin no me dejaron en paz hasta que lo hice. Está escrito desde la óptica de la crítica sionista de la asimilación, que yo aceptaba entonces y que aún hoy considero sustancialmente correcta... De joven, yo había sido una mujer realmente ingenua; la llamada "cuestión judía" me aburría bastante. Kurt Blumenfeld me abrió los ojos. [16]

Kurt Blumenfeld le abrió los ojos, pero fue el internacionalismo político de Blücher y de Benjamin el instrumento que le proporcionó los medios para una más amplia comprensión del destino de los judíos. En los últimos capítulos, sacó a relucir claramente la ironía última de la postura asimilacionista: "Es una sociedad que, en conjunto, es hostil a los judíos —situación prevalente en todos los países en que los judíos vivieron durante su historia, hasta nuestro tiempo—, sólo cabe la asimilación si al mismo tiempo se asimila también el antisemitismo". [17] Esto es lo que Rahel Varnhagen se había negado a hacer: se había negado a ser antisemita. A medida que el mundo en que vivía, el mundo por el que había querido ser asimilada, se fue haciendo más y no menos antisemita, Rahel fue aceptando su judaísmo con mayor franqueza. Hannah Arendt nos muestra a Rahel como una mujer consciente de que el antisemitismo no fue una aberración en la historia de Alemania o de Europa: "El destino de los judíos no fue tan accidental y desencaminado... antes al contrario, lo que hizo fue retratar el estado de una sociedad, esbozar la fea realidad de las lagunas existentes en la estructura social". [18] Esta conciencia se convirtió en el núcleo del capítulo sobre el antisemitismo en *Los orígenes del totalitarismo;* en esta obra Arendt argumenta que el antisemitismo no es una necesidad intemporal y no es un accidente en los tiempos modernos: los estados nacionales europeos y la judería europea fueron fenómenos que surgieron y declinaron juntos.

Pasos en dirección a la política

En 1931 y 1932, el pensamiento de Hannah Arendt fue adquiriendo constantemente unos tintes más políticos e históricos. Pa-

[16] Arendt a Jaspers, 7 de septiembre de 1952, Marbach.
[17] Arendt, *Varnhagen*, p. 224.
[18] *Ibid.*, p. 183.

saba gran parte de su tiempo con Kurt Blumenfeld y sus amigos sionistas y conoció a varios de los profesores judíos de la Hochschule für Politik, uno de los centros más independientes y creadores de Alemania y una de las pocas instituciones abiertas a estudiantes sin el título de bachillerato. Albert Salomon, profesor de sociología en la Hochschule y colaborador asiduo de *Die Gesellschaft,* se hizo amigo de Arendt, y cuando más tarde se convirtió en profesor de la New School for Social Research, se mostró generoso escribiendo cartas de recomendación. Sigmund Neumann, que estaba a cargo de la hemeroteca de la *Hochschule* escribió con posterioridad varios estudios sobre el nazismo, muy admirados por Hannah Arendt. Neumann emigró también a América y aceptó un puesto en la Wesleyan University y allí le ofreció a Hannah Arendt una plaza de profesor visitante en 1961.

Se invitó a Arendt a que escribiese una segunda recensión para *Die Gesellschaft;* asimismo, la *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* la revista fundada por Max Weber con la ayuda de otros dos sociólogos, Werner Sombart y Edgar Jaffe, le pidió una colaboración. Esta última revista, a la que Hannah Arendt fue recomendada por Karl Jaspers, estaba estrechamente ligada a uno de los grandes intereses de ésta, el romanticismo alemán. Arendt reseñó para la misma un libro de Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips.* Esta obra bosquejaba el debate de fines del siglo XVIII entre dos nociones sobre la educación, el "desarrollo hacia un ideal" (*Bild*) y el "desarrollo del potencial innato", relacionados con dos tradiciones, la greco-romana y la pietista.[19] Weil centró su atención en el modo en que ambas nociones fueron fusionadas por Herder y por von Humboldt, y luego indicaba cómo el principio resultante fue adoptado por una "élite pedagógica" (Bildunselite) en la época de Rahel Varnhagen.

En esta reseña, y en un artículo titulado "La Ilustración y la cuestión judía" en el que exponía la historia de las ideas que constituían en el trasfondo de *Rahel Varnhagen,* Arendt destaca como protagonista a Herder. Sus conceptos filosóficos son correlato de las ideas expresadas más personalmente por Rahel Varnhagen. Contra la entronización de los ilustrados de "las verdades de la razón" sobre las "verdades de la historia" —presente en la obra de Lessing, adoptada por Moses Mendelssohn y luego utilizada por judíos de la generación de Rahel Varnhagen, como David Friedländer, para negar la religión "histórica" del judaísmo—, Herder

[19] Las citas siguientes, que no están individualmente anotadas, son de la reseña de Hannah Arendt en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 66* (1931): 200-05. Para las reflexiones posteriores de Arendt sobre Herder y el *Bildungsprinzip,* véase *Orígenes,* pp. 57-58.

puso de relieve la importancia de la historia para el individuo y para los pueblos. Del mismo modo que exhortó a los judíos a renunciar a la idea de que su existencia histórica había concluido con la destrucción del templo de Jerusalén y que el judaísmo era una "religión de razón" que debía amalgamarse con la razón universal de la humanidad, exhortó también a los alemanes a admitir a los judíos, como pueblo, en el seno del estado alemán. El llamamiento de Herder a la emancipación civil era coherente con la idea de la Ilustración, según la cual, sin garantías políticas, el universalismo y la tolerancia basados en el respeto a la humanidad, no eran suficientes para individuos o pueblos de diversas herencias culturales. El respeto concedido por Herder a las diferencias individuales y a las diferencias históricamente desarrolladas entre pueblos, no fue un elemento puesto de relieve por Hans Weil en su aproximación al principio educativo de Herder, pero Arendt pensaba que dicho elemento era fundamental. Herder había afirmado que la historia es un proceso, un despliegue de la variedad, y que la educación, asimismo, tenía que ser un proceso. La educación debería ser un empeño para conseguir imágenes o modelos armónicos (con frecuencia, los grandes modelos de la antigüedad) y debería conducir al desarrollo del individuo, autónomo, pero consciente de su lugar en "una cadena de individuos", una tradición.

Esta combinación que se produce en la obra de Herder de respeto por la tradición del judaísmo por una parte y respeto por la individualidad por otra, le resultaba muy atractiva a Hannah Arendt; coincidía con su creciente crítica del asimilacionismo y su también creciente recelo ante el éxito del nacional-socialismo como movimiento de masas. Posteriormente, vería en Herder a uno de los progenitores de una tendencia que ella deploraba, la introducción de la historia en la política. Culminó, como es sabido, con Hegel. Arendt había sido consciente, y así lo hizo constar en su reseña, de que la noción de Herder del desarrollo "orgánico" del individuo, podría ser mal interpretada como negación de la autonomía; que aunque el hombre no fuera considerado como "una hormiga en la rueda del destino", sí podría serlo como una hormiga en la rueda de la evolución de su propia sociedad. Una vez que la historia se convertía en el libro en que el hombre buscaba la verdad, quedaba abierto el camino para un pensador como Hegel, quien consideraría a los pueblos como capítulos de este libro. ¿El autor del mismo? Un Destino que lo abarca todo.

Hubo una dimensión del pensamiento de Herder que Arendt no abandonó nunca: su principio pedagógico. Arendt, años más tarde, definiría al individuo culto como "alguien que sabe cómo escoger su compañía entre los hombres, entre las cosas, entre los

pensamientos; y eso, tanto en el presente como en el pasado". [20] En la noción de razón de Herder *(Verstehen,* en oposición tanto a la contemplación, *Denken,* como al sentimiento, *Gefühl)* como una "totalmente nueva posibilidad de acceso al mundo y a la realidad", como una capacidad que involucra la "distancia" necesaria para el juicio, Arendt vería más tarde un camino para que los seres humanos vivieran sin verdades absolutas o sin los *ismos* que los creyentes en verdades absolutas tanto temían (historicismo, relativismo, subjetivismo, etc.). Cuando Arendt alcanzó esta conclusión, pudo ver con otros ojos el papel jugado por Lessing en la Ilustración. Previamente había considerado que la tolerancia de Lessing hundía sus raíces en la convicción de que las diversas opiniones surgen de una fuente común que nos sería revelada al final de la historia; esta tolerancia, opinó Arendt, era un rechazo de "las verdades de la historia". Cuando se percató de la enorme importancia política que el pensamiento histórico del siglo XIX había adquirido en su propia época, tuvo que revisar sus ideas sobre la Ilustración. Ahora pensaba que Lessing fue un hombre de intuición profunda y explicó las razones de ello en un discurso pronunciado con ocasión de haber recibido el Premio Lessing en 1959:

> A causa de que Lessing fue un ser político de pies a cabeza, insistió en que la verdad sólo puede existir cuando está humanizada por el discurso... Toda verdad que caiga fuera de esta zona (del discurso) es inhumana en el sentido literal de la palabra, independientemente de que le acarree al hombre bienes o males: pero no porque pueda enfrentar a los hombres y separarlos. Antes al contrario, porque podría producir el resultado de que todos los hombres se unieran repentinamente en una opinión única, de modo que de muchas opiniones emergiera una, como si no los hombres en su infinita pluralidad, sino el hombre en singular, una especie y sus ejemplares, tuviera que habitar la tierra. Si esto ocurriera, el mundo, que sólo puede formarse en los intersticios existentes entre los hombres con toda su variedad, desaparecería completamente. Por esta razón, la cosa más profunda que se haya dicho nunca sobre la relación entra la verdad y la humanidad se encuentra en una frase de Lessing, que parece condensar toda la sabiduría de su obra. La frase es la siguiente:
>
> *Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt*
> *und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!*
> ¡Que cada hombre diga lo que le parece verdad,
> y que la verdad misma sea encomendada a Dios! [21]

[20] Hannah Arendt, "The Crises in Culture", en *Between Past and Future* 2.ª ed. (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), p. 226 (en adelante citado *Between Past and Future*).

[21] Arendt pronunció este discurso en el acto de recepción del Premio Lessing concedido por la ciudad de Hamburgo en 1959; recogido en *Men in Dark Times.*

Que Arendt pudiera volver al punto de partida y encontrar en Lessing, a quien antes había considerado como un detractor de las verdades de la historia, este certificado de la pluralidad humana y de la diversidad histórica, este pensamiento político, constituye una medida de cuánto se había alejado de la postura mantenida en su reseña y en su artículo "La Ilustración y la cuestión judía". Una vez se hubo enfrentado a unas cuantas verdades históricas, dejó de ser una abogada de la historia de las ideas. Dejó de buscar categorías de pensadores o influencias históricas, genealogías de pensamiento, y desarrolló un método tan informal como el título que le dio: *Perlenfischerei,* pesca de perlas. [22] Las perlas que yacían a cinco brazas debajo de la superficie histórica eran las joyas valiosas y extrañas, por el mar cambiadas, que buscó.

Aunque su reseña y su artículo fueron escritos como colaboraciones a la historia espiritual de las ideas, que poco después rechazaría, Hannah Arendt estuvo influida por los drásticos cambios producidos en la atmósfera intelectual que la rodeaba. Jaspers advirtió su desilusión con los escritores académicos, a fines de 1931: "Creo que en ti está tomando fuertemente cuerpo —bastante comprensiblemente— un talante antiacadémico". [23] Arendt empezó a leer a Marx y a Trotsky y a centrar su atención en los acontecimientos de la actualidad. En la segunda reseña que escribió para *Die Gesellschaft* abordó por primera vez una cuestión política contemporánea. Se le había encomendado la crítica de *Das Frauenproblem der Gegenwart* (El problema de la mujer hoy), libro del que era autora Alice Rühle-Gerstel. [24]

Al principio de su reseña Arendt hizo notar una discrepancia entre los logros del movimiento de emancipación femenina en su época y la condición de la mujer que trabajaba. "A pesar de la igualdad legal, las mujeres no sólo tienen que aceptar un salario menor que el de los hombres en el desempeño de la misma función, sino que además se ven obligadas a pechar con tareas que ya no son compatibles con su nueva posición. Estas tareas están basadas, parte en factores sociológicos, parte en factores biológicos: además de su profesión, una mujer tiene que administrar la casa y estar al cuidado de sus hijos. De este modo, su libertad para ganarse por sí misma la vida parece implicar o bien la esclavitud

[22] Arendt a Blumenfeld, 21 de julio de 1960, Marbach.

[23] Jaspers a Arendt, 16 de enero de 1931, Marbach.

[24] Las citas siguientes en el texto son de Hannah Arendt, de su reseña en *Die Gesellschaft 10* (1932): 177-79.

a la familia o bien la disolución de ésta." Rühle-Gerstel, psicóloga de la escuela de Adler, tomaba este dilema como punto de partida y construía una tipología de las sobrecompensaciones a que las mujeres habían recurrido para habérselas con las limitaciones sociales y biológicas que les habían sido impuestas. Las mujeres se habían convertido en amas de casa, en princesas, en demonios; han echado mano de recursos como la compasión, el infantilismo, la astucia y la ansiedad. Arendt consideraba que esta tipología era la parte más estimulante del libro. (Es muy posible que cuando describió a Rahel Varnhagen como a una "princesa" que había utilizado a su marido para entronizarse, Arendt estuviera recordando esta tipología.)

Sin embargo, Hannah Arendt se centró en la dimensión política de la obra de Rühle-Gerstel. Esta autora sugería que las mujeres, que eran en casa empleadas sin retribución de sus maridos y casi siempre empleadas y no empresarios en el mercado de trabajo, deberían identificarse con el proletariado. El psicoanálisis de Adler, con su énfasis en los medios utilizados por el individuo para superar su sentimiento de inferioridad y alcanzar poder, fue la única escuela psicoanalítica que hizo una clara aportación al movimiento obrero en Alemania. Hannah Arendt era consciente de ello, pero tenía una objeción que hacerle al programa de Rühle-Gerstel. Creía Arendt que se ponía un excesivo acento en el individuo y en la relación empresario-empleado, siendo así que la unidad básica determinante de la situación de las mujeres —la familia, fuera ésta burguesa o proletaria— constituía el problema inmediato. Hannah Arendt se había dado cuenta de dos posibilidades implícitas en la situación —esclavitud familiar o disolución de la familia—, pero no llevó hasta el final su crítica del enfoque de Rühle-Gerstel presentando un proyecto propio apuntando a una nueva posibilidad.

Mucho más clara y de mayor importancia para su obra futura fue su crítica del movimiento feminista de su época. "Las mujeres no se han situado en primera línea del frente político, que es el frente de los hombres; y, a mayor abundamiento, todos los frentes del movimiento feminista son en realidad un frente único, un frente *de mujeres*. Es típico que las mujeres no se hayan unido nunca para conseguir logros concretos (si se exceptúa el campo del trabajo caritativo). El vano intento de fundar un partido político feminista muestra lo discutible del movimiento, característica que comparte con el movimiento de la juventud, que es sólo para jóvenes, así como el de la mujer es sólo para la mujer. Uno es tan abstracto como el otro." En esta crítica resuenan los ecos tanto del tratamiento de Mannheim sobre cómo las ideologías ciegan a

los grupos respecto a los cambios en la situación real como la propia crítica de Arendt al sionismo de Kurt Blumenfeld.

Un movimiento que no se lanza a la arena política, cuya ideología no se traduce en objetivos concretos que reflejen los cambios en la situación real, permanece abstracto. "La mujer profesional es un hecho económico, al lado del cual marcha la ideología del movimiento feminista". A menos que el movimiento de la mujer estuviera dispuesto a actuar en el frente político para alcanzar objetivos concretos, sería ineficaz. Toda su eficacia histórica (como por ejemplo, el logro del derecho al voto) había procedido de tal acción política. Arendt se estaba situando contra la separación de las cuestiones que atañían estrictamente a las mujeres del más amplio abanico de problemas políticos, así como más tarde se situaría contra el divorcio de la problemática judía de las cuestiones nacionales e internacionales. Sobre los dirigentes del movimiento juvenil que más tarde apoyaron en Palestina los movimientos *chalutz* y *kibbutz,* Hannah Arendt dijo lo siguiente (1945): "Los pioneros se hallaban plenamente satisfechos en el seno del pequeño círculo donde podían realizar sus ideales para sí mismos; estaban poco interesados en la política judía o palestina, en realidad, ésta les resultaba con frecuencia fatigosa, ajenos como eran al destino general de su pueblo". [25]

Arendt se oponía al movimiento feminista del mismo modo que se había opuesto a él Rosa Luxemburg. Clara Zetkin, amiga de ésta, y a quien le gustaba citar una frase de Engels en *El origen de la familia* que hubiera complacido a Rühle-Gerstel (*"Él* es el burgués en la familia, la mujer representa el proletariado"), era una ardiente propagandista de los derechos de las mujeres. Rosa Luxemburg trató de convencerla de que la opresión de la mujer, como la de los judíos, sólo llegaría a su fin con el advenimiento del verdadero socialismo. Hannah Arendt, sin abogar por el socialismo ni por ningún otro programa, pensó que las cuestiones que afectaban a las mujeres deberían formar parte de una batalla política más amplia. Nunca cambió de opinión en este punto y siempre abogó por que la mujer persiguiera objetivos políticos concretos —tales como una legislación que legitimara la igualdad de las oportunidades de empleo— que estuvieran coordinados con los objetivos de otros grupos políticos. En su crítica del movimiento feminista se halla en forma incipiente la distinción que haría más tarde entre cuestiones sociales y cuestiones políticas.

---

[25] Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered", *Menorah Journal 33* (agosto, 1945), p. 169.

Estas últimas, en su opinión, debían constituir el foco de la acción.

DÍAS Y NOCHES

Al tiempo que Hannah Arendt formulaba sus reflexiones sobre el problema de la mujer, experimentaba en su propia vida una dimensión del mismo. Ella y su marido, Günther Stern, siguieron compartiendo muchos intereses intelectuales a lo largo del año 1932, pero la crítica sionista de la asimilación estaba produciendo un cambio tan rápido en las actitudes de Arendt hacia la vida diaria y la acción política, como rápidamente cambiaba la situación de la vida cotidiana. Esto repercutió en su matrimonio.

Hannah Arendt se volvió inquieta. Anne Mendelssohn Weil recordaba haberla encontrado un día en la calle en 1932 y que entonces su amiga le había hablado por primera vez de la posibilidad de emigrar. La creciente marea de antisemitismo a su alrededor —le dijo Arendt— hacía cada vez menos razonable la perspectiva de permanecer en Alemania. Anne se quedó sorprendida y le contestó que ella no había observado ningún drástico incremento en el nivel de hostilidad hacia los judíos. Hannah Arendt, entonces, se había quedado mirando asombrada a su amiga: "Tú estás loca", fueron sus bruscas palabras, y salió disparada. Pero Anne Mendelssohn no era ciertamente la única que pensaba así. En realidad, pocos compartían la opinión de Hannah Arendt, quien afirmaba que la vía emprendida por Hitler hacia el poder había quedado abierta en 1929, cuando obtuvo el apoyo del financiero Alfred Hugenberg. Durante la campaña para las elecciones generales de 1930, gentes de toda Alemania habían saludado a Hitler como a un salvador. Martha Arendt dijo que en Königsberg, donde los ciudadanos temían que con ocasión de la crisis polaca pudiera producirse una invasión, Hitler era apodado el "Margrave alemán". Los nazis habían obtenido 107 escaños en el parlamento en estas elecciones, sólo 36 menos que el partido socialdemócrata gobernante. [26]

A medida que su adhesión a la crítica sionista se hacía mayor, Hannah Arendt se mostraba menos tolerante con aquellos intelectuales que no veían cómo se oscurecía la situación política. Leo Strauss, autor de una crítica muy admirada, de tipo muy diferente, *Die Religionskritik Spinozas,* fue rechazado bruscamente por Han-

[26] Aquí, "margrave" conserva su significado original, "guardia de los distritos fronterizos", que tenía cuando Carlomagno estableció esta función. En 1930, los nazis obtuvieron la mayoría en el gobierno local de Königsberg.

nah Arendt, por su falta de percepción de la realidad circundante. Strauss, profesor de la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, se encontró con Arendt en la Biblioteca Estatal de Prusia e intentó cortejarla. Cuando ella criticó sus conservadoras opiniones políticas y rechazó sus pretensiones amorosas, Strauss se quedó muy resentido. Este resentimiento duró décadas, y se agravó cuando ambos personajes coincidieron en Estados Unidos en la misma facultad de la Universidad de Chicago, en la década de los sesenta. Strauss se sentía atormentado por la manera bastante cruel con que Hannah Arendt había juzgado su evaluación del nacional-socialismo. Entre otras cosas, ella apuntó a la ironía del hecho de que un partido político que hacía propaganda de ideas apreciadas por Strauss, no tuviera un lugar para un judío como él.

La reacción de Günther Stern a la influencia creciente del nazismo fue mucho menos ingenua que la de Anne Mendelssohn y mucho menos académica que la de Leo Strauss, pero no fue ni de lejos tan vigorosa como la reacción sionista. Günther Stern empezó a trabajar en una voluminosa novela. La materia prima la obtuvo de extractos de los boletines y de revistas del partido nazi. La novela era una sátira de lo que Stern llamaba la "escuela nazi de la mentira". Muchos años después construiría otra sátira, con extractos de la prensa norteamericana, "Visit Lovely Vietnam!" ("¡Visite el encantador Vietnam"!).

Durante los meses en que anduvo ocupado con su novela, el círculo de amistades de Stern estaba integrado en su mayor parte por artistas, periodistas e intelectuales, todos ellos miembros o simpatizantes del partido comunista. Por su parte, el círculo de Hannah Arendt lo formaban sionistas, muchos de los cuales —Blumenfeld, Robert Weltsch (redactor jefe del *Jüdische Rundschau),* Siegfried Moses, Georg Landauer y el editor Salman Schocken (quien más tarde le daría trabajo a Arendt en Schocken Books en Nueva York) eran miembros de la Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Por medio de estos amigos, Hannah Arendt hizo otros, todos ellos simpatizantes de la causa sionista. Waldemar Gurian, un ruso-judío que en época temprana de su vida se había convertido al catolicismo, había estudiado derecho con el renombrado Carl Schmidt, quien más tarde se hizo un teórico del nazismo. Cuando la influencia nazi se volvió muy fuerte en Berlín, Gurian empezó a prestarle atención a la crítica sionista y a volcar sus notables energías intelectuales en la historia judía. Siguió escribiendo brillantemente sobre la historia del antisemitismo, antes y después de emigrar a los Estados Unidos, donde obtuvo un puesto en la Universidad de Notre Dame y fundó allí *The Review of Politics.*

En aquella época no existía un gran respeto mutuo entre los comunistas y los sionistas, a pesar de que comunismo y sionismo fueron con frecuencia asociados, por razones similares: rechazo de los modos de vida hipócritas o autoengañosos, de la conducta burguesa o asimilacionista. Los sionistas consideraron frecuentemente a los comunistas "asimilacionistas rojos", mientras que los comunistas, con su internacionalismo, veían en el sionismo una especie de fascismo. Estas diferencias ideológicas no separaron abiertamente a la pareja Arendt-Stern, pues ninguno de los dos estaba adscrito sin reservas a sus respectivos campos. Pero sus círculos eran círculos distintos y separados. Stern asistió varias veces a los debates del grupo sionista que Arendt frecuentaba y en una ocasión dio una conferencia sobre *Berlín Alexanderplatz,* la novela de Döblin; pero se quedó al margen cuando su mujer se dedicó a dar conferencias por varias ciudades alemanas, bajo los auspicios de Kurt Blumenfeld. Los temas eran el sionismo y la historia del antisemitismo alemán. Entre sus colegas sionistas, Hannah Arendt era una figura muy admirada por su capacidad intelectual, hasta el punto de que se la conocía por el poco sionista apelativo de "Palas Atenea". Stern no alcanzó una reputación paralela y no se habían cumplido las expectativas de la juventud: convertirse en un filósofo.

En términos de su relación personal, tan importante como esta diferencia de renombre, así como los distintos círculos que ambos frecuentaban, era el hecho de que Günther Stern nunca percibió la verdadera profundidad del compromismo de Arendt con las cuestiones y los movimientos en que se hallaba involucrada. Hannah Arendt se mostró, con frecuencia, crítica hacia el sionismo, e incluso trató de persuadir a su amiga Käthe Levin —quien más tarde se convertiría en la esposa de Ernst Fürst— de que no se hiciera miembro del movimiento juvenil sionista, y eso, en gran medida, por las razones que había dado en su reseña para *Die Gesellschaft,* es decir, que el Blau Weiss era un movimiento juvenil, para la juventud, y no políticamente comprometido. Pero Arendt no discutiría con Stern la naturaleza de su adhesión a la causa sionista. Durante la época en que ella y Günther habían trabajado en la tesis sobre San Agustín, ella había rehusado decir si se hallaba realmente comprometida con el principio del amor transcendente; y este silencio no se rompió cuando ambos escribieron juntos sobre la versión moderna de Rilke de este principio. De modo similar, cuando Stern volvía a casa después de haber estado debatiendo con Bertolt Brecht y sus amigos comunistas (a menudo sobre las variedades del ateísmo y del nihilismo contemporáneos), le daba cuenta a su mujer de las discusiones habidas, esperando su opinión, que sin embargo nunca se producía. Tampoco la dimensión de la vida de Hannah expresada en poesía fue

conocida por su marido Günther Stern. El matrimonio compartía el amor por la poesía y ella apreciaba los esfuerzos de su marido, que incluso memorizaba y recitaba sus poemas, pero él nunca supo que entre los libros de notas de su mujer había uno lleno de poemas y de apuntes poéticos.

Günther Stern no era ciertamente el "mendigo a la vera del camino... sin nombre, sin historia y sin rostro", que se había casado con Rahel Varnhagen". [27] Pero al igual que August Varnhagen, Stern quedó marginado de los pensamientos y experiencias más íntimos de su esposa; él era el compañero de las horas diurnas, pero no el de las noches de sus sueños. August Varnhagen fue para Rahel "el único amigo de confianza... la persona que podía acompañarla comprensivamente en el futuro así como el presente", una fuente de continuidad y de aceptación admirativa. Arendt amaba y necesitaba a Günther Stern justamente de la misma manera, pero quizá escribió pensando en los límites de esta necesidad cuando describió la distancia que separaba a Rahel de su marido August Varnhagen:

> Cuanto más la comprendía Varnhagen, más impelida se sentía Rahel a reservarse. Una persona sólo puede ser comprendida como ser particular, con sus contornos particulares, con su particular fisonomía. Cualquier cosa que emborrone el contorno debe ser suprimida a menos que la comprensión general quede destruida. Y eso Rahel no quería que ocurriera. No es que le ocultara nada definido a su marido, pero tampoco le hablaba de la elusiva desdicha de las noches, de la desconcertante media luz de los días y del doloroso esfuerzo que le suponía superar su melancolía de nuevo, todos los días... Ella se aferró a Varnhagen como se aferraba al día, sólo para recaer una y otra vez en los siempre recurrentes, insistentes e importunos sueños de la noche. [28]

Fue a Heidegger a quien Hannah Arendt le había descubierto su melancolía y su poesía; fue a Jaspers a quien había acudido con su sentimiento de orfandad a cuestas. De Günther Stern recibió, agradecidamente, una "comprensión general", una aceptación generosa de su Yo diurno. Pero cuando este Yo diurno se convirtió para él en algo cuestionable, se abrió entre ellos el abismo.

Cuando las diferencias en sus círculos diurnos, en sus intereses respectivos y en sus respectivos logros empezaron a combinarse con desacuerdos en asuntos tan prosaicos como las cuestiones domésticas, entonces la carencia de confianza entre la pareja se puso claramente de manifiesto. La ocasión para uno de estos desacuerdos domésticos la dio Kurt Blumenfeld, en cuya compa-

---

[27] Arendt, *Varnhagen*, p. 147.

[28] *Ibid.*, pp. 156-57.

ñía se intensificaba el amor de Hannah Arendt por la vida, por la aventura, y también su obstinación y su romanticismo. Blumenfeld le regaló a Hannah una caja de cigarros puros habanos, a pesar de que Stern lo consideraba cosa masculina, aparte de malolientes. Pero sus protestas le sirvieron de bien poco, pues su mujer se fumó los habanos, y no sólo en casa, sino también en público. Hannah Arendt fumando cigarros era la Hannah Arendt realmente original, encantada con el reconocimiento de su independencia por parte de Blumenfeld; pero difícil de ser aceptada por Stern, de quien no cabía esperar una adoración tipo "varnhageniano". Blumenfeld era un hombre de los que Arendt denominaba *masculini generis.* Amaba a las mujeres de una manera tan exenta de inseguridad y tan ardientemente que no necesitaba estereotipos sobre cómo la mujer tendría que comportarse y era adorablemente paternal dando constantemente ánimos. En compañía de hombres así, Hannah Arendt podía gozar siendo *feminini generis,* según su propia acepción del concepto.

En medio de estas tensiones, se produjo un drama familiar. En abril de 1932, hallándose la pareja de visita en casa de los padres de Stern, en Hamburgo, Hannah recibió un telegrama de su madre, Martha Arendt. Se le comunicaba que su hermanastra, Clara Beerwald, que había regresado a Königsberg para someterla a tratamiento psiquiátrico, pues se hallaba aquejada por una de sus más graves depresiones, se había suicidado ingiriendo veneno. Hannah Arendt se marchó apresuradamente a Königsberg. La muerte de Clara Beerwald fue un trauma para Martha Arendt, quien durante años había estado intentando ayudar a su hijastra, le había dado consuelo cuando uno de sus pretendientes murió en el quirófano, cuando otro la abandonó y cuando, finalmente, Clara se enamoró del psicoanalista que había diagnosticado su esquizofrenia.

Martha Arendt, siempre profundamente implicada en la vida de su hija, la visitaba frecuentemente cuando ésta vivía en Berlín con Günther Stern. Martha se interesó en el sionismo, aunque no se convirtió en defensora del movimiento; por otra parte, comprendía la preocupación de su hija de que la emigración podría terminar por hacerse necesaria. Cuando Martha tomó conciencia del gran recelo con que su hija veía el deterioro de la situación política y el de su propio matrimonio, aceptó con tristeza el anuncio de que la pareja no quería tener hijos. Sin embargo, la esperanza de Martha Arendt en el buen fin del matrimonio de su hija, se manifestaba en detalles sutiles. Por ejemplo, cuando visitaron juntas a una amiga y Martha, jugando con la hijita de ésta, estalló con la frase "Hannachen, ¿por qué no tienes tú una pequeñita como ésta?" A su manera también Martha Arendt fue incapaz de com-

prender la profundidad de la melancolía de su hija, una melancolía que, en su origen, era puramente personal, pero que se inscribió en un contexto político aterrador cuando Hitler se encaramó al poder.

UNA REBELIÓN SIONISTA

Günther Stern huyó a París días después de que fuera incendiado el Reichstag, el 27 de febrero de 1932. Fue, en efecto, un incendio provocado y se atribuyó a los comunistas. El pretexto para iniciar una ola de detenciones estaba servido. La huida de Stern se debió a su temor de que la recientemente reorganizada Gestapo se sirviera de la agenda que le fue confiscada a Bertolt Brecht como guía para la operación de limpieza a lo largo y ancho del Berlín izquierdista. En cuanto a Hannah Arendt, a pesar de que durante meses había estado rumiando la idea de la emigración, finalmente decidió quedarse en Berlín. Como diría años más tarde, sentía en aquella época que no podía "seguir siendo un mero espectador". [29] El matrimonio Arendt-Stern reaccionó, pues, de manera distinta ante la crisis, pero no debe inferirse de ahí que la esposa fuera más valerosa que el marido; se trataba, como dijo un amigo, de una "cuestión de personalidad; ella estaba equipada para la resistencia con una espléndida impertinencia".

Después de la marcha de Stern, Hannah Arendt se involucró más con los sionistas, cuyas actividades se volvieron incluso más apremiantes a raíz de las medidas antijudías de la primavera de 1933. Arendt ofreció su apartamento de la Opitzstrasse como "apeadero" para los que huían de la persecución nazi, la mayor parte de ellos comunistas. Ayudar a estas figuras políticas que emprendían la fuga era para Hannah Arendt una satisfacción de su necesidad de actuar, de resistir, de declararse enemiga del régimen y de toda aquella gente conocida por ella que, en modos varios, colaboraba con el régimen. Naturalmente, resultaba de importancia crucial mantener la discreta normalidad de su vida en la Opitzstrasse. El apartamento mismo —al que los Stern se habían mudado en el verano de 1932— era "endlich eine eigene Wohnung", un apartamento propio por fin. [30] Ya no había que acomodarse a las idas y venidas de escultores y bailarines. Arendt recibía allí a sus amigos y parientes: su madre Martha vino de Königsberg varias veces para estancias prolongadas. Else Aron,

[29] Entrevista con Gaus.

[30] Arendt a Jaspers, 1 de enero de 1933, Marbach.

de 16 años, hija de la hermana de Paul Arendt, Frieda, se quedó con Hannah en su primera visita a la capital. Todo este trasiego de gente sirvió de tapadera para ocultar a extraños, que eran metidos en el piso a altas horas de la noche o a primeras horas de la mañana. Antes de llevar a Else Aron a visitar los museos berlineses y a ver los tesoros culturales de la ciudad, la muchacha fue instruida sobre cómo y cuándo contestar el teléfono. Cuando los amigos socialdemócratas de Martha Arendt venían de visita, traían información respecto a dónde enviar a los escapados, ya que los diversos grupos izquierdistas en peligro habían organizado una serie de estaciones fronterizas en torno a Alemania.

Estos meses de la primavera de 1933, en que Hannah Arendt formó parte activa de esta trama clandestina, constituyeron una época muy tensa, no exenta sin embargo de algún momento de cómico alivio a expensas de los opresores. Anne Mendelssohn, su hermana Katherine y su madre, ocultaron durante varios días en su apartamento a un comunista "fuera de la ley". Todo fue bien hasta que un vecino vio al fugitivo por la ventanita del cuarto de baño, que daba a un patio, lugar de chismorreo. Apareció la policía e interrogó al conserje, quien, por fortuna, era comunista. Este hombre fue lo bastante agudo e impertinente para salvar la situación y a todos los implicados por el procedimiento de provocar la simpatía masculina de los agentes hacia las tres mujeres solas, quienes tenían que contentarse con aquella visita de un varón: "¡Vamos, amigos, seamos caballeros!"

Los momentos cómicos eran pocos y muy distanciados entre sí. Los muchos arrestos efectuados fueron, según recordaría Hannah Arendt, "monstruosos, [aunque] completamente eclipsados por los acontecimientos que siguieron". [31] Personas muy rectas y sensatas, a quienes les había costado comprender lo que estaba ocurriendo, se sintieron traumatizadas al darse cuenta de que la legalidad ya no era tenida en cuenta. Durante el mes de enero en que Hitler asumió la cancillería alemana, Arendt y Karl Jaspers habían discutido acaloradamente sobre la necesidad de la emigración que, según ella, pronto se convertiría en un hecho inevitable. Jaspers, por su parte, no podía entender por qué "tú, como judía, tendrías que querer separarte de los alemanes". [32] Ella intentó repetidamente —en conversaciones personales y por carta— explicarle lo que Alemania significaba en su caso particular. "Para mí, Alemania es la lengua materna, la filosofía y la poesía. Por estas cosas, me mantendré siempre firme." [33] En cambio, se sentía ajena

[31] Entrevista con Gaus.

[32] Jaspers a Arendt, 3 de enero de 1933, Marbach.

[33] Arendt a Jaspers, 1 de enero de 1933, Marbach.

convincente. Los acontecimientos ocurridos en Alemania han sellado el desmoronamiento final de aquellas ilusiones que presentaban una solución a la cuestión judía, por medio solamente de la emancipación civil, o incluso por medio de la asimilación deliberada: el fracaso de todos los intentos de negar la solidaridad y el destino común del pueblo judío". [38]

Si Blumenfeld escogió a Hannah Arendt para la tarea citada fue porque ésta no estaba oficialmente asociada a los sionistas, pues él sabía que si un sionista conocido fuera arrestado en mitad de la tarea, la organización entera peligraría. Ella se sintió, según años más tarde le dijo a un entrevistador, "realmente encantada. En primer lugar me parecía muy sensato y en segundo lugar tenía el presentimiento de que con ello podría verdaderamente hacer algo de valor". Durante semanas, hizo algo realmente de valor: reunió una "hermosa colección" de materiales. Pero un día, dirigiéndose con su madre a un lugar para el almuerzo, fue arrestada y llevada a la jefatura de policía de la Alexanderplatz. La policía se llevó también a Martha Arendt, para interrogarla, e hizo asimismo un registro del apartamento de las Arendt. Madre e hija fueron separadas, con el fin de que no pudieran coordinar sus historias; pero a Martha Arendt no pudieron sacarle historia alguna. Le preguntron si sabía lo que su hija estaba haciendo en la Biblioteca Estatal Prusiana y ella replicó firmemente: "no, no sé lo que ha estado haciendo, pero cualquier cosa que estuviera haciendo tenía razón en hacerla y yo habría hecho lo mismo". No contenían más información que el escueto testimonio de la madre los libros de notas y los manuscritos que la policía encontró en el apartamento: los manuscritos filosóficos les fueron devueltos, pero la policía necesitó unos cuantos días para descifrar el complicado código de un libro de notas: una serie de citas en griego.

Hannah Arendt fue arrestada por "un tipo encantador", quien había sido recientemente ascendido y trasladado a la brigada política, y en consecuencia no estaba todavía muy seguro de cuáles eran sus responsabilidades. "Tenía algunos recelos, pero ¿qué iba a hacer? Decía siempre: generalmente, cuando tengo a alguien frente a mí, lo que hago es mirar su caso en los archivos y después ya sé qué hacer. Pero, ¿qué debo hacer contigo?". Lo que hizo fue

[38] Central Office of the Zionist Organization, *Resolutions of the 18th. Zionist Congress* (Londres, 1934), p. 11. British Museum, Londres. La resolución presentó un cuadro de la situación expresado en términos que a Hannah Arendt le parecieron anacrónicos. "La supresión de los derechos de los judíos por todos los poderes del estado, único en su alcance e inconcebible en el siglo XX, representa una nueva y terrible manifestación de la ya centenaria cuestión judía descrita por el gran fundador del sionismo, Theodor Herzl, la solución de la cual es el objetivo y el contenido del movimiento sionista", p. 9.

algo más bien fuera de lo común. Camino de la comisaría, Hannah se quejó de haberse quedado casi sin cigarrillos. No podía hacer frente a los interrogatorios sin la seguridad que le daba el cigarrillo. El policía, muy educadamente, detuvo el automóvil y él mismo fue a comprar varios paquetes de cigarrillos, que entregó a la prisionera; no contento con ello, le sugirió a ésta la manera de llevarlos a su celda sin ser sorprendida. Al día siguiente, durante el interrogatorio, Hannah se quejó de la calidad del café y el policía amable ordenó que le fuera servido café de mejor calidad.

A pesar de la simpatía de este hombre, Hannah Arendt le contó una ristra de mentiras. "Naturalmente, no podía poner al descubierto la organización. Le conté historias fantásticas y él siempre me replicaba: yo te metí aquí dentro y yo te sacaré de aquí. ¡No contrates a un abogado! Ahora los judíos no tenéis dinero. Ahorra tu dinero." Entre tanto, la organización me había buscado un abogado, naturalmente no miembro de ésta, pero yo lo rechazé. El hombre que me había arrestado tenía un rostro tan honrado y abierto que decidí confiar en él, pensando que mis posibilidades de salir de aquel aprieto serían mayores de este modo que por medio un abogado que se sentiría medroso.

El policía alemán que le había caído en suerte a Hannah Arendt cumplió su palabra. Ocho días después de su arresto, Hannah estaba libre. Pero ella sabía demasiado bien que era muy improbable que la historia se repitiera, que la segunda vez no tendría la fortuna de toparse con un policía amistoso. Se preparó para abandonar Alemania tan pronto como le fuera posible. Un atardecer se permitió un respiro, según recordaría Anne Mendelssohn Weil, para gozar de la compañía de sus amigos y celebrar su libertad con la bodega de vinos dejada por un comerciante judío huido. "Nunca en nuestras vidas nos embriagamos tanto", decía Anne. Kurt Blumenfeld, radiante de buen humor, abrazó a Martha Arendt mientras le decía, con su habitual entusiasmo: "Oye, eres la persona con la que me hubiera gustado concebir a Hannah Arendt".

Hannah Arendt y su madre abandonaron Alemania sin documentos de viaje, por el denso bosque del Erzgebirge, zona conocida por los judíos y los izquierdistas fugitivos como el "frente verde". Fueron llevadas en dirección a Praga, ciudad que se había convertido en la capital de los exiliados de la Alemania nazi. Los exiliados con base en Praga habían organizado una red de estaciones fronterizas con el fin de facilitar la salida de los huidos de Alemania y la entrada a Alemania de propaganda, información y correos. Las Arendt fueron a la estación de Karlsbad, que durante un tiempo fue la más importante de la red y la mejor conocida dentro de Alemania. Cruzaron la frontera checoslovaca por la

noche, eludiendo la patrulla. La fuga fue muy simple, gracias a una familia alemana de simpatizantes. Dicha familia poseía una casa cuya puerta principal estaba situada en territorio alemán, mientras que la trasera pertenecía ya a Checoslovaquia. Durante el día, recibían a sus "huéspedes", les daban de cenar y después les hacían salir por la puerta trasera, bajo el manto protector de la oscuridad.

Después de una breve estancia en Praga, las Arendt marcharon a Ginebra, donde una de las más viejas amigas socialdemócratas de Martha Arendt, de Berlín, llamada Martha Mundt, le ofreció a Hannah trabajo temporal. Mundt trabajaba en Ginebra para la Sociedad de Naciones. Colocó a Hannah en su propio departamento, el Bureau International du Travail, ubicado en la sede de la Sociedad. Arendt tuvo gran éxito en su condición de secretaria de registro de actas. Sus actas contenían discursos tan claros y enérgicos que los oradores dejaban de lado la cuestión de la exactitud y se sentían enormemente impresionados consigo mismos. Este talento recién descubierto fue también puesto a prueba durante breve tiempo en la sede de la Agencia judía, con un elemento añadido: aquí los discursos se hacían en yídish. Pero Arendt no quería quedarse en Ginebra, en el ambiente de los dirigentes socialdemócratas o de los líderes de la Agencia judía. Deseaba marcharse a París, para unirse a los muchos sionistas exiliados que se iban congregando allí.

En los meses previos a su fuga de Alemania, la conciencia de Hannah Arendt con respecto a lo que tendría que estar haciendo, había oscilado radicalmente. En la entrevista con Gaus del año 1964 declaró que el incendio del Reichstag en febrero de 1933 y el período de arrestos ilegales que sucedió a este episodio, habían sido para ella momentos cruciales de su vida. "Como usted sabrá, todos ellos [los detenidos] terminaron en las celdas de la Gestapo o en campos de concentración. Esto constituyó para mí un trauma de tal magnitud que desde entonces me he sentido responsable. Es decir, sentí que ya no podía seguir siendo un observador." Sin mencionar el trabajo que hizo en favor de los comunistas, dijo que el realizado en favor de los sionistas fue para ella un motivo de gran satisfacción. "Bien, pensé, ¡por lo menos había hecho algo! Por lo menos, no soy inocente, nadie puede acusarme de ser inocente." Y este sentimiento de satisfacción por su trabajo para la causa sionista, esta pérdida de inocencia, la condujo a reconsiderar cómo aceptar este reciente sentido de la responsabilidad:

> Mire usted, hasta entonces había estado ocupada en tareas académicas. Desde tal óptica, el año 1933 causó en mí una fuerte

> impresión, tanto en sentido positivo como en sentido negativo. En primer lugar le daré una impresión negativa, y en segundo, una positiva. Mucha gente cree hoy en día que el trauma sufrido por los judíos en 1933 estuvo en función del hecho de que Hitler se alzara con el poder. En lo concerniente a mí y a los de mi generación, eso es un curioso malentendido. Fue, naturalmente, un hecho terrible. Pero un hecho de naturaleza política, no personal. Que los nazis eran nuestros enemigos, eso, Dios lo sabe, era algo que no necesitábamos descubrir, ¡no necesitábamos que Hitler mandara para demostrarlo! Estaba claro para todo aquel que estuviera en su sano juicio al menos cuatro años antes de 1933. Que un gran número de alemanes simpatizaban con los nazis era para nosotros un hecho también bastante obvio. Por lo tanto, no puede decirse que los hechos de 1933 nos tomaran completamente por sorpresa... [Sin embargo] las realidades políticas generales se transformaron en destino personal tan pronto como ponías el pie fuera de tu casa. Y también, usted sabe lo que es la adaptación *(Gleichschaltung)*, naturalmente. Y la adaptación significaba que tus amigos se adaptaban. El problema, el problema personal, no era lo que podrían estar haciendo nuestros enemigos, sino lo que estaban haciendo nuestros amigos. Esta marea de adaptación —que era muy espontánea o al menos no obligatoria del modo que lo es durante un reinado del terror— hacía que uno se sintiera rodeado por un espacio vacío, aislado. Yo vivía en un medio intelectual, pero también conocía a otro tipo de gente, y llegué a la conclusión de que la adaptación es, por decirlo así, la regla entre intelectuales, pero no entre otra gente. Nunca he olvidado esto. Me alejé de Alemania guiada por la resolución —muy exagerada— de que ¡nunca más! tendría yo algo que ver con "la historia de las ideas". Verdaderamente, no quería volver a saber nunca nada de aquella sociedad.

Arendt llegaba a la conclusión de que la deformación profesional de los intelectuales y de su sociedad, les había hecho susceptibles a la colaboración con los nazis.

La Alemania que Hannah Arendt dijo a Jaspers que nunca olvidaría —la lengua materna, la filosofía y la poesía— estaba involucrada en su problema personal, con lo cual, el problema se hacía más agudo. Benno von Wiese, compañero literario de Hannah en los años de Heidelberg, la visitó un día en el apartamento de la Opitzstrasse y le dijo: "Estamos viviendo una gran época". Martin Heidegger se hizo cargo del rectorado de la Universidad de Friburgo en la primavera de 1933, en sustitución de un rector socialdemócrata que se había negado a dar curso —por lo que fue destituido— a la conocida notificación que prohibía dar clases a los judíos. Heidegger pronunció un discurso rectoral en el que celebraba "la grandeza, la nobleza de este despertar nacional". También fue a visitar a Karl Jaspers, un encuentro que dio al traste con la fe de este último, bastante ingenua, en la bondad

moral de los filósofos ya que Heidegger se comportó de un modo ofensivo con la esposa de Jaspers, judía.[39]

En su última incursión en la historia de las ideas, en un artículo en el *Kölnischer Zeitung* titulado "Adam Müller Renaissance?", Hannah Arendt criticó a los intelectuales del nacional-socialismo que estaban saqueando la literatura alemana en busca de precursores.[40] La opinión sustentada por Arendt era que aquel conocido de Rahel Varnhagen no encajaba en el deshonesto retrato nazi que se le había hecho. Müller fue un católico, decía Arendt, con una visión de comunidad redentora; no se oponía al liberalismo ni a la industrialización ni a la Ilustración, ni abogaba por una visión orgánica de la sociedad. En este artículo había implícita una advertencia a hombres como Benno von Wiese y Martin Heidegger, pues Arendt se percataba de que la adhesión de esos Adam Müllers contemporáneos sería utilizada por los nazis, adoradores del "pueblo", para cualquier propósito que desearan alcanzar. Pero este artículo fue el último intento de Arendt de enviar un mensaje público a una comunidad intelectual que había cerrado sus oídos a la crítica.

El problema personal de Arendt se veía también terriblemente complicado cuando eran los judíos quienes colaboraban. A Jaspers le contó un incidente que estuvo doliéndole durante muchos años. "El fracasado intento de colaboración [de Theodor W. Adorno], en 1933, fue aireado en el periódico estudiantil de Frankfurt, *Diskus*. Adorno respondió con una carta indescriptiblemente lamentable, que, sin embargo, causó una gran impresión entre los alemanes. La verdadera infamia del asunto era que él, medio judío [por ley], había dado este paso sin informar a sus amigos. Había esperado camuflarse con el apellido italiano de su madre." La madre se apellidaba Adorno, y el padre Wiesengrund, obviamente un apellido mucho más judío.[41]

Posteriormente, Arendt corrigió su evaluación de los intelectuales, pero en aquella época esta valoración influyó en sus deci-

---

[39] En Jaspers a Arendt, 9 de marzo de 1966, Marbach, hay una descripción de la conducta de Heidegger en 1933. Jaspers decía que Heidegger, *selber nie antisemit* (él mismo en absoluto antisemita), fue conturbado en su última visita no tanto porque Gertrud Jaspers fuera judía sino por el hecho de que expresara tan abierta y francamente sus opiniones sobre los nazis. Jaspers concluyó: "No puedo nunca olvidar su comportamiento completamente anticaballeroso con Gertrud en aquella situación". (La entrevista de 1966 de Heidegger en *Der Spiegel*, publicada después de su muerte, en 1976, no arroja mucha luz sobre sus actitudes personales en 1933.) Véase, "An interview with Martin Heidegger", *Graduate Faculty Filosophy Journal*, [invierno, 1977], pp. 5-27.

[40] Hannah Arendt, "Adam Müller Rennaissance?", *Kölnischer Zeitung*, n.° 501, 13 de septiembre de 1932, y n.° 510, 17 de septiembre de 1932.

[41] Arendt a Jaspers, 4 de julio de 1966, Marbach.

siones; motivó el resultado positivo de sus impresiones del año 1933, la transformación de su problema personal en una postura política exenta de ambigüedad. "Llegué a la conclusión que siempre en aquella época me expresaba a mí misma en una sola frase, una frase para mí aclaratoria: 'Cuando uno es atacado como judío, uno debe defenderse a sí mismo *como judío*'. No como alemán, no como ciudadano del mundo, no como portaestandarte de los derechos del hombre." [42] Esta es la razón política por la que Hannah Arendt siempre puso de relieve que su resistencia en Berlín había sido la resistencia de una judía.

> Cuando me di cuenta de esto, adquirí la intención de afiliarme a la causa [judía]. Y de afiliarme, naturalmente, con los sionistas. Eran los únicos que estaban dispuestos. Quiero decir que afiliarse a los asimilacionistas habría carecido de sentido. Dicho sea de paso, nunca tuve realmente algo que ver con los asimilacionistas. Yo me había ocupado de la cuestión judía; mi *Rahel Varnhagen* estaba concluida [*sic*] cuando abandoné Alemania, y en esa obra, naturalmente, la cuestión judía juega un papel muy importante. El libro significaba para mí aquello que deseaba entender. Sin embargo, los problemas judíos allí tratados no eran mis propios problemas. Mi problema personal era político. ¡Puramente político! Yo quería hacer trabajo práctico: sólo y exclusivamente trabajo judío. Y de acuerdo con este principio orienté mi vida en Francia.

[42] Ésta y las citas siguientes son de la entrevista con Gaus.

Segunda Parte

1933-1951

SECTION A PART I

1933-1951

DURANTE dieciocho años Hannah Arendt fue una "apátrida". Aunque en este período en el que careció de derechos políticos —desde su huida de la Alemania nazi, en 1933, hasta su obtención de la ciudadanía americana en 1951— desplegó su más intensa actividad política. En París, donde trabajó para organizaciones de auxilio a judíos exiliados que deseaban emigrar a Palestina, y que prestaban ayuda jurídica a los antifascistas, Arendt cortó con el intelectualismo apolítico de sus años universitarios. Halló un grupo de pares al que pertenecían artistas y obreros, judíos y no judíos, activistas y parias; su idioma era el alemán, pero su visión era cosmopolita. Con este grupo, en el que estaba integrado su segundo marido, Heinrich Blücher, Hannah Arendt debatió el posible surgimiento de una política judía, en la crisis mundial que veían venir. Cuando, en efecto, la crisis se abatió sobre ellos, cuando estalló la segunda guerra mundial, el grupo de pares se dispersó: algunos de sus miembros fueron internados por un breve período en campos franceses, otros huyeron a territorios no ocupados y todos se lanzaron a una frenética carrera para la obtención de un visado, de nuevos hogares, de seguridad.

Hannah Arendt y Heinrich Blücher tuvieron suerte. Ambos recibieron visados de emergencia americanos y pudieron atravesar el sur de Francia, adentrarse en España y terminar la primera fase de su fuga en Lisboa, donde embarcarían para Nueva York. Ya en esta ciudad, Hannah Arendt buscó tribunas desde donde encauzar sus esfuerzos para establecer los cimientos teóricos y el enfoque práctico para una política judía. En las páginas de *Aufbau*, un periódico neoyorquino en lengua alemana, defendió la idea de constituir un ejército judío para luchar contra Hitler. Pero ni el ejército judío ni la clase de política judía que ella deseaba, llegaron a materializarse. En los terribles años de la Solución Final, Arendt siguió escribiendo sobre la patria judía en Palestina, pero ningún grupo político se comprometió con sus ideas.

Al final de la guerra, mientras trabajaba en la Jewish Cultural Reconstruction, Inc., y posteriormente, cuando fue lectora en

Schocken Books, Hannah Arendt empezó a trabajar en *The Origins of Totalitarianism* [*Los orígenes del totalitarismo*]. Escribió este libro y docenas de artículos breves y reseñas, pero no tuvo actividad política alguna. No obstante, después del verano en que nació el Estado de Israel, se unió a un grupo encabezado por Judah Magnes y cuyo objetivo era conseguir un acercamiento entre judíos y árabes en el nuevo Estado. Después de este breve y frustrante esfuerzo, Arendt se retiró de la política, convencida de que ni su temperamento ni su capacidad intelectual encajaban en esta actividad.

Ciertamente, Hannah Arendt no era lo que ella llamaba un "animal político". Sin embargo, lo que Hannah Arendt aprendió en su período de actividad política, y también por el hecho de haber sido una figura pública durante sus años como persona apátrida, contribuyó a proporcionarle ideas para su futura teoría política. *Los orígenes del totalitarismo* es un libro que contiene entre líneas, la historia política de Hannah Arendt y la historia de su grupo de pares de París. La obra fue escrita, como se ha dicho anteriormente, con la ayuda de su segundo y último marido, Heinrich Blücher. Y, como se ha mencionado también, contiene lo que Kurt Blumenfeld llamó: "La filosofía política no escrita de la persona a quien está dedicada", es decir, Blücher.

Los años más difíciles de la vida de Hannah Arendt fueron estos de su status apátrida. *Los orígenes del totalitarismo*, por supuesto, no es un libro que contenga su historia personal, es decir, la historia de su matrimonio, de su lealtad hacia los amigos muertos o ausentes, de la muerte de su madre, de sus épocas de desesperación o de esperanza. Pero el libro fue obviamente escrito con esa apasionada voluntad de comprender, lo que supone también una profunda disposición, el tipo de proceso del que Nietzsche dijo que o bien mata a quien lo sufre o bien lo hace más fuerte. Hannah Arendt, que en su juventud había dividido el tiempo en un "entonces" y un "ahora", en términos puramente personales, concluyó el prefacio de 1950 a su primera obra importante con una fuerte y resuelta acusación política: "Son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente buscando refugio en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor".

CAPÍTULO 4

APÁTRIDAS (1933-1941)

L'Affaire d'un seul est l'affaire de tous.
CLEMENCEAU, sobre el caso Dreyfus

SU PUEBLO

DESPUÉS de ocuparse de que su madre regresara sana y salva a Königsberg, Hannah Arendt se marchó a París en el otoño de 1933 y allí se reunió con Günther Stern. Vivieron juntos, tuvieron amigos y actividades comunes, pero su matrimonio ya no se recompuso. Su compañerismo y la necesidad práctica de procurarse sustento y alojamiento fue el lazo que aún les ataba; un lazo importante para dos personas que apenas sabían lo que les reservaba el día siguiente, en manos como estaban de "esa vieja embaucadora, la historia mundial". Ante los amigos —caso, por ejemplo, de Hans Jonas, que les visitó poco después de los escándalos Stavisky, de 1934—, Arendt y Stern todavía se presentaban como matrimonio, y ella seguía utilizando el nombre de Hannah Stern en lo que se refiere a sus actividades públicas. No se separaron hasta junio de 1936, en que Günther dejó París y se marchó a Nueva York, pero su *ehelicher Verkehr*, su vida conyugal íntima, había dejado de exisitir en 1933, según se dice en los documentos de divorcio de Hannah Arendt, de 1937.

Mientras Arendt se implicaba en la causa y los problemas del sionismo, Stern escribía su vasta novela *Molussiche Katakomie*, que había sufrido una odisea digna de sus muchas páginas. Una copia del manuscrito, parcialmente concluido, descansaba en las oficinas de un editor de Berlín cuando éstas fueron registradas por la Gestapo a principios de 1933. El manuscrito fue confiscado, pero poco después le fue devuelto a Bertolt Brecht, quien se lo había entregado al editor en representación de Stern. Los hombres de la Gestapo habían juzgado el libro por su cubierta, en la que figuraba el mapa de una isla mágica, una utopía fascista en la que se desplegaba la acción. El hecho de que la novela fuera una sátira y una burla de la utopía pasaba desapercibido para todo aquel que no hubiera leído una página del manuscrito.

Stern recuperó su novela de manos de Bertolt Brecht y se la dio en custodia a Anne Mendelssohn. A ella no se le ocurrió idea mejor que envolver el manuscrito en una grasienta estopilla y colgarla en una buhardilla, entre jamones ahumados. Hannah Arendt cargó con este presunto jamón cuando se marchó de Berlín, lo llevó consigo a Praga, a Ginebra y finalmente a París, donde se lo entregó a Stern. Éste reanudó entonces su obra, inhalando el apetitoso aroma de jamón que exudaban las páginas, mientras acaso estaba tomando su parco desayuno diario. Aparte de esto, el fascismo le dio a Stern pocas facilidades, y su hermana Eva, que fue a visitarle a París después de años de separación, quedó traumatizada ante su aspecto de hombre físicamente gastado y psíquicamente desalentado por su vida en un ambiente hostil, en el que no recibía apoyo ni reconocimiento.

Cuando no estaban trabajando, Hannah y Günther Stern se veían en los cafés del Barrio Latino, donde charlaban con los amigos y conocidos de los que obtenían, si no otra cosa, al menos apoyo moral. Stern presentó a Arnold Zweig y Bertolt Brecht a Hannah, una tarde, en un café de la calle Sufflot, bajo la sombra de un Panteón de héroes que no eran los suyos propios. Visitaron al crítico literario Walter Benjamin, a quien habían conocido, aunque brevemente, en Berlín. Benjamin era un primo lejano de Stern, y en París se encontraba más en casa que la mayoría de los intelectuales refugiados. En su juventud, había viajado con frecuencia a esta ciudad, con su padre, importador de antigüedades orientales, y hablaba y escribía francés con soltura. La "capital del siglo XIX" convenía a sus gustos y le ofrecía generosos espacios para sus largos paseos diarios, sus *flâneries*. Pero también Benjamin sufría porque "no tuvo en Francia la 'acogida' que merecía", según dijo Hannah Arendt en un ensayo sobre su amigo.[1] Benjamin estaba agradecido

[1] **Arendt**, "Walter Benjamin, 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 173.

por los pocos foros en los que coincidían los intelectuales franceses y los intelectuales emigrados, como por ejemplo, el Institut pour l'Étude du Fascisme, donde en 1934 dio su conferencia "El autor como productor", ante un auditorio del que formaba parte también Hannah Arendt.

Los amigos de los Stern eran, en su mayor parte, refugiados alemanes, pero también tenían algunos amigos franceses, hombres que intelectualmente dirigían su mirada a la Alemania anterior a 1933, que todos ellos habían conocido. Raymond Aron, que había enseñado en el Institut Français de Berlín durante el período 1931-1933, empezó a trabajar en 1934 en la École Normale Supérieure, en calidad de secretario del Centro de Información Social. Hannah Arendt le veía ocasionalmente. Y gracias a las presentaciones de Aron, ella y Stern pudieron asistir a varios de los seminarios de Alexandre Kojève en la École des Hautes Études. Estos seminarios fueron la base del libro de Kojève *Introduction à la lecture de Hegel*, un volumen resultante de la serie de apuntes tomados por los estudiantes del profesor. En opinión de Hannah Arendt, este libro era imprescindible para abordar cualquier estudio sobre Hegel. "Kojève creía realmente", le dijo Arendt a un amigo años más tarde, "que la filosofía había llegado a su fin con Hegel, y actuaba con esta [creencia] como base. Él nunca escribió un libro, ni siquiera el libro sobre Hegel... No se convirtió en un profesor de filosofía... En resumen, hizo lo que la mayor parte de la gente no hace". [2] Para Hannah Arendt, en la que —como dijo Karl Jaspers— estaba "tomando... cuerpo —bastante comprensiblemente— un talante antiacadémico", Kojève era una figura particularmente impresionante.

Jean-Paul Sartre, de quien los Stern nunca se hicieron muy amigos, y Alexandre Koyré, que más tarde se convertiría en amigo íntimo de Arendt, asistían también a los seminarios de Kojève. Koyré les presentó a Jean Wahl, su colaborador en la revista *Recherches philosophiques*, donde Stern pudo publicar algunas reseñas de libros y una traducción francesa de su conferencia de Frankfurt, de 1930, "Une interprétation de l'a posteriori". Jean Wahl fue uno de los primeros franceses que mostró un serio interés en la obra de Karl Jaspers. Otros —concretamente Kojève y Sartre— hacía años que conocían la obra de Heidegger y que se inspiraban ampliamente en ella.

En otra época, estas amistades habrían supuesto para Hannah Arendt un gran estímulo, especialmente de haber podido dedicarse a mejorar su francés, que era suficiente para la lectura, pero no para la conversación cotidiana ni para el debate filosófico. Pero su atención

[2] Arendt a William O'Grady, 1 de mayo de 1969, Library of Congress.

se centraba entonces en los problemas judíos y se extendía más allá de los círculos académicos, incluso de círculos tan refrescantemente inconformistas, tan de tipo paria, como el de Kojève.

Su primer empleo, que pudo obtener sin estar en posesión de una *carte d'identité*, se lo dio una organización cuya sede central se hallaba en los Campos Elíseos. Se llamaba Agriculture et Artisanat. Esta organización estaba dirigida por el *sénateur* francés Justin Godart, presidente de Francia-Palestina, uno de los organismos más influyentes en el desarrollo de Palestina. En él se adiestraba a los jóvenes refugiados en las labores agrícolas y en los oficios artesanos, como preparación para una vida futura en Palestina. Los jóvenes recibían comida en el Foyer de Jeunesse y se les daba clases nocturnas en materias tales como historia judía, hebreo y sionismo. Arendt fue colocada de secretaria en las oficinas de Agriculture et Artisanat.

Obtuvo este empleo gracias a una combinación de suerte y atrevimiento. Se había presentado ante el Comité National de Secours aux Juifs Allemands diciendo que era capaz de desempeñar una serie de trabajos administrativos de los que en realidad apenas había oído el nombre, mucho menos visto de cerca. De haber adoptado una actitud más moderada habría obtenido un empleo menos interesante. Anne Mendelssohn, que en París era Anne Weil, pues no existía en esa ciudad ley alguna que prohibiera estar empleados simultáneamente los dos miembros de una pareja (contrariamente a la ley implantada por el nazismo en Alemania), se pasó unos meses desalentadores vendiendo cajas de cerillas y dando clases de alemán, por la misma miseria que los estudiantes podían obtener con las clases particulares. Anne andaba en busca de un trabajo mejor y Hannah Arendt intentó ayudarla, obteniendo para ello una carta de recomendación de Kurt Blumenfeld. Le escribió desde su cuarto de la calle Saint-Jacques, el primero de los muchos cuartos de pequeños hoteles que ocupó durante breves estancias. Le describía a Blumenfeld la situación de Anne y le decía que la carta de recomendación tenía que ser tal que fuera apropiada para "una gran compañía de seguros americana... No te pediría una cosa tan absurda si no resultara tan endiabladamente difícil encontrar aquí un trabajo, si uno no tuviera, sencillamente, que lanzarse ante la primera oportunidad". [3] Finalmente, Anne obtuvo un puesto de secretaria en la École des Hautes Études, y además de eso, un empleo mucho más lucrativo: ayudar a una duquesa francesa entrada en años a concluir la tesis doctoral sobre Ernst Cassirer para la Sorbona. "Madame" se mostraba muy ansiosa en terminar su trabajo y conseguir el título, porque, como le

[3] **Arendt a Blumenfeld**, 28 de noviembre de 1933, Marbach.

dijo a Anne, la Sorbona se estaba convirtiendo en un lugar "totalmente comunista".

Centenares de refugiados alemanes vagaban por París, iban de hotel en hotel y buscaban cualquier clase de trabajo. Muchos cayeron en el círculo vicioso tan bien conocido por los refugiados de nuestro tiempo: no había trabajo para los que no tuvieran sus papeles en regla y no podían tener los papeles en regla los que no disponían de un trabajo. Cuando a los refugiados alemanes se les añadieron oleadas de europeos del Este, la situación se hizo cada vez más desesperada. Los periódicos aparecían llenos de eslóganes como "La France aux Français" y "A bas les métèques", los mismos que se oían en las manifestaciones callejeras; pues más de medio millón de franceses estaban en el paro y tenían ante sí una situación laboral tan sombría como la de los refugiados.

Con su empleo en Agriculture et Artisanat, Hannah Arendt podía mantenerse a sí misma y ayudar a Günther Stern. También le fue posible ayudar a algunos judíos que deambulaban en busca de algo. Uno de ellos era un polaco recientemente llegado a París, desde Palestina, llamado Chanan Klenbort. Él y Arendt trabaron una amistad que duró el resto de su vida. Durante el invierno de 1934 Chanan se había mantenido haciendo suelas de botas en el cuarto de su hotel, por encargo de una fábrica parisina, trabajo que alternaba con el de escritor de novela corta, bajo el seudónimo de Ayalti. Arendt le colocó en Agriculture et Artisanat como profesor de yídish y hebreo.

Klenbort quedó muy impresionado ante Hannah Arendt, cuando la conoció en Agriculture et Artisanat; en primer lugar, porque ella le invitó a un café de los campos Elíseos, algo que desde la posición de Chanan se veía como un lujo asiático; y en segundo lugar porque Hannah Arendt se mostró tan abierta durante la conversación. Ella le preguntó si acaso no sería antisionista, pues no era corriente que las organizaciones que ayudaban a emigrar a Palestina emplearan a antisionistas. Cuando Chanan contestó que, en efecto, él era antisionista (postura que abandonó más tarde), Hannah Arendt le ofreció de todos modos el empleo. Una vez resuelto este asunto, ambos hablaron sobre sus respectivas familias, de sus orígenes y de la lengua yídish. Arendt sacó a relucir a su abuelo materno Jacob Cohn, lituano, como prueba de que compartía un pasado con Chanan. En cuanto al idioma, ella no era partícipe de la actitud de muchos judíos alemanes, cultos y asimilados, que desdeñaban el yídish. Aquella tarde concluyó con un doble empleo para Chanan Klenbort: uno, en Agriculture et Artisanat, otro, como profesor de la misma Arendt. A ésta le impartiría clases de una asignatura: lengua hebrea. "Quiero conocer a mi pueblo", le dijo Arendt a Chanan.

Conocer a su pueblo. Era una empresa nada sencilla, pues pronto se le hizo obvio a Hannah Arendt, desde su posición en Agriculture et Artisanat, que cada año de persecución judía incrementaba las complejidades de las interrelaciones de este pueblo. Arendt describiría la situación que había encontrado en París: "La judería francesa estaba absolutamente convencida de que todos los judíos procedentes de más allá de la frontera del Rhin, eran lo que ellos llamaban *polaks* y lo que los judíos alemanes llamaban *Ostjuden*. Pero aquellos judíos que realmente procedían de Europa del Este no podían estar de acuerdo con sus hermanos franceses y a nosotros [los judios alemanes] nos conocían por el mote de *jaeckes*. Los hijos de estos anti-jaeckes —la segunda generación, nacida en Francia y ya debidamente asimilada— compartían la opinión de las clases altas francesas. De este modo, en el seno de una misma familia uno podía ser llamado *jaecke* por el padre y *polak* por el hijo". [4] Hannah Arendt trasladó lo mejor que pudo a esta nueva situación la crítica sionista de la asimilación que había aprendido de Kurt Blumenfeld; pero la crítica tuvo que ser adaptada a las circunstancias, a causa de que una gran cantidad de la gente que conoció Arendt eran veteranos de dos o tres asimilaciones. Algunos habían sido patriotas alemanes y después tal vez patriotas checos o austríacos antes de convertirse en franceses. Arendt recordaba a un alemán que, tan pronto como hizo relaciones en París, fundó una sociedad de emigrantes "en la que los judíos alemanes se afirmaban unos a otros que ya eran franceses. En su primer discurso, este hombre dijo: 'Hemos sido buenos alemanes en Alemania y por lo tanto seremos buenos franceses en Francia'. La audiencia le aplaudió con entusiasmo y nadie se rió". [5] Los esfuerzos verbales de Hannah Arendt —pronunciados a veces en un "tono doctoral", según expresión de uno de sus amigos, un *Ostjude*— para indicarles a estos asimilacionistas que no eran franceses, que no eran otra cosa "sino judíos", le valieron la adhesión únicamente de aquellos —la mayor parte sionistas— que estaban familiarizados con la crítica de la asimilación. Más éxito tuvo Arendt cuando se sumó a una protesta contra la política del Comité francés responsable de colocar a los *polaks* en cualquier empleo que pudiera ser encontrado: el Comité, finalmente, renunció a la práctica de obligar a los refugiados alemanes a obtener cartas de recomendación de sus antiguos empresarios, es decir, de sus empresarios alemanes.

Había, naturalmente, muchos que no utilizaban apodos despectivos para denominar a los judíos que no tuvieran su mismo origen

---

[4] Arendt, "We Refugees", *Menorah Journal* (31 enero 1943) (en adelante citado como "We Refugees").

[5] Arendt, "We Refugees", p. 75.

nacional. Durante los meses que transcurrieron entre el fin de su trabajo en Agriculture et Artisanat y el comienzo de otro empleo para una organización judía, la *Aliyah* de la Juventud, Hannah Arendt trabajó para una judía francesa que no sentía odio hacia los *polak*, la baronesa Germaine de Rothschild. La tarea de Arendt consistía en supervisar el destino del dinero que la baronesa daba para obras de caridad a los judíos; investigar las posibles organizaciones receptoras y controlar el uso que las favorecidas hacían de los fondos. Germaine de Rothschild sentía predilección por un asilo de niños y Arendt era la encargada de preparar las visitas —o inspecciones— que hacía a esta institución. La señora aparecía engalanada con sedas y joyas del color rojo propio de su estirpe; su limusina iba repleta de juguetes y caramelos, porque la baronesa comulgaba con la muy romántica teoría de que de este modo los niños se sentirían como los destinatarios de un milagro.[6] Tanto la baronesa como su secretaria, según el recuerdo de Anne Mendelssohn Weil, "perdían la cabeza por los niños".

Hannah Arendt sentía simpatía por Germaine de Rothschild, y el sentimiento era recíproco. Pero la actitud de Arendt hacia otros miembros de la ilustre familia no era amistosa. Los Rothschild eran la fuerza rectora detrás del Consistoire de París, la mayor asociación religiosa de la judería nativa —frecuentemente de la clase alta— parisina. El Consistoire tenía a su cargo muchas organizaciones caritativas para judíos, nativos o emigrantes; contaba con algunas sinagogas, más de cuarenta escuelas, tribunales religiosos, tiendas "kosher" y un seminario. Presidido primero por Edmond de Rothschild, y después por su hijo Robert, durante la década de 1930, hizo grandes donativos con destino a la vida social y la cultura judía. Fue también la asociación consultada con mayor frecuencia por el gobierno francés en temas concernientes a la comunidad judía nativa o a los refugiados. Pero los dirigentes del Consistoire siempre se esforzaron por persuadir a sus miembros —y a todos los demás judíos radicados en París— de que se abstuvieran de militar o de apoyar abiertamente a algún grupo político.

Robert de Rothschild fue muy concreto, en lo referente a esta política, cuando se dirigió a la asamblea general del Consistoire el 27 de mayo de 1934. Allí afirmó que la afluencia de emigrantes representaba diversos peligros graves para la comunidad judía.[7] El primero, que los emigrantes, vestidos con la indumentaria de sus países de procedencia, y conservando sus costumbres y sus maneras, agravarían

---

[6] Para descripciones de los proyectos caritativos de Germaine de Rothschild, véase Ernst Papenak, *Out of the Fire* (Nueva York: William Morrow and Co., 1975).

[7] En David Weinberg, *Les Juifs à Paris de 1933 à 1939* (París: Calmann-Lévy, 1974).

el antisemitismo y la xenofobia de los franceses. El segundo peligro consistía en que se perpetuaría su desgraciado hábito político de involucrarse en la política del país adoptivo —Francia en este caso—, singularmente en la política de izquierdas. Aunque el Consistoire, según sus propios principios, tendría que haber permanecido alejado de las luchas políticas francesas, sus miembros establecieron contactos con los grupos derechistas, que habían atacado a la Cámara de los Diputados durante los disturbios del 6 de febrero de 1934, con la esperanza de ver así disminuida la retórica antisemita de la derecha, al convencerla de que los judíos eran leales a *la patrie*. Por la misma razón, el Consistoire apoyó también a un grupo patriótico judío, la Union Patriotique des Français Israélites.

El discurso de Rothschild causó furor entre muchos emigrantes, convencidos como estaban de la necesidad de la actividad y la protesta política. La defensa a ultranza por parte del Consistoire de una diplomacia discreta, entre bastidores, conducida por judíos "notables" sonaba como una llamada a la adopción de tácticas ya probadas y fracasadas en los países de origen de estos emigrantes disconformes. El Consistoire se oponía a todas las acciones que apoyaba Hannah Arendt, como intentar el boicot a los productos alemanes, los esfuerzos de la Ligue Internationale contre l'Antisémitisme para dar a conocer las actividades y leyes antisemitas en Alemania y las manifestaciones de 1936 en apoyo a David Frankfurter, un joven judío que asesinó al dirigente de la filial suiza del partido nazi. El Consistoire se negó incluso a enviar delegados al Congreso Judío Mundial, cuando le invitó para que lo hiciera.

Con independencia de sus cualidades personales y de sus buenas intenciones, los Rothschild eran, para Hannah Arendt, gentes del tipo que ella llamaba "los advenedizos". Según ella, un judío podía ser un advenedizo o un paria, y dejó constancia, primero en sus debates y después en sus escritos, de que en su opinión sólo un paria podía adquirir una verdadera conciencia política, sólo un paria podía afirmar su identidad judía y buscar políticamente un espacio en el que los judíos pudieran vivir sin comprometer dicha identidad. Su teoría halló expresión en términos teóricos y estaba enraizada en sus estudios sobre la Ilustración judía del siglo XVIII, pero en París fue matizada por muchas experiencias personales. El hecho que le causó asombro referido a muchos de los judíos con los que trabajó fue la incapacidad de éstos para pensar políticamente, para darse cuenta de la necesidad de una solidaridad judía en medio de la crisis europea y mundial. "Me acuerdo del director de una gran organización caritativa en París que, siempre que recibía una tarjeta de un intelectual judío-alemán, con el inevitable 'Doktor', solía exclamar con su voz más

alta: 'Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer [mendigo], Herr Schnorrer'." [8] Este filántropo era incapaz de ver en un judío-alemán a un compañero judío; veía solamente un mendigo y esta visión le daba lo que el Herr Doktor judío-alemán hubiera llamado *Schadenfreude*, un malicioso placer en zaherir a otro.

La distinción entre parias con conciencia política y advenedizos socialmente ambiciosos la había heredado Hannah Arendt de Kurt Blumenfeld. Pero era original del judío-francés Bernard Lazare, publicista y *dreyfusard*, y cuya hostilidad hacia los líderes judíos de su época fue ejemplar en su transparencia moral. Lazare se había arriesgado mucho a quedarse solo en su defensa de Dreyfus. Repudió a los dirigentes judíos, incluso a los sionistas que pretendían, en sus propias palabras, "dirigir las masas judías como si de niños se tratase". [9] Al evolucionar en el pensamiento de Hannah Arendt la distinción entre parias irreductibles y advenedizos políticamente maleables, no perdió un ápice de su mordaz agudeza, pero a la larga se convirtió exclusivamente en un tema secundario de un proyecto mayor; un proyecto que plasmó por escrito cuando la amenaza que se cernía sobre su pueblo se había perpetrado de un modo mucho más horrible del que nadie habría sospechado en la década de los años treinta. Después de la guerra, Arendt distinguió entre el "campo social" (hogar de los advenedizos) y el "campo político" (hogar de los parias), y dirigió su mirada exclusivamente hacia el segundo para una renovación verdaderamente revolucionaria. Pero fue antes de la guerra, en *la nation par excellence*, la nación de la Revolución y la nación del caso Dreyfus, donde Hannah Arendt se hizo más críticamente sionista y donde aumentó su compromiso con la política revolucionaria.

Los advenedizos Rothschild y su implicación en el Consistoire fue tema de debate para Hannah Arendt en 1936 con un grupo de gente formada en escuelas marxistas de teoría o *praxis*. Estas personas fueron las herederas de Kurt Blumenfeld como mentoras políticas de Hannah Arendt. Entre ellas figuraban Walter Benjamin y ocasionalmente alguno de sus colegas del Institut für Sozialforschung de Frankfurt; el abogado Erich Cohn-Bendit; el psicoanalista Fritz Fränkel; el pintor Karl Heidenreich; Chanan Klenbort, el único *Ostjude* entre estos berlineses; y Heinrich Blücher. Los debates, que generalmente tenían lugar en el apartamento de Benjamin, en el número 10 de la rue Dombasle, reunían a amigos tanto de Hannah Arendt como de Heinrich Blücher; congregaron

[8] Arendt, "We Refugees", p. 73.

[9] Arendt, Introduction to *Job's Dungheap*, de Bernard Lazare (Nueva York: Schocken Books, 1948).

al primero de los grupos de pares que rodearon a Arendt y a Blücher durante los siguientes treinta y cinco años.

HEINRICH BLÜCHER

Hannah Arendt conoció a Heinrich Blücher a principios de la primavera de 1936. Blücher era un comunista que había huido de Berlín vía Praga en 1934. Tuvo que abandonar Alemania apresuradamente y carecía de documentos de identidad, y, como decía su amiga y protectora en París, Lotte Sempell, estaba en situación "tan ilegal que no sabía dónde vivía". Se quedó con amigos en varios hoteles y apartamentos y se comportaba, cuando salía, como si fuera enemigo de su propia clase: con su traje, su sombrero, su bastón. Además, utilizaba el seudónimo, "Heinrich Larsen", y con todo ello se disfrazaba de turista burgués. Lotte Sempell era hija de un rico industrial de Westfalia, y con frecuencia le proporcionaba alojamiento y ayuda económica. La compañía de Blücher le proporcionó una formación política bien distinta a la que le indujera tiempo atrás a escribir una admirativa tesis doctoral sobre Bismarck. La ayuda que dio Blücher y a sus amigos marxistas, era su modo de luchar contra Hitler. Cuando empezó a rumiar la posibilidad de afiliarse al partido comunista, Blücher la convenció de que el partido no aceptaba nuevos miembros en el exilio; esta fantasía probablemente salvó a Lotte Sempell de un destino peor del que realmente tuvo, un nuevo exilio.

Lotte Sempell estuvo segura, desde el momento en que Heinrich Blücher le comunicó que había conocido a Hannah Arendt en una conferencia pública, de que aquello sería algo más que un interés pasajero. Sin embargo, transcurrió algún tiempo antes de que Blücher y Arendt se volvieran a ver. Ella no era en absoluto una mujer reservada para la conversación, pero su reacción ante Blücher fue reticente, a pesar de que pasado el tiempo le gustaba decir a los amigos, con romántica exageración, que el cortejo sólo había durado una tarde. Chanan Klenbort se encontró una noche haciendo el papel de carabina. Fue en junio de 1936, poco después de que Günter Stern se marchara a América. Klenbort fue invitado a cenar por Hannah en su apartamento y allí estaba aquel "burgués disfrazado" a quien Arendt apodaba en broma, "Monsieur". Se sirvió la cena, el postre, café y más café. Cada vez que Chanan Klenbort se levantaba para marcharse, se le persuadía para que se quedara un ratito más. Finalmente, a las dos de la mañana, Chanan se dispuso a dejar a su anfitriona y a su amigo solos, pero se encontró con que "Monsieur" también era despedido. Cuando Klenbort se marchó a España a mediados del verano,

para cubrir la guerra civil por encargo de varios periódicos parisinos y polacos en lengua yídish, el cortejo todavía proseguía. Sin embargo, cuando regresó al final del verano y fue una vez más invitado a cenar por Hannah Arendt, fue recibido por ella y por Blücher, que formaban ya una pareja.

Hannah Arendt anduvo cauta en dar a conocer su nueva relación. Cauta incluso con su mas íntima amiga, Anne Mendelssohn Weil. Anne fue a visitar a Arendt una tarde y mientras ésta preparaba la cena le habló de recetas de cocina. Observó que las cantidades de los ingredientes que Hannah estaba empleando excedían a los adecuados para una sola persona, y habiéndolo dicho recibió esta tímida respuesta: "Es más fácil cocinar para dos". Era una manera de sugerirle a Anne que sacara sus propias conclusiones.

La conclusión obtenida por Anne Weil con satisfacción, era muy exacta, y no tan desconcertante como la que poco después sacaría un empleado de hotel situado en la calle Servandoni, cerca de los Jardines de Luxemburgo. Arendt llegó a este hotel para reservar una habitación para ella y su *mari*, explicando enfáticamente que deseaba una habitación con dos camas. La mirada de extrañeza del empleado la impulsó a lanzarse a una explicación elaborada y turbada, una disertación sobre diferencias de horario de sueño, sobre las ventajas higiénicas de camas separadas, etc., a lo que el empleado respondió con un espléndido ejemplo de la cortés rudeza gala: "Ah, bien sûr, Madame. Je comprends. Mais je ne comprends pas".

Desde el principio, la domesticidad fue cortada según el patrón que de manera más importante y más duradera unió a la pareja: la conversación. Los que entendieron este lazo, entendieron los términos de la relación. Blücher le dijo a su amigo berlinés Peter Huber, quien conocía bien su afición a las mujeres, que por fin había encontrado a la compañera que buscaba: "Cada uno hacemos nuestro tabajo y después nos reunimos para debatirlo". Su relación temprana fue, en el recuerdo de Anne Weil, "una pasión", y para ambos, Arendt y Blücher, el intercambio intelectual era un elemento fundamental de la pasión.

Hannah Arendt tenía once años cuando su madre la llevó a la manifestación celebrada en Königsberg en apoyo de los espartaquistas. Tenía treinta años cuando caminó por las calles de París para ser testigo de las manifestaciones en apoyo del gobierno del Frente Popular encabezado por el socialista judío Léon Blum. La mayor parte de su conciencia política la adquirió entre estas dos épocas de su vida, en el contexto de su relación con Kurt Blumenfeld y la preocupación de éste por la cuestión judía. Con Heinrich Blücher como maestro, Arendt añadió a sus lecturas preliminares

de Marx, Lenin y Trotsky un sentimiento favorable a "la *praxis* revolucionaria". Blücher —que no era un universitario, sino un proletario, ni un teórico, sino un hombre de acción, ni un judío, pero sí un hombre para quien el pensamiento constituía una especie de religión— fue para Hannah Arendt como el descubrimiento de un Nuevo Mundo. Diez años después de su primer encuentro, resumió lo que Blücher había significado intelectualmente para ella, con ocasión de las alabanzas que Jaspers le dirigiera por su visión política, libre de prejuicios y cosmopolita: "Eso lo aprendí del pensamiento político y de la observación histórica de mi marido; yo no hubiera podido llegar a ello por otro camino, pues me hallaba, histórica y políticamente, orientada hacia la cuestión judía". [10]

Durante aquella década (1936-1946), Hannah Arendt continuó interesándose por la cuestión judía, pero lo que había aprendido de Blücher se convirtió, después de la segunda guerra mundial, en el tema básico de la filosofía política que anima las páginas de *Los orígenes del totalitarismo, La condición humana, Between Past and Future, Sobre la revolución, On Violence*, y *Crisis de la República.* Pero también Blücher aprendió de Hannah. Él, un ávido lector de Rosa Luxemburg, Trotsky, y Bujarin, un convencido comunista, abandonó paulatinamente su comunismo y se convirtió en un crítico incisivo del marxismo doctrinario.

Cuando Hannah Arendt estaba siendo introducida a la política revolucionaria en Königsberg, Heinrich Blücher, a sus veinte años, luchaba junto a los espartaquistas en las calles de Berlín. Las historias que le contó a Hannah Arendt de su pasado político agudizaron la percepción crítica y constructiva de ésta; agudizaron su comprensión de la resistencia y de la revolución y su teoría del republicanismo. No es tarea fácil reconstruir las historias de Blücher: se mostraba reacio a contarlas, sobre todo después de entrar en los Estados Unidos sin hacer constar en sus documentos de emigrante su pasado comunista. Además, Blücher era proclive a exagerar y aderezar lo que contaba. En Heinrich Blücher, la mezcla de precaución y de hipérbole era siempre motivo de asombro. Los miembros de la "tribu" Arendt-Blücher que le habían conocido desde sus años de juventud tomaban sus narraciones por lo que eran, o sea, un intento de encontrarle sentido a un mundo caótico. Sus devotos le creían y sus detractores le acusaban de mitómano. Realmente, de haber estado dotado para escribir como lo estaba para hablar, hubiera sido un buen novelista.

Heinrich Friedrich Ernest Blücher nació el 29 de enero de 1899 en el Berlín suroccidental.[11] Su padre, que llevaba un nombre

---

[10] Arendt a Jaspers, 18 de noviembre de 1945, Marbach.

[11] Además de las entrevistas, diversos documentos proporcionaron los datos y la información concreta sobre la juventud de Blücher detallada en adelante: documen-

igualmente largo y del mismo peso histórico, August Charles Heinrich Blücher, murió en un accidente laboral varios meses antes del nacimiento de su único hijo. Klara Emilie Wilke Blücher educó sola al niño. Éste asistió a una *Volksschule* y ayudó a su madre, que se ganaba la vida como lavandera, haciendo el reparto de la ropa, hasta que le fue posible continuar estudiando en una escuela preparatoria para maestros. En 1917 la primera guerra mundial le obligó a interrumpir sus estudios. Su proyectada participación en un cursillo para la promoción a oficial fue malograda por una intoxicación con gas, que le mantuvo ingresado en un hospital militar.

Cuando se firmó el armisticio, en octubre de 1918, Blücher, que entonces tenía 19 años, regresó a Berlín y se unió a uno de los *Soldatenräte*, Consejos de Soldados, que junto a los Consejos Obreros participaron, el 9 de noviembre de 1918, en los disturbios que terminaron con la proclamación de la República Alemana. El ejército alemán se había rendido en el Bosque de Compiègne y las tropas regresaron a Alemania a principios de diciembre. Poco después, del 16 al 20 de diciembre, se reunió en Berlín el primer Congreso Nacional de los Consejos de Soldados y de Obreros. El Congreso aprobó un número de alarmantes resoluciones destinadas a la creación de un ejército del pueblo con los restos de las tropas alemanas derrotadas. En los frenéticos días que siguieron, estas demandas fueron casi totalmente ignoradas. La víspera de Navidad se produjo una batalla entre el ejército imperial y una unidad naval rebelde, auxiliada por varios miles de berlineses convocados por los espartaquistas. El ejército imperial terminó por emprender la retirada. El día de Navidad, los espartaquistas y una gran multitud se apoderaron de las oficinas del periódico socialista *Vorwärts* y utilizaron las prensas para lanzar el manifiesto "¡Todo el poder para los soldados y los obreros!". Los líderes espartaquistas, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, acordaron fusionar su grupo con varios pequeños grupos que habían rechazado el nuevo gobierno socialista y con un grupo de sindicalistas, los llamados delegados revolucionarios. De la fusión resultante nació un nuevo partido, durante la última semana de 1918: el Partido Comunista de Alemania (KDP). Blücher, que había pertenecido a los espartaquistas, se afilió también al partido.

---

tos preparados para los casos de rehabilitación, divorcio y matrimonio de los Blücher, todos los cuales se encuentran entre los Arendt Papers, Library of Congress; un esbozo autobiográfico llamado "Beschreibung eines durchschnittlichen Lebens", y una colección de esquelas, ambos documentos en Bard College; y una carta de Arendt a P. Witonski, 12 de enero de 1971, Library of Congress.

El Partido Comunista vio la luz a mediados de un gélido invierno.[12] Los aliados seguían bloqueando los puertos alemanes y los alimentos escaseaban cada día más. A pesar de ello, los comunistas convocaban manifestaciones diarias en Berlín y trataron de crear esa unidad de la izquierda que, según el criterio de Rosa Luxemburg, tenía que preceder a toda acción de masas. Sin embargo, la estrategia de Rosa Luxemburg no pudo evitar que el día 5 de enero la situación tomara un nuevo giro. Un grupo de dirigentes de la izquierda radical, autoproclamándose Comité revolucionario, llamó a la huelga general. La mayor parte de la industria y los servicios de Berlín siguieron la convocatoria; alrededor de 200.000 manifestantes llenaron las calles y se apoderaron de los periódicos y de las estaciones de ferrocarril. Ondeaban las banderas rojas y los fusiles que los espartaquistas habían venido almacenando desde noviembre hicieron su aparición. Así empezó la "Semana Espartaquista". Pero al final de la misma, las heterogéneas tropas del gobierno —soldados regulares y unidades de voluntarios—, los *Freikorps*, bajo las órdenes del ministro de la Guerra del gobierno socialista, llevaban todas las de ganar en Berlín, sobre todo después del brutal bombardeo con artillería pesada de los diversos reductos de los espartaquistas. Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg fueron capturados el 15 de enero y asesinados. Como escribió Hannah Arendt en su ensayo sobre Rosa Luxemburg, la muerte de ésta "se convirtió en la línea divisoria de dos eras en Alemania; y se convirtió también en un punto de no retorno para la izquierda alemana". Tras las elecciones del 19 de enero, los socialdemócratas poseían mayoría en el Reichstag y los revolucionarios fueron obligados a retirarse y tuvieron que reagruparse; pero sin la presencia de sus más brillantes líderes no pudieron impedir lo que Hannah Arendt describió como "el rápido declive moral y la desintegración política del partido".[13]

Heinrich Blücher participó en las infructuosas luchas y huelgas de la primavera de 1919, primero como espartaquista y luego junto al Partido Comunista. Durante la pausa en las actividades del partido que se produjo en el verano de 1919, se reintegró a su preparación como maestro, asistiendo a un *Lehererseminar*, pero nunca terminó estos estudios. Desde 1918, y pasando por los peores años inflacionistas, 1922 y 1923, Blücher trabajó esporádica-

---

[12] La siguiente exposición sobre el Partido Comunista Alemán se basa principalmente en Peter Nettl, *Rosa Luxemburg* (Oxford; Oxford University Press, 1966) y Ossip K. Flechtheim, *Die KPD in der Weimarer Republik* (Frankfurt: Europaische Verlaganstalt, 1971).

[13] Hannah Arendt, "Rosa Luxemburg, 1871-1919", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 36.

mente como reportero de prensa comunista y no comunista, dedicando aparte todo el tiempo que pudo a su propia formación.

En su adolescencia Blücher había sentido el afán de saber, el afán, no de escolarización, sino de conocimiento. Siempre que disponía de dinero, compraba libros; siempre que podía eludir el trabajo lo hacía, para emplear el tiempo leyendo. Su actividad política tuvo su comienzo siendo todavía un adolescente, y de una forma muy poco común: él, no judío, se unió a un grupo juvenil sionista, una sección del *Blau Weiss*. Tenía Blücher 15 años cuando se inició en la poesía alemana y leyó obras de Shakespeare en traducción alemana. Durante la guerra, se zambulló en lo que Brecht denominaba "los clásicos", Marx y Engels, y luego encontró en la obra de Trotsky las ideas que más tarde constituirían el núcleo de sus propias teorías políticas. Cuando pasó la turbulencia de aquella revolución efímera, Blücher asistió esporádicamente a conferencias, que versaban sobre una extensa gama de materias, en varias instituciones berlinesas. En la Universidad de Berlín asistió a las que dio Hans Delbrück sobre historia militar. Delbrück era director de los famosos *Preussische Jahrbücher* y un defensor decidido, si bien crítico, de la República de Weimar. Esta experiencia la compartió con Kurt Blumenfeld. Cuando se encontraron en Nueva York, en 1941, ambos esperaban con impaciencia que se cumpliera por segunda vez el famoso axioma de Delbrück: "Alemania no puede ganar una guerra con dos frentes".

Cuando en 1920 se fundó la Hochschule für Politik, Blücher asistió a clases de teoría política en esta notable institución, la única institución alemana de estudios superiores que aceptaba estudiantes sin el bachillerato. En la Academia de Bellas Artes de Berlín, Blücher asistió también esporádicamente a conferencias sobre historia del arte, una de las grandes pasiones de su más calmada vida de años posteriores.

La educación formal de Blücher, poco sistemática, efectuada al azar y complementada por una lectura incansable, no le sirvió para nada en el Partido Comunista. Poseía un notable talento como orador, pero no se ganó la confianza de la dirección del partido que terminó por emerger después de las muertes de Liebknecht y Luxemburg. El esposo de Rosa Luxemburg, Leo Jogiches, fue elevado a la presidencia, pero lo mataron en la primavera de 1919. Entonces asumió el liderazgo Paul Levi, abogado y también discípulo de Rosa Luxemburg, pero a principios de 1921 se le obligó a dimitir. Sus sucesores, Heinrich Brandler y Walter Stocker, eran también partidarios de la estrategia de Rosa, pero se mostraron todavía más incapaces que Levi de controlar, en el seno del partido, a la Oposición de Izquierda apoyada por Moscú,

cada vez más poderosa y combativa. Tampoco pudieron frenar el dominio del KDP por los rusos. El partido sufrió una derrota crucial durante la "Acción de Marzo" de 1921 y luego sufriría otra siendo Brandler cabeza del partido en el "Octubre alemán" de 1923.

Heinrich Brandler, que era el amigo más íntimo de Blücher, había pasado varios meses en prisión, después de la "Acción de Marzo", y luego un año en Moscú. A su regreso a Alemania asumió la dirección del partido en 1923, pero sólo con muchas reservas estaba preparado para lo que sus partidarios rusos esperaban que sería un "segundo octubre" en el otoño de ese año. Alemania estaba destrozada por una serie de males: inflación creciente, ocupación francesa del Ruhr, hostilidad cada vez mayor entre empresarios y obreros, una serie de huelgas y la dimisión del gobierno de Cuno, reemplazado por el de Stresemann. En Moscú, y entre los miembros de la oposición alemana de izquierda en Berlín, se tenía la esperanza de que con tal caldo de cultivo se podría producir una situación revolucionaria. Llegaron a Alemania organizadores y consejeros rusos a principios del otoño de 1923 y algunos miembros del partido alemán se marcharon a Rusia para recibir adiestramiento militar. Varios de los amigos de Blücher, que no volvieron a reunirse con él hasta pasado este período, tenían la impresión de que había sido enviado a Moscú para adiestrarse. Otros no lo creían así. Pero todos estaban de acuerdo en que su papel en el KDP fue escribir y distribuir una serie de pequeños panfletos sobre armas y sobre tácticas guerrilleras.

El "Octubre alemán" no fue un "segundo octubre". Un violento levantamiento, que se produjo en Hamburgo, fue aplastado y el KDP prohibido, así como el grupo Nacional-socialista o nazi, y que había intentado llevar a cabo una *Aktion* de oposición en Munich. Brandler recibió una severa crítica de Moscú (su estrella declinó con la de Trotsky), y tanto él como sus seguidores serían más tarde excluidos de la dirección del KDP, asumida por la Oposición de Izquierda encabezada por Ruth Fischer. El KDP se bolchevizó. Fue durante este cambio, según diría Hannah Arendt en una de sus más mordaces observaciones, que "se abrió la brecha y de ella surgió lo que Rosa Luxemburg habría llamado 'otra especie zoológica' ". [14]

El declive y caída del Partido Comunista Alemán, según lo recordaba Blücher, le dio a Hannah Arendt una clara imagen —a la que nunca dejó de referirse— de los elementos imprescindibles en toda revolución: organización espontánea, consejos con base local, o *Räte*, no controlados por los consejos establecidos del partido —en este caso concreto del Partido Socialdemócrata— ni

[14] *Ibid.*, p. 55.

por organizaciones externas, en este caso el partido de Moscú. Los *Räte* que habían sido fundamentales en los primeros estadios de la revolución alemana fueron postergados a medida que la revolución avanzaba. En el otoño de 1923, el principio básico de la teoría de la revolución de Rosa Luxemburg, es decir, que "la organización de la acción revolucionaria puede y debe ser aprendida en el seno de la revolución misma, así como sólo se puede aprender a nadar en el agua", había sido completamente olvidado. En 1923, los líderes alemanes y rusos del Partido Comunista intentaron "hacer" una revolución. Y, en el proceso, se fueron alejando más y más de sus seguidores. Su poder no estaba enraizado, no surgía desde abajo. Durante toda su vida de teórica de la política, Hannah Arendt se mostró duramente crítica hacia toda la dirección que abandonara su base local, la verdadera fuente de su poder. En París, y durante sus primeros años en los Estados Unidos, centró su crítica de la dirección en los dirigentes, porque según ella carecían de conciencia con respecto a la necesidad de la solidaridad judía; más tarde, su crítica se extendió a los dirigentes de la Europa de la posguerra, de Israel, y finalmente de su país de adopción, los Estados Unidos.

Heinrich Brandler fue para Blücher y Arendt un paradigma del dirigente revolucionario extraviado. Proletario, nacido en 1881 en Austria-Hungría, hijo de un albañil, Brandler era un hombre sencillo y honrado, un experimentado organizador sindicalista a escala local, pero que no estaba preparado para asumir el papel de una dirección nacional a la que se vio abocado después de la muerte de Jogiches y la expulsión de Levi. Perdió entonces la conexión con su gente, los obreros, y se convirtió en marioneta de la Comintern. A su regreso a Alemania, después de casi cuatro años de exilio en Moscú, trató de darle la vuelta a la tendencia bolchevizante en la que se había visto atrapado; pero su Kommunistische Partei Deutschlands —(Opposition), fundado en 1928, carecía de influencia.

Heinrich Blücher se unió al grupo de oposición de Brandler, el KPO, en Alemania y luego en París, donde marcharon muchos miembros del "grupo de Brandler" a partir de 1933; pero la amistad de estos dos hombres, Blücher y Brandler, se fue deteriorando. A su regreso de Moscú, en 1928, Brandler quedó sorprendido al comprobar que su viejo amigo no era ya la misma persona. Blücher intentó hablarle de sus aspiraciones profesionales en el campo de la educación y de los amigos que había hecho durante los cinco años de ausencia de Brandler. Éste le respondió con una expresión de incredulidad, "Du spinnst!" ("¡Tú estás loco!").

Lo que había hecho Heinrich Blücher, desde el punto de vista de Heinrich Brandler, había sido mezclarse con una serie de *Luft-*

menschen (gente etérea), gentes del mundo intelectual y artístico, de los que difícilmente podría decirse que fueran hijos del proletariado. En el centro de este círculo se hallaba un hijo de Jean Winterfeld, un conocido y recientemente muy enriquecido presentador de pista de circo convertido en compositor y director de operetas. Robert Winterfeld, que se llamaba a sí mismo Robert Gilbert, había asistido a un acto comunista, en el que había hablado Blücher y éste le llenó de admiración. Gilbert buscó a Blücher después del mitin y, creyendo que le rendía un gran tributo, le dijo que era un político por naturaleza. Blücher le replicó, ofendido: "¡Yo soy un filósofo!". Dirimido este asunto, el filósofo y el autor de canciones, cineasta y hombre de círculos culturales, se hicieron prontamente amigos, y amigos siguieron siendo hasta la muerte de Blücher, acaecida en 1970. Con esta amistad y el munificente mecenazgo que trajo consigo, Blücher estuvo en disposición de lanzarse a explorar toda la "locura" de Berlín.

Blücher y Gilbert se unieron a un círculo formado en torno al poeta Arno Holz, uno de los padres fundadores del movimiento llamado naturalismo —que pretendía exponer de manera sencilla la "vida simple"— y quien mediada la década de los años veinte había abandonado esta tendencia para convertirse en una prominente figura del expresionismo y productor de enormes frescos políticos en verso a la manera de Whitman. En el abigarrado mundo de los pintores expresionistas había dos, Emil Nolde y Hans Hofmann, que ejercieron una gran influencia sobre un joven a quien Blücher y Gilbert admiraban profundamente, Karl Heidenreich. Pasados sus años de estudio con Hofmann, Heidenreich se convirtió en uno de los más independientes realizadores de lo que más tarde los nazis apellidarían arte degenerado. Pocos de los cuadros de Karl Heidenreich sobrevivieron a la guerra que el nazismo declaró a los artistas, pero algunos de entre los pocos que lo hicieron fueron mostrados años más tarde en una exposición retrospectiva celebrada en Nueva York y para la que Hannah Arendt y Heinrich Blücher escribieron un prólogo al catálogo, testimonio de la dedicación y de la fuerza poco común de su amigo el pintor. Alababan en Heidenreich las cualidades que Blücher pudo apreciar por primera vez en sus amigos artistas berlineses, y que Hannah Arendt incorporó de forma fructífera a sus propias obras: "Fue capaz [Heidenreich] de preservar esa cualidad de *Innigkeit* [intensa interiorización]... que inspira lo mejor de la poesía alemana... Comprendió y supo hacer uso de aquellas grandes palabras de Juan Gris: 'Si no estoy en posesión de lo abstracto, ¿con qué controlaré lo concreto? Si no estoy en posesión de lo concreto, ¿con qué controlaré lo abstracto?' ".[15]

[15] La introducción al cátalogo de 1971, una producción conjunta, está firmada "Hannah Arendt" (Selected Artist Galleries, 655 Madison Avenue, Nueva York).

Karl Heidenreich era conocido en Berlín, sobre todo, por sus sombríos y melancólicos retratos de figuras de la cultura, pero trabajó también con la organización que se convirtió en fuente de fascinación sin fin para Blücher y Gilbert, la Universum Film A.G., o UFA. Se trataba de un conglomerado de compañías cinematográficas establecido por el general Ludendorff en 1917 como centro de propaganda, heredado por el gobierno socialista después de la guerra, y luego convertido en independiente por los mismos socialistas. A lo largo de la década de 1920, la UFA fue el Hollywood de Berlín. Pero a finales de la década sufría la dura competencia del Hollywood americano, hasta el punto de que el conglomerado alemán no pudo resistirse a su compra por parte del rico mecenas de Hitler, Alfred Hugenberg. Éste se lo entregaría a Hitler, quien lo dedicaría a su propia propaganda. Heidenreich, como muchos de los mejores artistas de Berlín, se sintió atraído hacia el círculo de la UFA, durante los años experimentales en que ésta gozó de completa libertad, y pintó para ella decorados de escenarios.

Blücher era entonces, y lo siguió siendo durante el resto de su vida, un cinéfilo devoto y escribía crítica cinematográfica para varios periódicos de poca difusión. Su amor por los productos tanto del Hollywood norteamericano como del berlinés, el gran catálogo de su memoria, que abarcaba datos de todo tipo sobre películas, y su pasión por cantar melodías del cine y canciones populares, fueron gustos siempre un poco ajenos a Hannah Arendt. Sin embargo, la poesía y las canciones en las que Robert Gilbert plasmó los días de los comienzos de su amistad con Blücher formaban parte del vasto acervo de la lírica alemana que Arendt llevaba en el corazón y en la memoria. "Estos versos", escribió comentando una selección de los poemas de Gilbert, aparecida en los Estados Unidos el año siguiente al último de la guerra, "son un vívido recordatorio de que Berlín no era el Reich, aunque ciertamente el Reich conquistó y destruyó Berlín. Pues estos versos hacen revivir el dialecto —un lenguaje con su sentido del humor propio y repleto de extrañas, indirectas, y enrevesadas formas de discurso— así como la mentalidad que lo formó: escepticismo extremado y perspicacia, junto con una sencilla amabilidad y un gran horror al sentimentalismo".[16] Mientras Blücher se regocijaba ante la cercanía al *kitsch* de muchos de los poemas de Gilbert, Hannah Arendt se mostraba más cauta: "Él... se atreve a tocar la línea divisoria del kitsch y a bordear las aguas, sin caer en

[16] Hannah Arendt, "The Streets of Berlin", *Nation*, 23 de marzo de 1946, p. 350. Los poemas y comentarios citados están tomados de Arendt "Nachwort", para Robert Gilbert, *Mich hat kein Esel im Galopp verloren* (Munich. Piper, 1972).

ellas, salvándose del kitsch como sólo un poeta genuino puede hacerlo. Esta maravillosa despreocupación tiene grandes precedentes en la poesía alemana. Gilbert ha heredado la despreocupación e, incidentalmente, la convincente bondad interior de Heine, la felicidad y decencia de Liliencron, la pasión política y el coraje de Arno Holz".

Hannah Arendt tuvo cuidado de ubicar a Gilbert en el lugar que le correspondía, por afinidades poéticas. Pero Arendt reconoció también que Gilbert adquirió su "misteriosa facilidad para la rima y su tremenda musicalidad" bajo la influencia de su padre, músico de espectáculos de variedades, caballista, maestro de pista circense y finalmente autor de canciones populares y de operetas que le hicieron rico y famoso. Y se tratase de la *Püppchen, du bist mein Augenstern* ("Nena, eres el brillo de mis ojos") del padre o del *Fabrikarbeiter-blues* ("Blues del obrero fabril") del hijo, la medida del éxito era la popularidad: las canciones de uno y otro fueron cantadas y silbadas en todo Berlín. Arendt admiraba en especial una cancion de Gilbert que ella llamaba "la canción fúnebre de los años veinte, el canto callejero de los parados". Así empieza:

> Keinen Sechser in der Tasche
> bloss'nen Stempelschein.
> Durch die Löcher der Kledasche
> kickt die Sonne rein.
>
> [Ni un céntimo en mi bolsillo
> Sólo mi número del paro.
> En mis ropas hay agujeros
> por los que asoma el sol.]

Gilbert poseía un lirismo que, según Hannah Arendt, era "indestructible mientras perdure en nosotros el sentimiento de asombro que adquirimos en la niñez". Los verdaderos poetas no sólo conservan este asombro, sino que además pueden celebrarlo, "sin pompa y solemnidad". Gilbert lo hizo con una indiferencia propia de Bertolt Brecht:

> Und wo andre längst zu Haus sind,
> wo se wohl teils Mann,
> teils Maus sind,
> steh'ick permanent verwundert
> mit der Klinke in der Hand.
>
> [Y donde otros se sienten en casa,
> donde son parte humanos,
> parte ratón,
> Yo me hallo en permanente asombro
> con el pomo de la puerta en mi mano.]

Lo que Arendt llamaba en inglés "carelessness" es la *Gleichgültigkeit*, la indiferencia, la despreocupación, sobre la que ella misma escribió en sus poemas de juventud, pero donde aparece como tema más que como actitud. En Gilbert, como en Blücher, se encontró con la encarnación de esta cualidad. Y una historia que le gustaba contar a Arendt capta esta cualidad, que nada tiene que ver con la apatía o la indiferencia pasiva y sí mucho con la libertad. Blücher estuvo muy enfermo y un médico había formulado el pronóstico de que la enfermedad causaría en plazo bastante breve la muerte del paciente. Blücher se lo dijo a su amigo Gilbert, y éste, después de una corta pausa, exclamó: "Bien, si vas a morir pronto, ¿por qué no hacemos primero un viaje a Italia? Y a Italia se fueron, haciendo "auto-stop".

Las historias que Heinrich Blücher le contó a Hannah Arendt acerca de sus actividades políticas y sus incursiones en los círculos expresionistas, fueron, desde el principio de sus relaciones, parte de lo que hablaban juntos cuando se reunían después del trabajo diario. En cambio, la historia de la vida personal de Blücher fue aflorando lentamente, con el paso del tiempo. Siempre se mostró reservado con respecto a sus orígenes familiares, aunque era proclive a declarar como certezas cosas que en modo alguno lo eran, como que su padre descendía del general prusiano Gebhard Leberecht von Blücher, uno de los más sobresalientes oponentes militares de Napoleón, elevado al rango de príncipe poco antes de la batalla de Waterloo, su última campaña. Blücher solía eludir las preguntas sobre sus antepasados contestando de un modo que era un eco de sus años entre los expresionistas admiradores de los fauvistas: "¡Nací de un caballo salvaje!".

Desde su vivienda en el suburbio de Wallitz, la madre de Blücher iba ocasionalmente a visitar a su hijo, que vivía en Berlín, y a veces se la invitaba a casa de los Gilbert. Estas visitas, sin embargo, no eran frecuentes, pues Blücher mantenía a su madre distanciada de su círculo de amigos, algunos de los cuales opinaban que esta conducta era reprobable, aunque por otra parte reconocían que la situación de Blücher era difícil. Klara Blücher, en efecto, adoraba a su hijo y quería formar parte de su vida; era exigente, impredecible, quizás mentalmente desequilibrada. El mismo Blücher le dijo una vez a un amigo que temía ser padre, no fuera a ocurrir que engendrase a un perturbado, a un *Geisteskrank* por causas hereditarias. Después de su huida de Alemania, en 1933, no volvió a ver a su madre y sólo después de concluida la guerra se enteró de que ésta había fallecido en Wallitz en 1943. [17]

[17] Blücher intentó entrar en contacto con su madre después de la guerra, pero una extensa carta fechada en abril de 1946 le fue devuelta con la información de que su madre había fallecido en 1943. Él visitó Wallitz en 1963, en su primer viaje de

Gran parte de lo que Hannah Arendt fue lentamente sabiendo acerca de las relaciones de Blücher le fue desvelado en París, cuando conoció a los amigos berlineses de su marido. Uno de los primeros amigos invitados al cuarto de hotel de la pareja fue un antiguo seguidor de Brandler, Peter Huber, que era uno de los íntimos de Karl Heidenreich. Pero pasó cierto tiempo antes de que Arendt se interesase sobre cómo se habían conocido Blücher y Huber. Lotte Sempell, después sobre meses de amistad con Blücher, descubrió que éste estaba casado con Natasha Jefroikyn, cuñada de Huber. La información le fue pasada más tarde a Hannah Arendt. Pero ni ésta ni Lotte Sempell supieron hasta 1937 que Natasha Jefroikyn era la segunda mujer de Blücher.

Lotte Sempell, en su condición de ciudadana alemana, no judía, era libre de entrar y salir del país cuando quisiera y por esta razón se convirtió en el nexo entre sus amigos exiliados y los amigos y parientes que éstos habían dejado atrás en Alemania. Cuando Blücher y Hannah Arendt decidieron divorciarse de sus respectivos cónyuges, Lotte Sempell tuvo que encargarse de reunir los documentos necesarios para el divorcio de Blücher de Natasha Jefroikyn. Lotte fue a la casa de la madre de Blücher para recoger los certificados de nacimiento y matrimonio de éste y allí vio una fotografía de boda en la que lo reconoció. La joven esposa era Lieselotte Ostwald, según explicó la madre de Blücher. Cuando Lotte Sempell regresó a París, Blücher tuvo que darles, a ella y a Hannah Arendt, una breve explicación: se había casado con Lieselotte Ostwald siendo él demasiado joven e inexperto y el divorcio se produjo poco después. En cuanto a su segunda mujer, Natasha Jefroikyn, el matrimonio se contrajo bajo circunstancias bien distintas. Ella y su hermana, ambas nacidas en Lituania y establecidas en Berlín en 1920, consiguieron la ciudadanía alemana gracias a sus matrimonios. Después de celebrada la boda en 1932, Blücher y su mujer vivieron juntos sólo intermitentemente, y en el otoño de 1935 —según atestiguaban los documentos franceses de divorcio de Blücher— terminaron sus *rapports conjugaux*.

---

regreso a Alemania y escribió una breve descripción de la ciudad. (Ambos documentos se hallan ahora en la Library of Congress.) Arendt, preocupada de que el sentimiento de culpa de su marido por la muerte de su madre le deprimiera, le escribió una intensa carta. (Arendt a Blücher, julio, 1946, Library of Congress.) "De haberlo hecho de otro modo, habrías tenido que tomar la decisión a los 15 años... ser un buen hijo. Y eso habría sido erróneo e inhumano —porque todo este asunto padres-hijos se vuelve así a medida que los hijos crecen... Créeme, ser un buen hijo es una profesión para toda la vida... Ya sé que te pareceré 'como un hacha', pero me preocupa que te hundas de nuevo en una especie de melancolía, siendo ésta la causa desencadenante."

Israel, hermano de las Jefroikyn, se había establecido en París y había obtenido la ciudadanía francesa; era un próspero agente de viajes y durante los primeros años de la década de 1930 se convirtió en el respetado presidente de la Fédération des sociétés juives de Francia, una organización destinada a coordinar las actividades de más de cincuenta sociedades de ayuda mutua para el emigrante y de *Landsmanschaften*, de París. Cuando las hermanas Jefroikyn llegaron a París después de 1933, el hermano conoció a sus cuñados "arios" y los ayudó a todos. Jefroikyn quedó impresionado ante Blücher, aunque sabía muy poco de la vida parisina de éste. Tan poco sabía en realidad, que Hannah Arendt se quedó de una pieza cuando aquel Israel Jefroikyn, a quien había conocido en la organización sionista *Aliyah* de la Juventud, donde ella trabajaba, le habló un día de lo mucho que admiraba al inteligente esposo de su hermana, sin tener la más remota idea de que este inteligente esposo vivía a la sazón con Hannah Arendt.

Otra faceta de la intensa vida berlinesa de Blücher quedó al descubierto cuando se supo su relación con Fritz Fränkel, un psicoanalista freudiano, de tendencias adlerianas. Fränkel frecuentaba el círculo de Walter Benjamin, y por su parte, Blücher había sido durante un breve período ayudante de Fränkel en Berlín y de esta experiencia extrajo una historia apropiada para la formación de Hannah Arendt y más tarde para sus estudiantes universitarios en los Estados Unidos. Este caso, parte obligada de las enseñanzas impartidas por Blücher, se refería a una mujer que se había echado en su cama poco después del nacimiento de su séptimo hijo y se negaba a moverse y a hablar. El doctor Fränkel no hizo progreso alguno con su psicoanalítica "terapia de conversación". Entonces, echó mano de un último recurso. Con su ayudante Heinrich Blücher se dirigió a casa de la mujer portando una lata de keroseno y un envoltorio de trapos viejos. Colocaron los trapos junto al lecho de la paciente, los rociaron con keroseno y les prendieron fuego. La mujer saltó de la cama, gritando y corriendo enloquecida por la habitación. Blücher fue informado por Fränkel de que una neurosis puede desencadenarse para superar sentimientos de inferioridad o para obtener poder sobre otros. Según Adler, se inicia así cuando fracasa toda compensación y cuando no es posible obtener sobrecompensación alguna.

Blücher se quedó muy impresionado por esta técnica de *shock* de Fränkel y él mismo desarrolló muchas variaciones de la misma, aunque menos drásticas. Su fino olfato para los poderes curativos de lo inesperado se le hizo obvio a Hannah Arendt una mañana poco después de que empezaran a vivir juntos. En aquella ocasión, Arendt recibió de su marido justamente lo contrario de la preocu-

pada solicitud que siempre había recibido de su madre. Desde la adolescencia —como se ha dicho en páginas anteriores— Hannah iniciaba el día con un humor melancólico, residuo de sus pesadillas nocturnas. Sólo lentamente y con la ayuda de varias tazas de café podía alcanzar un estado de ánimo menos sombrío e irritable. El día referido, la paciencia de Blücher había llegado a su límite y lo que hizo fue sencillamente dejar a Arendt con su estado de ánimo, volverse a la cama y quedarse enseguida tranquilamente dormido. Al contrario que Günther Stern —o que August Varnhagen—, Blücher iría conociendo poco a poco las "sombras" de su esposa. Pero lo hizo sin presionarla, sin hacerle preguntas solícitas y preocupadas; ella reaccionaba a "la sencilla amabilidad y horror al sentimentalismo" de Blücher, tan berlineses.

Blücher reaccionó ante su propia difícil situación familiar y ante su carencia de una educación formal, no con una neurosis, sino con formidables compensaciones. Su formación autodidacta se había dado al azar, pero era amplia y profunda. Anne Weil decía, recordándole: "No podías pasar cinco minutos con él sin haber aprendido algo". Y sus amigos —Gilbert, Heidenreich, Fränkel y otros muchos— que le eran leales y a los que él era leal constituían una familia, o como él les llamaba, una "tribu". Hannah Arendt no escribió nunca un retrato personal de su marido, pero su actitud hacia él, como persona y como compañero, seguramente asoma entre las líneas de un esbozo que hizo del compañero de Rosa Luxemburg, Leo Jogiches. Todos y cada uno de los detalles que Arendt escogió de entre el acervo de historias que conocía de Leo Jogiches y de Rosa Luxemburg tienen su corolario en la vida de Blücher y en la actitud de Arendt hacia él:

> Era decididamente *masculini generis*, lo que para ella tenía considerable importancia... Fue sin duda un hombre de acción y de pasión, y sabía cómo obrar y cómo sufrir. Resulta tentador compararlo con Lenin, a quien se le parece algo, excepto en su pasión por el anonimato y por tirar de los hilos tras de la escena y por su amor a la conspiración y al peligro, que debe haberle dado un añadido encanto erótico. Fue, realmente, un Lenin *manqué*, incluso en su incapacidad para escribir, que en su caso era "total"... Nunca sabremos cuántas de las ideas políticas tuvieron su principio en Jogiches; en el matrimonio no es siempre fácil deslindar e individualizar las ideas de la pareja. Pero el hecho de que él fracasara donde Lenin tuvo éxito fue por lo menos tanto una consecuencia de las circunstancias —era judío y polaco— como de su menor impacto personal. En todo caso, Rosa Luxemburg habría sido la última persona en el mundo que se lo hubiera tenido en cuenta. Los miembros del grupo [revolucionario polaco] de pares no se juzgaban mutuamente por estas categorías. El mismo Jogiches podría haber estado de

> acuerdo con Eugene Leviné, también ruso-judío, si bien más joven, cuando decía: "Somos muertos que estamos de permiso". Este espíritu es lo que le distinguió de los otros; pues ni Lenin, ni Trotsky ni Rosa Luxemburg misma es probable que pensaran de esta manera. [18]

Heinrich Blücher, quien en sus documentos de identidad alemanes declaraba jocosamente ser un *Drahtzieher* (el que mueve los hilos) y utilizaba esta palabra como uno de sus nombres de guerra en el Partido Comunista, amaba la conspiración y el peligro, y eso debió haberle dado un encanto erótico adicional. Después de abandonar Berlín, su incapacidad "total" para escribir y la frustración en sus cualidades de orador —sin partido y sin foro público—, le hicieron un revolucionario *manqué*. Su fracaso como figura política fue más producto de las circunstancias que de un escaso impacto personal. Era un hombre de acción que no tenía un campo de acción. Puede que no se viera a sí mismo como "un muerto de permiso", pero ciertamente, en París y durante sus primeros años neoyorquinos fue un hombre en excedencia involuntaria, un hombre con la indiferencia, la despreocupación de los que se dan cuenta de que no viven en una época en que la muerte tenga mucho significado personal. Hannah Arendt, que amaba a los parias, que siempre trató de no juzgar a nadie por su éxito mundano, raramente le echó en cara a Blücher sus "fracasos". También ella podía pasar mucho por alto, en actitud agradecida, pues "en el matrimonio no es siempre fácil deslindar e individualiza las ideas de la pareja".

Blücher era volátil y testarudo; en las discusiones "se disparaba como una pequeña pieza de artillería", según palabras de un amigo. Pero Blücher poseía también una calma profunda, que hundía sus raíces en un sentimiento de independencia: de posesiones materiales, que no le interesaban, de obligaciones autoimpuestas para promocionarse y de actitudes dogmáticas. "Los pesimistas son cobardes y los optimistas, estúpidos", les decía con frecuencia a sus estudiantes norteamericanos. Este distanciamiento no implicaba una falta de criterios o una postura acrítica; antes al contrario, Blücher era tan crítico que a algunos les resultaba imposible aguantarle, mientras que unos pocos, más duros de pelar, reaccionaban según la descripción de Rosalie Colie, una de las amigas americanas de Hannah Arendt: "Es siempre tan crítico y tan implacable, y de algún modo tan resueltamente seguro en cuanto a

[18] Arendt, "Rosa Luxemburg", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 45-46.

la insuficiencia de las cosas, que a mí la conversación con él me sumerge en una especie de idealismo. Resulta divertido". [19]

Muchos de los amigos berlineses de Blücher se incorporaron a la vida que éste compartía con Hannah Arendt. Sus respectivos círculos se acercaron. La "tribu" empezó a crecer. Y en esta "tribu" no había lugar para diferencias nacionales, barreras culturales, choques ideológicos o conflictos de clase, es decir, para ninguno de los elementos que dieron al mundo europeo que les rodeaba "la sórdida y extraña atmósfera de una riña familiar tipo Strindberg", [20] según palabras de Hannah Arendt. La "tribu" era un islote de cosmopolitismo y de conciencia de parias; como había dicho Rahel Varnhagen, citando a Goethe, "sólo los condenados a galeras se conocen mutuamente".

Lotte Sempell, que había perdido a Blücher en favor de Hannah Arendt, recuperó a ambos. Hannah Arendt se convirtió en su profesora de filosofía y en su compañera de paseos por los Jardines de Luxemburgo. En una representación de un grupo teatral yídish en 1938 Chanan Klenbort hizo de traductor para Arendt, Blücher y Lotte Sempell. Lotte Sempell terminó la noche con Klenbort y con el paso del tiempo tuvo lugar lo improbable, el matrimonio —con el fruto de dos hijos— entre una alemana burguesa y protestante y un judío polaco nacido en un *shtetl*. Lotte Sempell les presentó a Arendt y a Blücher una mujer que más tarde se convertiría en su amiga más íntima, Käthe Hirsch. La hija de Ernst Hirsch, propietario de una famosa agencia de noticias berlinesa, había aceptado un trabajo de repartidora de libros —en bicicleta— para la Biblion, de París, una biblioteca que prestaba libros y que Lotte Sempell frecuentaba en busca de ejemplares alemanes. También se incorporaron al círculo Renée y Walter Barth, otro ejemplo de matrimonio mixto, éste entre una judía alemana de la clase media y un proletario protestante; Minna, la madre de Renée, era médico y realizó el papel de consejero de sanidad de la "tribu", proporcionando además contactos útiles entre sus pacientes parisinos.

Hannah Arendt entabló relaciones con un grupo de refugiados políticos rusos que habían huido de su país a principios de la década de 1920. El nexo de unión fue la ensayista y novelista Nina Gourfinkel, nacida en Rusia, quien a la sazón hacía trabajo social y era también colaboradora de la revista sionista *La Terre Retrouvée*. Hannah Arendt admiraba especialmente la obra de la crítica

[19] Colie a Arendt, 21 de mayo de 1965, Library of Congress.
[20] Arendt, *Orígenes*, p. 268.

literaria Rachel Bespaloff, quien más tarde emigraría a los Estados Unidos, donde se incorporaría al Smith College, escribiendo entonces un libro sobre la *Ilíada* de Homero [21] que, en opinión de Hannah Arendt, constituía una de las obras más interesantes jamás publicadas sobre la materia. Esta obra de Bespaloff está estructurada sobre una comparación de la épica griega con *Guerra y Paz* de Tolstoi y evoca la atmósfera existencialista-cristiana de los círculos rusos de emigrados que se movían en torno a los filósofos Nikolai Berdiaev y Lev Shestov. Arendt compartía con estos rusos una intensa admiración por Kierkegaard; admiraba también el libro *El origen del comunismo ruso* (aparecido en 1937) de Berdiaev; sin embargo no frecuentó estos círculos de emigrados rusos. En una ocasión fue invitada a una velada en casa del filósofo Gabriel Marcel, y en la que se hallaba presente Berdiaev. Pero el recuerdo más vívido de aquella velada, lo que Arendt solía contarles a sus amigos sobre la misma, no era la conversación allí mantenida, sino el sorprendente uso que los Marcel hacían de su bañera: estaba repleta de patatas y cualquier asistente que declarara hallarse desprovisto de dinero y de comida, era invitado a cargar del tubérculo.

Ocasionalmente, los amigos emigrados alemanes se encontraban con los compañeros de trabajo de Hannah Arendt, primero en Agriculture et Artisanat y después en la sede del *Aliyah* de la Juventud. Fue en la oficina, situada en la calle Durance, de esta organización, que como Agriculture et Artisanat preparaba a los jóvenes emigrantes para la vida en Palestina, donde Hannah Arendt conoció a Juliette Stern. Ésta era esposa de un riquísimo francés, fabricante de azúcar, y a principios de 1935 había hecho un viaje a Palestina del que regresó a París convertida en una sionista comprometida con la causa. "Me sentí unida a esta comunidad por unos lazos profundos que yo creía rotos hacía tiempo", escribió en un artículo publicado el 25 de junio de 1935 en *La Terre Retrouvée*. Esta experiencia de encontrar a "su pueblo" después de haber crecido en un entorno laico, de clase alta y asimilado, impresionó a Hannah Arendt. Juliette Stern se hallaba libre del generalizado recelo francés frente a todos los judíos no franceses, y le agradó ser presentada a los amigos de Arendt, los Klenbort y los Weil.

Estando en Palestina, Juliette Stern conoció a Henrietta Szold, americana de origen judío-alemán y a quien el 18.° Congreso Sionista, celebrado en 1933, le había encargado la fundación de *Aliyah* de

[21] *On the Iliad* de Bespaloff fue traducido al inglés por Mary McCarthy y publicado por la Bollingen Foundation en 1947; el amigo de Arendt Hermann Broch escribió la introducción.

la Juventud. En aquella época, Henrietta Szold tenía ya 73 años y una gran cantidad de logros en su haber, los más importantes de los cuales eran los servicios médicos y los centros de enseñanza en Palestina, que habían sido patrocinados por su organización de mujeres, Hadassah. A pesar de su edad, pensaba que no podía negarse a dirigir un proyecto encaminado a salvar vidas infantiles. La organización de *Aliyah* de la Juventud fue penosamente lenta y Recha Freier, esposa del rabino de Berlín que concibió el programa, tuvo que ejercer una presión constante sobre los líderes judíos para que se dieran prisa.[22] En 1935, Henrietta Szold estaba lista para pedir ayuda económica para *Aliyah* de la Juventud a la Hadassah norteamericana. Las mujeres norteamericanas reaccionaron rápidamente, organizándose a escala local y nacional con el propósito de recaudar fondos. En París, los fondos fueron recaudados por el Cercle Pro-Palestinien Kadimah, bajo la dirección de la amiga de Hannah Arendt Juliette Stern. Se recogía suficiente dinero para darle a la *sécrétaire générale* de la oficina de París, Hannah Arendt, un sueldo que bastaba para mantenerla a ella y a Blücher, que no tenía permiso para trabajar legalmente en Francia.

A las oficinas de la *Aliyah* de la Juventud acudían refugiados de toda Europa, con la esperanza de poder enviar sus hijos a Palestina. También Hannah Arendt quería emprender un viaje allí, con el fin de ver por sí misma el refugio de su pueblo. La oportunidad le llegó en 1935, cuando se le asignó la tarea de acompañar a un grupo de aprendices de *Aliyah*. Un día de fines de primavera, tomaron el tren en la Gare de Lyon, hasta Marsella. En este puerto se embarcaron con destino a Haifa. El barco no sólo llevó a Hannah Arendt a Palestina, sino también a su primera visión de un templo griego. Durante una escala de dos días en Sicilia, Arendt y su joven grupo viajaron a Siracusa, donde ella les hizo una introducción a la cultura griega como complemento de sus conocimientos de historia del judaísmo. Las ruinas de Siracusa siempre fueron un vívido recuerdo para Hannah Arendt, hasta el punto de que volvió para contemplarlas varias veces en el transcurso de su vida, una de ellas en compañía de Blücher.

Después de dejar a los pupilos en sus nuevos hogares, las aldeas de trabajo de *Aliyah*, Arendt hizo una breve visita a Ernst Fürst, su primo de Königsberg, y a su esposa Käthe, quienes habían llegado a Palestina sólo unos meses antes y vivían en Jerusalén. Arendt visitó la ciudad y después emprendió un arduo viaje por tierra a Petra, en lo que entonces era Transjordania. Allí vio su primer templo

---

[22] Reicha Freier contó la historia de *Aliyah* de la Juventud en *Let the Children Come* (Londres: Weidenfield and Nicolson, 1961). Para su correspondencia con Hannah Arendt véase el capítulo 8.

romano, un hermoso edificio con una fachada de color rosa cortada en las paredes de piedra caliza de un estrecho *uadi*; detrás, dispersas en la llanura de Petra, se hallaban las ruinas de una ciudad que fuera en tiempo remoto una encrucijada de caminos para comerciantes griegos, egipcios y árabes.

Hannah Arendt estuvo en contacto, por su trabajo, con los organizadores sionistas de *Aliyah* de la Juventud. Renovó la amistad con algunos de los compañeros de Blumenfeld, como por ejemplo, con el colaborador de Henrietta Szold, Georg Landauer, que había sido miembro de la Organización Sionista de Alemania y también con Hans Levi. Pero cuando terminó su tarea, Arendt mostró una satisfacción no por ver Sion, sino la tierra donde se habían asentado muchos pueblos antiguos y donde habían construido ciudades y donde habitaban muchos pueblos modernos. Estaba y siguió estando mejor informada de Grecia y de Roma que de los antiguos hebreos. Arendt era sionista por razones de orden político práctico, porque sabía que su pueblo necesitaba un lugar para vivir; pero no por razones culturales ni religiosas. Era una entusiasta respecto a las oportunidades políticas y sociales que Palestina ofrecía a los colonos judíos, pero se oponía a lo que más tarde denominó "sionismo centrado en Palestina".

Cuando volvió a París, Hannah Arendt habló con los grupos parisinos que apoyaban a *Aliyah* y elogió ante ellos las nuevas comunidades por ella visitadas, las aldeas de trabajo y los *kibbutzim*. Consideraba estas comunidades "experimentos políticos" que admiraba y apoyaba. Pero a sus amigos parisinos les hizo sabedores de sus reservas personales y, transcurridos muchos años, en una carta en la que recordaba su visita a Palestina, expresaba la misma inquietud personal: "Todavía recuerdo muy bien mi primera reacción ante los *kibbutzim*. Pensé: una nueva aristocracia. Yo sabía ya entonces... que uno no podía vivir allí. El 'control por tus vecinos', a eso equivale en última instancia. De todos modos, si uno cree honestamente en la igualdad, Israel es muy impresionante". [23] Aquel sentimiento de ambigüedad, la admiración política y el recelo personal que sintió durante su primera visita a Palestina, no le abandonaron nunca. Pero tampoco la abandonó un sentimiento que expresó en la carta citada: "Yo sabía que cualquier catástrofe real que ocurriera en Israel me afectaría casi más profundamente que cualquier otra cosa".

LECCIONES DE FASCISMO

El año 1936, en que Hannah Arendt y Heinrich Blücher se conocieron y en que nació su grupo de debate, fue "un año crucial

[23] Arendt a Mary McCarthy, 7 de octubre de 1967 (en posesión de Mary McCarthy).

para el destino de Europa", [24] en palabras de un amigo berlinés de Blücher, el periodista Heinz Pol. El tratado de Locarno fue abrogado cuando las tropas alemanas ocuparon Renania sin resistencia. Poco después del comienzo de la guerra civil española, el gobierno del Frente Popular, de Léon Blum, se unió a Gran Bretaña, Alemania, Italia y la Unión Soviética en un pacto de no intervención, pronto violado por Alemania e Italia, que ayudaron a Franco, mientras por su parte los rusos ayudaban —e intentaban controlar— a los republicanos españoles. Así se inició una lógica de capitulación británica y francesa, con el no alineamiento como punto de partida. Tres años consecutivos de esta política desembocaron en la segunda guerra mundial.

En Francia se habían organizado grupos fascistas después del breve período de huelgas de 1936 y durante la formación del gobierno del Frente Popular. Aunque la izquierda llegaría a gozar de una corta victoria, Francia estaba siendo socavada desde dentro. Mucha gente de la derecha, individuos que antes de Hitler habían sido antialemanes y estaban a favor de la guerra, se aproximaron a los grupos fascistas, los cuales no eran, ciertamente, ni antialemanes ni favorables a la guerra. Los grupos fascistas constituían un mosaico muy diverso, y aunque la mayor parte de ellos eran de pequeño tamaño, juntos representaban una poderosa fuerza. A los Croix de Feu, bajo el liderazgo del coronel de la Rocque, pertenecían no solamente portadores de la cruz de guerra, sino también muchos jóvenes aristócratas y miembros de la clase media adinerada. Cuando el Frente Popular prohibió las ligas fascistas, en junio de 1936, los Croix de Feu se convirtieron en el Parti Social Français, dirigido por Jacques Doriot, un antiguo comunista autoproclamado "führer", cuyos seguidores le prestaban juramento de lealtad personal. Ambos partidos coincidían en la exigencia de que Francia evitara verse envuelta en una guerra contra Alemania y también en su odio a los británicos, en su ferviente oposición a Rusia y en su disposición para trabajar con agentes y representantes financieros alemanes en París. Como Hannah Arendt escribió en *Los orígenes del totalitarismo*, la postura de estos partidos era "la paz incluso al precio de la dominación extranjera". [25]

---

[24] Heinz Pol, *Suicide of Democracy* (Nueva York: Reynald & Hitchcock, 1940). (Pol, la fotógrafo Ricarda Schwerin, que ahora vive en Jerusalén, y varios otros izquierdistas de Berlín, se habían unido a Blücher en Praga en 1933. Pol se asentó en Nueva York, como también su primera mujer, Charlotte Beradt, amiga de Blücher.)

[25] Ésta y las siguientes descripciones de las configuraciones políticas francesas son de Arendt, *Origins*, pp. 263 ss. Para más información de fondo véase Louis Bodin y Jean Touchard, *Front Populaire: 1936* (París: Armand Colin, 1972).

En el extremo opuesto del espectro político se hallaba el Partido Comunista, que también había experimentado un cambio a partir de 1933. "La extrema izquierda había olvidado su pacifismo tradicional sustituyéndolo por añejos eslóganes nacionalistas", escribió Hannah Arendt. Entre los fascistas y los comunistas yacían las ruinas de lo que antaño fuera el tradicional sistema multipartidista francés. Estos partidos se fragmentaron y finalmente, llegada la crisis de Munich, en 1938, incluso las fracciones estaban internamente divididas. "Cada partido", escribió Hannah Arendt, "albergaba una facción pacifista y una facción belicista". La desconfianza hacia los sistemas partidistas, compartida por Arendt y por Blücher y basada en el descorazonador ejemplo de la Alemania de Weimar, podía trasladarse con toda facilidad a Francia.

Hannah Arendt, en actitud defensiva, enfocó su atención política sobre la derecha francesa, donde prevalecía el antisemitismo, que suponía una amenaza para organizaciones como *Aliyah* de la Juventud. Blücher miraba hacia la izquierda, pues estaba intentando encontrar un espacio en el que situarse, a causa de que la sucesión de acontecimientos hizo que finalmente le resultase imposible seguir adherido a la opción comunista. El dominio que Rusia ejercía sobre los partidos nacionales, que tantos estragos había causado en el KPD alemán, se repetía en Francia y en España. El gobierno ruso empezó por firmar el pacto de no intervención, que negaba ayuda a los oponentes de Franco, y después saboteó a los republicanos españoles. Poco después, organizó los procesos de Moscú contra la vieja guardia bolchevique y los jefes del ejército rojo. El principio del fin del compromiso de Blücher con el comunismo estuvo marcado por las desilusionadas informaciones que traían de España los amigos que habían estado allí y por los informes de prensa en relación con los procesos de Moscú. Blücher, paulatinamente y a su pesar, fue uniéndose a las filas de los que Hannah Arendt llamó "antiguos comunistas". En un artículo de 1953 se refirió a ellos:

> El comunismo jugó un papel decisivo en sus vidas. En ello empeñaron su mayor responsabilidad; y su prominencia, en tanto que duró, fue el resultado de las actividades políticas. Entre sus características comunes se encuentra una, que dejaron pronto el partido; estaban suficientemente informados para presentir, aunque no para saberlo articuladamente, los estadios a través de los cuales un partido revolucionario se transforma en un movimiento plenamente totalitario; y poseían criterios propios para juzgar esto. Estos criterios pueden parecer insuficientes a la luz de lo que hoy conocemos. Eran suficientes entonces. Entre los mismos tenían importancia la abolición de la democracia interna, el fin de la independencia de los diversos partidos comunistas nacionales, y su

> sumisión total a las órdenes de Moscú. Los procesos de Moscú, que en muchos respectos fueron el viraje decisivo en esta historia, pusieron el punto final al episodio. [26]

Los antiguos comunistas eran, en opinión de Hannah Arendt, un producto completamente distinto de los excomunistas de la posguerra, pues, contrariamente a éstos, "no buscaron un sustituto para la fe perdida ni... concentraron toda su capacidad y sus esfuerzos en la lucha contra el comunismo".

Cuando Blücher se convirtió en un antiguo comunista, no volvió la mirada hacia el socialismo democrático; pensaba que este camino era tan imposible como lo había sido en Alemania después del asesinato de Rosa Luxemburg, perpetrado por agentes del ministro socialdemócrata de la Guerra. La crítica que tanto él como Hannah Arendt hacían de los socialistas alemanes era aplicable a los socialistas y comunistas franceses. Arendt lo resumió en *Los orígenes del totalitarismo*: "Los socialistas mantuvieron implícitamente intacto el concepto original de una 'nación entre las naciones', todas las cuales pertenecen a la gran familia que es la humanidad, pero nunca encontraron un método con el que convertir esta idea en un concepto que funcionase en el mundo de los estados soberanos. En consecuencia, su internacionalismo, se quedó en una convicción personal compartida por todos ellos, y su saludable desinterés en la soberanía nacional vino a traducirse en una escasamente realista indiferencia hacia la política exterior". [27] La concentración de los socialistas franceses en la lucha de clases en Francia y la negligencia de las consecuencias políticas de su propio pensamiento, les incapacitaba para tratar los asuntos y cuestiones internacionales, como por ejemplo la cuestión judía. Este estado de cosas se hizo particularmente obvio con los logros sin precedentes del movimiento sindicalista francés de 1936 y 1937: la reforma social estaba al orden del día y los logros fueron más que alentadores —reducción de la jornada laboral, vacaciones pagadas, incremento de los servicios sociales, etcétera. Pero estos logros iban a la par con la despreocupación ante el rápido deterioro de la posición internacional de Francia. La política de la izquierda fue tanto *pas de politique*, como fue, aunque antihitleriana, pacifista.

---

[26] Arendt, "The Ex-Communists", *Commonweal* 57 (20 de marzo de 1953); 596.

[27] Arendt, *Orígenes*, p. 264.

Mientras Blücher contemplaba cómo cambiaban los comunistas franceses (y, después, cómo finalmente daban un giro radical cuando se firmó en 1939 el pacto Nazi-Soviético), Hannah Arendt fijaba su atención en uno de los grupos fascistas más importantes: la Action Française. Este grupo católico se había formado en torno a las camarillas de oficiales reaccionarios, durante el período Dreyfus, y había fundado una revista (*Action Française*), a la que se suscribió Walter Benjamin, que era también un observador interesado. Los miembros de Action Française eran hostiles a los francmasones, a los protestantes, a los extranjeros —a cualquier extranjero, pero especialmente a los judíos—. Proporcionaron a Hannah Arendt un ejemplo de cómo se había desarrollado el antisemitismo en Francia desde el caso Dreyfus, una evolución que ella contrastó con la historia del antisemitismo alemán. Arendt empezó a llevar un libro de notas, con citas, nuevos temas, estadísticas; lo utilizó para preparar sus conferencias. Para la sección alemana en el exilio de la Organización Internacional de Mujeres Sionistas (WIZO) dio varias conferencias en alemán sobre la historia del antisemitismo. En 1937, según una breve noticia aparecida en *La Terre Retrouvée*. Arendt ya tenía la suficiente confianza en su francés como para hablar en reuniones de la WIZO en este idioma. Junto con la dirigente de la sección alemana "hizo participar a las mujeres francesas del grupo en un animado debate" sobre el antisemitismo francés y alemán. [28] Estas conferencias y debates contenían la materia prima con la que Hannah Arendt elaboró el primer artículo extenso que publicó en Estados Unidos, "From the Dreyfus Affair to France Today".

Durante los años 1936 y 1937 surgieron organizaciones dedicadas a la propaganda antisemita en toda Francia, una labor que hasta entonces había sido casi exclusiva de Action Française. Propagande Nationale, Rassemblement Anti-Juif de France, el Centre de Documentation et de Propagande y el Mouvement Anti-Juif Continental, todos estos grupos tenían sus sedes centrales en París, aunque la mayor parte de los mismos estaban económicamente apoyados por el *World Center for the Struggle against Jewry* (Centro mundial para la lucha contra el judaísmo), con base en Erfurt, Alemania. En las calles de París se vendían versiones francesas de la infame falsificación llamada *Protocolo de los Sabios de Sión*, mientras que las librerías se hallaban inundadas de traducciones de literatura nazi. Semanarios parisinos de gran tirada, como *Gringoire* y *Candide*, empeza-

[28] Breves informes en *La Terre Retrouvée*, 15 de enero de 1937, 1 de febrero de 1937. En 1 de marzo de 1937, p. 19: "Mme. Stern a terminé en français son cours sur les causes historiques de l'antisémitisme allemand".

> sumisión total a las órdenes de Moscú. Los procesos de Moscú, que en muchos respectos fueron el viraje decisivo en esta historia, pusieron el punto final al episodio. [26]

Los antiguos comunistas eran, en opinión de Hannah Arendt, un producto completamente distinto de los excomunistas de la posguerra, pues, contrariamente a éstos, "no buscaron un sustituto para la fe perdida ni... concentraron toda su capacidad y sus esfuerzos en la lucha contra el comunismo".

Cuando Blücher se convirtió en un antiguo comunista, no volvió la mirada hacia el socialismo democrático; pensaba que este camino era tan imposible como lo había sido en Alemania después del asesinato de Rosa Luxemburg, perpetrado por agentes del ministro socialdemócrata de la Guerra. La crítica que tanto él como Hannah Arendt hacían de los socialistas alemanes era aplicable a los socialistas y comunistas franceses. Arendt lo resumió en *Los orígenes del totalitarismo*: "Los socialistas mantuvieron implícitamente intacto el concepto original de una 'nación entre las naciones', todas las cuales pertenecen a la gran familia que es la humanidad, pero nunca encontraron un método con el que convertir esta idea en un concepto que funcionase en el mundo de los estados soberanos. En consecuencia, su internacionalismo, se quedó en una convicción personal compartida por todos ellos, y su saludable desinterés en la soberanía nacional vino a traducirse en una escasamente realista indiferencia hacia la política exterior". [27] La concentración de los socialistas franceses en la lucha de clases en Francia y la negligencia de las consecuencias políticas de su propio pensamiento, les incapacitaba para tratar los asuntos y cuestiones internacionales, como por ejemplo la cuestión judía. Este estado de cosas se hizo particularmente obvio con los logros sin precedentes del movimiento sindicalista francés de 1936 y 1937: la reforma social estaba al orden del día y los logros fueron más que alentadores —reducción de la jornada laboral, vacaciones pagadas, incremento de los servicios sociales, etcétera. Pero estos logros iban a la par con la despreocupación ante el rápido deterioro de la posición internacional de Francia. La política de la izquierda fue tanto *pas de politique*, como fue, aunque antihitleriana, pacifista.

---

[26] Arendt, "The Ex-Communists", *Commonweal* 57 (20 de marzo de 1953); 596.

[27] Arendt, *Orígenes*, p. 264.

Mientras Blücher contemplaba cómo cambiaban los comunistas franceses (y, después, cómo finalmente daban un giro radical cuando se firmó en 1939 el pacto Nazi-Soviético), Hannah Arendt fijaba su atención en uno de los grupos fascistas más importantes: la Action Française. Este grupo católico se había formado en torno a las camarillas de oficiales reaccionarios, durante el período Dreyfus, y había fundado una revista (*Action Française*), a la que se suscribió Walter Benjamin, que era también un observador interesado. Los miembros de Action Française eran hostiles a los francmasones, a los protestantes, a los extranjeros —a cualquier extranjero, pero especialmente a los judíos—. Proporcionaron a Hannah Arendt un ejemplo de cómo se había desarrollado el antisemitismo en Francia desde el caso Dreyfus, una evolución que ella contrastó con la historia del antisemitismo alemán. Arendt empezó a llevar un libro de notas, con citas, nuevos temas, estadísticas; lo utilizó para preparar sus conferencias. Para la sección alemana en el exilio de la Organización Internacional de Mujeres Sionistas (WIZO) dio varias conferencias en alemán sobre la historia del antisemitismo. En 1937, según una breve noticia aparecida en *La Terre Retrouvée*. Arendt ya tenía la suficiente confianza en su francés como para hablar en reuniones de la WIZO en este idioma. Junto con la dirigente de la sección alemana "hizo participar a las mujeres francesas del grupo en un animado debate" sobre el antisemitismo francés y alemán. [28] Estas conferencias y debates contenían la materia prima con la que Hannah Arendt elaboró el primer artículo extenso que publicó en Estados Unidos, "From the Dreyfus Affair to France Today".

Durante los años 1936 y 1937 surgieron organizaciones dedicadas a la propaganda antisemita en toda Francia, una labor que hasta entonces había sido casi exclusiva de Action Française. Propagande Nationale, Rassemblement Anti-Juif de France, el Centre de Documentation et de Propagande y el Mouvement Anti-Juif Continental, todos estos grupos tenían sus sedes centrales en París, aunque la mayor parte de los mismos estaban económicamente apoyados por el *World Center for the Struggle against Jewry* (Centro mundial para la lucha contra el judaísmo), con base en Erfurt, Alemania. En las calles de París se vendían versiones francesas de la infame falsificación llamada *Protocolo de los Sabios de Sión*, mientras que las librerías se hallaban inundadas de traducciones de literatura nazi. Semanarios parisinos de gran tirada, como *Gringoire* y *Candide*, empeza-

[28] Breves informes en *La Terre Retrouvée*, 15 de enero de 1937, 1 de febrero de 1937. En 1 de marzo de 1937, p. 19: "Mme. Stern a terminé en français son cours sur les causes historiques de l'antisémitisme allemand".

ron a tejer tantos hilos antisemitas por medio de sus artículos profascistas, que, leyéndolos, a uno le parecía estar leyendo el más flagrantemente antijudío de los periódicos, el *Je suis Partout*, principal portavoz en Francia del centro de Erfurt. Los niños que acudían a los *Foyers* y a los centros de formación de *Aliyah* de la Juventud, vivían rodeados de antisemitismo, tal como muchos de ellos lo habían vivido en sus países de origen. Como directora de la rama parisina de *Aliyah*, Hannah Arendt tuvo que dedicar gran parte de su energía a proteger a los niños del daño psicológico infligido por esta atmósfera. Según un informe del semanario judío de izquierdas *Samedi*, Arendt dio una conferencia sobre "la psicología del niño judío" en una reunión de aquellos trabajadores sociales de la WIZO cuya responsabilidad consistía en mantener a los niños alejados de la delincuencia y libres de desesperación.

> Los niños judíos son necesariamente distintos de los niños no judíos, a causa de las presiones de los acontecimientos externos, que ensombrecen el medio en el que viven. Las dificultades que en ciertos países encontraron sus padres judíos, influyen sobre los niños, y, poco a poco, las características impuestas a los padres se transmiten a ellos. Entre los niños judíos no existe en el mismo grado la alegría típica de sus pequeños camaradas no judíos; frecuentemente poseen una inteligencia más penetrante, pero son también, por temperamento, más crédulos; frecuentemente presentan el conocido complejo judío. Deberíamos, en la medida de lo posible, intentar proporcionarles a estos niños una atmósfera agradable y placentera. [29]

Ésta fue una de las tareas más importantes de *Aliyah* de la Juventud, proporcionarles a los niños emigrantes un ambiente "agradable y placentero" y ayudarles a defenderse tanto del antisemitismo de los franceses como de los efectos del mismo sobre sus propios padres. *Aliyah* de la Juventud no poseía residencias para sus niños, como las establecidas por Ernst Papenak, descritas por él mismo en sus memorias, *Out of the Fire*. No obstante, los trabajadores de *Aliyah* tenían la misión de que los niños se sintieran cómodos en el programa de formación y al mismo tiempo de ayudarles a realizar la difícil transición diaria de las aulas a los desvanes y pequeños cuartos de hotel de sus padres. Nunca había suficientes visados disponibles para la entrada de los niños en Palestina. A medida que se aproximaba la guerra, el gobierno británico, que controlaba la emigración a Palestina, se hizo todavía más cauto: muchos de los niños de *Aliyah* de la Juventud tuvie-

[29] ***Samedi***, marzo 1937.

ron que esperar meses, sumidos en un terrible estado de ansiedad, hasta saber si podrían marchar a la tierra prometida.

En esta atmósfera de antisemitismo creciente, y de creciente temor en las comunidades de emigrantes, la reacción de los judíos de París al asesinato de un dirigente nazi en Davos, Suiza, cometido por un joven estudiante de medicina llamado David Frankfurter, causó sensación. Después del asesinato —acaecido en febrero de 1936— los emigrantes judíos en París organizaron varias grandes manifestaciones; el reducido grupo de judíos comunistas lanzó una campaña de protesta contra el procesamiento de Frankfurter. Pero muchas organizaciones como el Consistoire, urgieron a los judíos parisinos a no inmiscuirse, a no manifestarse, por miedo a que las protestas públicas provocasen represalias.

Hannah Arendt apoyó entusiásticamente el esfuerzo llevado a cabo por la Ligue Internationale contre l'Antisémitisme para proporcionarle a Frankfurter ayuda jurídica en el juicio que iba a celebrarse contra él en diciembre de 1936. Los abogados de la Liga albergaban la esperanza de que la defensa de Frankfurter podría basarse en los mismos principios formulados por el abogado francés Henri Torrès durante la defensa de Shalom Schwarzbard en octubre de 1927. Schwarzbard, poeta yídish, había disparado y matado a Simon Petlyura, el político que había mandado las tropas cosacas causantes de la masacre de cincuenta mil judíos ucranianos durante el invierno de 1919. Cometido el acto, Schwarzbard se había entregado a la polícia francesa y había insistido en que se le juzgara, para de este modo dar publicidad mundial a los crímenes de su víctima. En 1927, el Comité des Délégations Juives, proporcionó un equipo jurídico, bajo la dirección de Henri Torrès, quien se pasó más de un año recogiendo datos para la defensa de Schwarzbard, de modo que tanto él como el abogado pudieran hablar abundantemente y con exactitud en nombre de las víctimas de Petlyura. Mientras trabajaba en el caso Frankfurter, Hannah Arendt entrevistó a Schwarzbard e hizo que Chanan Klenbort tradujera partes de la autobiografía de éste, publicada en yídish en 1934.

Pero los años 1927 y 1936 pertenecían a dos épocas distintas. Lejos de ser absuelto, como lo fuera Schwarzbard, Frankfurter fue condenado a 18 años de presidio y el juicio no fue siquiera eficaz como símbolo de la cooperación internacional contra los nazis. Cuando la Ligue Internationale contre l'Antisémitisme intentó actuar como parte en el juicio a través de un representante y un abogado, Moro-Giafferi, el tribunal suizo rechazó la petición aduciendo que a un extranjero no le estaba permitido participar en la defensa; pero este mismo tribunal no mostró recato alguno al permitir al abogado alemán que había defendido a uno de los

asesinos de Walter Rathenau, que representara a *la partie civile.* Después del juicio, dos suizos escribieron un libro titulado *L'Affaire Frankfurter* en un intento de provocar una agitación tal que obligara a la reapertura del sumario, pero este libro no fue acogido, en el año 1937, como un "J'Accuse". [30]

A lo largo de los años 1937 y 1938 se fue ensombreciendo más y más el ánimo de los casi quince mil refugiados que albergaba París. El fin del gobierno del Frente Popular y el declive de su grupo de apoyo, el Frente Popular Judío, junto con el colapso de todos los esfuerzos para unificar a los judíos parisinos, fueron las causas por las que la mayor parte de los refugiados judíos llegaron a la conclusión de que la acción política no sería solamente ilegal, sino también fútil. Cuando Hitler se anexionó Austria el 15 de marzo de 1938, París se vio inundado por una nueva ola de refugiados, pero las comunidades parisinas judías se mostraron reticentes a protestar contra el *Anschluss*. Por miedo a las represalias, su política era, también, *pas de politique*. Los judíos habían aprendido con frecuencia la lección de que las protestas provocaban nuevas explosiones de antisemitismo por parte de los franceses; esta situación era tanto más grave cuanto que la crisis austríaca presagiaba esa guerra tan desesperadamente no deseada por los franceses. La mayor de las organizaciones de emigrantes, la Fédération des sociétés juives de France, decidió apelar a la Sociedad de Naciones, por medio del Congreso Mundial Judío, para protestar contra el *Anschluss,* pero en París no hizo ninguna declaración pública. Sólo los jóvenes colaboradores de la revista antinazi *Samedi* —la mayor parte de ellos hijos de emigrantes judíos— denunciaron la cobardía del gobierno francés desde las páginas de esta revista, sucesora de *Vendredi*, que fuera órgano del Frente Popular.

Aunque en marzo la mayoría de los judíos parisinos permanecieron silenciosos, los periódicos aparecían llenos de acusaciones contra ellos. Se decía que judíos "belicistas" estaban presionando al gobierno francés, para que declarara la guerra. Estas acusaciones eran ya de por sí bastante dolorosas, pero peor fueron los decretos contra los extranjeros, promulgados en abril y mayo por el gobierno. Tales decretos restringían el número de judíos en ciertas profesiones, les prohibían la apertura de negocios y exigían la repatriación de los no legalizados y la expulsión de los que no estuvieran en posesión de permisos de trabajo válidos. Alrededor

---

[30] David Weinberg describió el incidente Frankfurter en *Les Juifs à Paris de 1933 à 1939*. Véase también informes en *La Terre Retrouvée* (15 de diciembre de 1936), de Emil Ludwig, quien también escribió un libro titulado *The Davos Murder* (Nueva York: Wiking Press, 1936). *L'Affaire Frankfurter*, de Pierre Bloch y Didier Meran (París: Denoël, 1937) fue reseñado en *Samedi*, 19 de junio de 1937. El mismo Frankfurter publicó una autobiografía.

de veinte mil judíos se vieron afectados por alguna de estas regulaciones. Centenares de refugiados fueron encarcelados, bien porque no podían pagarse la repatriación o porque ésta era imposible; muchos optaron por el suicidio, preferible a la expulsión. Los judíos albergaban la esperanza de que la conferencia internacional de Evian, convocada para junio con el fin de tratar la cuestión de los refugiados, daría como resultado un programa de reasentamiento, pero las veintitrés naciones participantes ofrecieron muchas excusas y muy pocos visados. Gran Bretaña rehusó alterar la cuota de inmigración a Palestina. Toda acción judía parecía ser fútil y los llamamientos a las naciones democráticas, urgiéndolas a movilizarse —o al menos a prestar asistencia a las víctimas de las persecuciones de Hitler—, recibieron escasa atención.

Otra serie de decretos contra los extranjeros fueron publicados en noviembre, afectando en particular a los refugiados que habían entrado en Francia ilegalmente, sin visados oficiales. Estos nuevos decretos aparecieron precisamente al tiempo que las comunidades judías de las mayores ciudades alemanas eran atacadas en represalia por el asesinato del tercer secretario de la Embajada alemana en París. Ernst von Rath fue muerto por un joven judío polaco, alemán de nacimiento, llamado Hermann Grynzpan. El hecho ocurrió el 9 de noviembre y aquella misma noche, la *Kristallnacht*, Goebbels dio rienda suelta a las SA y las SS: incendiaron sinagogas, rompieron escaparates, saquearon, atacaron los hogares de judíos alemanes y arrestaron a miles de hombres judíos. Los judíos de París estaba traumatizados y aterrados. Sus líderes se apresuraron a decirles a los franceses que Grynzpan no tenía conexión alguna con la comunidad parisina de emigrantes y llamaron a su gente a la calma, a no protestar por la *Kristallnacht* ni por el silencio del gobierno francés. Una vez más, *Samedi* fue casi el único foro público de protesta, y su crítica muy dura: contra los franceses por su tolerancia del antisemitismo y contra los líderes de los judíos parisinos por su negativa a protestar, por su incapacidad para darse cuenta de que la política de apaciguamiento del gobierno francés no favorecía los intereses judíos. El periódico clamaba irritadamente que los judíos franceses deberían percatarse de que la Alemania nazi había "declarado la guerra a los judíos", a *todos* los judíos.

Ésta fue precisamente la postura de Hannah Arendt, quien se mostró tan decididamente dispuesta a prestar su ayuda a la defensa de Grynzpan, como anteriormente a la de Frankfurter. Los dos abogados que defendieron a Schwarzbard y a Frankfurter, es decir, Torrès y Moro-Giafferi, aceptaron el caso Grynzpan. Pero éste resultó ser un acusado conflictivo. La policía francesa le estaba interrogando mientras en la calle circulaban rumores que le

acusaban de psicópata y de haber estado involucrado en relaciones homosexuales con personas a su vez relacionadas con su víctima. Arendt se retiró del caso y no continuó su trabajo con la Ligue Internationale contre l'Antisémitisme, pero lo que aprendió acerca de los procedimientos y prácticas jurídicas le proporcionó una base para considerar las complejas cuestiones legales implicadas en otro juicio, acaecido veinte años más tarde, el de Adolf Eichmann, en Jerusalén, y en el que uno de los testigos fue el padre de Grynzpan. En su informe sobre el juicio de Eichmann, Arendt especuló sobre lo que podría haber ocurrido si Eichmann hubiera sido asesinado por un judío, y se hubiera llevado a cabo un juicio según el modelo de Schwarzbard en un intento de absolver al asesino.

En esta atmósfera de frustración y miedo, muchos rabinos predicaron la vuelta a los valores judíos tradicionales e incluso de judíos más bien laicos se oyeron propuestas de "retorno al gueto", de reafirmación de los valores comunitarios que habían sido característicos de la vida en los *shtetlach* de la Europa del Este. Se hicieron propuestas de muy diversa índole. Nadie pensaba realmente en el restablecimiento de los *shtetlach*, ni en el regreso a sus países de origen —ahora amenazados por los nazis—, pero la mayoría estaba de acuerdo en que debería haber algún método genuinamente judío de enfrentarse a las crisis que se habían abatido, una tras otra, sobre las comunidades judías y en que este método judío tendría que ser diferente del adoptado por el liberalismo democrático de los no judíos, es decir, la capitulación. Los abogados del retorno al gueto deseaban aislar la judería de sus enemigos y también de sus inconstantes y poco fiables aliados; deseaban buscar un lugar separado, como Palestina, con el fin de forjar una tradición no asimilacionista o, de algún modo, afirmar la identidad judía con un mayor sentido de apremio. La noción de Pueblo Elegido aplicada a los judíos fue recomendada no como un principio religioso, sino como un medio de defensa psicológica. El historiador Elias Tcherikower y su esposa eran anfitriones en su casa —situada en la calle Dombasle, muy próxima a la de Walter Benjamin— de un grupo de discusión que debatía las propuestas resumidas en la frase "retorno al gueto". Tcherikower y el ex cuñado de Blücher, Israel Jefroikyn, compilaron un volumen de ensayos y reflexiones sobre esta idea, *Oyfin Sheidweg* (En la encrucijada).

Hannah Arendt se mostró muy crítica hacia las propuestas de retorno al gueto que surgieron cuando las esperanzas judías se desvanecieron en los años 1937 y 1938. Para ella, estas propuestas sonaban como un eco de la Alemania de 1933, cuando "la consigna esparcida como un murmullo por toda Alemania era: *T'schuwah,*

Regreso, Retorno al judaísmo, Reencuentro". Hannah Arendt reunió una serie de notas de conferencias en que se comparaba la situación alemana de 1933 con la situación de los refugiados judíos de 1938.[31] Aunque reconocía que durante la gran turbulencia económica, política e ideológica de 1933 los judíos habían encontrado un bastión en su propia vida cultural y espiritual, argüía no obstante que la crisis de 1938 sólo había producido "apatía" y "rebarbarización": "eso es lo que 'Zurück ins Ghetto' [ahora] significa".[32] Los llamamientos al "reencuentro" y al "retorno al gueto" habrían podido ser razonables cuando todavía el mundo entero no estaba infectado del antisemitismo nazi, pero las circunstancias presentes eran tales que incluso la guerra de España, donde no tenía razón de ser la cuestión judía, se había librado bajo estandartes antisemitas. Arendt opinaba que el retorno al gueto —una "retirada de la comunidad cultural europea"— era una reacción equivocada en un momento en que los enemigos de la judería se estaban volviendo más poderosos e influyentes cada día. Era una respuesta basada en la ilusión de que la cultura o la tradición de un pueblo pueden ser reconstituidos en un vacío y no en la visión política de que la reconstitución judía solamente podría ser llevada a cabo en un contexto político, en una lucha *contra* las fuerzas que amenazaban con la destrucción. El sionismo, como movimiento aislado, ya no era suficiente; se debía organizar la resistencia. La crítica de Hannah Arendt de la retirada judía era en el fondo la misma que hiciera del descuido de los asuntos exteriores por parte de los socialistas: *pas de politique* constituía una consigna de derrota y el signo de esa ceguera que impedía ver que toda Europa —no simplemente este o el otro país o pueblo individual— estaba amenazada de ruina.

Aunque Hannah Arendt habla de acción política y de *Kampf* (lucha), ni ella, ni los sionistas, ni los militantes colaboradores de *Samedi*, ni los comunistas judíos quisieron —o pudieron— montar una oposición efectiva ni siquiera hacer abiertamente un llamado a la guerra. Sin embargo, la comunidad de emigrantes de París estaba claramente esperando la guerra. En enero de 1939 apare-

---

[31] Las observaciones inéditas de Arendt sobre los teóricos del retorno al gueto se hallan en los Arendt Papers, Library of Congress.

[32] Las notas de Arendt (en alemán), se hallan en los Arendt Papers, Library of Congress. Lo que quiso decir por "rebarbarización" está claro en su discurso del Premio Lessing de 1959, en que describió primero la fraternidad de los pueblos parias y después su gran riesgo: "una pérdida del mundo tan radical, una atrofia tan terrible de todos los órganos con los que respondemos a él —empezando por el sentido común con el que nos orientamos en un mundo común a nosotros mismos y a otros, y de allí hasta el sentimiento de la belleza, del gusto, con el que amamos al mundo— que en casos extremos, en que la condición de paria ha persistido durante siglos, podemos hablar de verdadera carencia de mundo [*Weltlosigkeit*]. Y esta carencia de mundo es siempre por desgracia una forma de barbarie." *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 13.

ció en *La Terre Retrouvée* un anuncio extremadamente cauto: "La WIZO (Women's International Zionist Organization)... nos informa de que se ha alcanzado un acuerdo entre el Comité Central de la WIZO de Londres y el Comité Central de *Aliyah* de la Juventud, y de que ahora la gestión de los asuntos de emigración en Francia de jóvenes judíos entre 14 y 17 años estará asegurada por la WIZO". No se daba la razón de este cambio, pero estaba claro que los organizadores de *Aliyah*, considerando el deterioro de la situación, habían decidido trasladar su sede central a Londres, ya que esperaban que esta ciudad fuera una plataforma más segura para el salto a Palestina. Unieron sus fuerzas con las del Children and Youth Aliyah Committee for Great Britain, organismo del que era vicepresidenta la hermana de Günther Stern, Eva Michaelis. Hannah Arendt se quedó sin trabajo, se quedó incluso sin su forma particular de lucha contra la marea de antisemitismo, que consistía en su ayuda a la emigración a Palestina. Los refugiados de París esperaban. Como el reservado y sobrio Walter Benjamin le escribiera a Theodor Adorno en diciembre de 1938, "no siempre es posible vivir aquí libres de una ansiedad opresiva". [33]

Camino de la emigración

Llegada la Navidad de 1938 Hannah Arendt había encontrado trabajo en la Agencia Judía, ayudando a los refugiados austríacos primero y después también a los checoslovacos. Ella y Blücher alquilaron un apartamento en la calle de la Convention, pues esperaban que la madre de Hannah se les uniría. Lotte Sempell Klenbort viajó a Königsberg poco después de la *Kristallnacht* para ayudar a Martha Arendt Beerwald a preparar su viaje a París. Lotte se hospedó en un hotel, ya que a los no judíos no se les permitía quedarse en casas judías. Sempell les contó a Arendt y a Blücher cómo Martin Beerwald la había acompañado a su hotel por las noches, dejándola frente a la puerta de donde pendía el letrero de "Prohibida la Entrada a Judíos". Las leyes antisemitas eran obedecidas, pero a Lotte Sempell le impresionó la perplejidad de los habitantes de Königsberg ante los horribles acontecimientos de la *Kristallnacht*, como si la destrucción y la violencia les hubieran, al menos por un momento, llenado de aprehensión y de presagios. Lotte Sempell y Martha Beerwald se conmovieron cuando el conductor de un tranvía tendió la mano a la señora Beerwald para ayudarla a subir.

---

[33] Citado de la traducción inglesa de parte de la correspondencia Adorno-Benjamin, aparecida en la *New Left Review* 81 (1973): 46-80.

Martha Beerwald había tomado la difícil decisión de marcharse de Königsberg sin su marido. Su matrimonio había cumplido indudablemente el propósito de proporcionarles a Clara y a Eva, las hijas de Martin, y a la propia Hannah Arendt un hogar. Pero ahora Clara había muerto, Hannah Arendt había huido a París y Eva emigrado a Londres en 1938, con lo que el propósito inicial se había evaporado. Ernst Aron, el cuñado de Paul Arendt, había sido asesinado por los nazis y con él desapareció el vínculo más estrecho de Martha con la familia de su primer esposo y con Königsberg. Su lazo con Beerwald no era fuerza suficiente para retenerla cuando se dio cuenta, después de la *Kristallnacht*, de que algo más que los cristales de las ventanas en la vida de los judíos de Alemania había sido destrozado.

Eva Beerwald intentó que su padre se le uniera en Inglaterra, pero no pudo conseguirle un visado. Martin Beerwald, de 69 años, con menos conciencia política que su esposa y más optimista, se mostró entonces reacio a ir a París. Tenía una hermana en Königsberg y se sentía responsable de ella; no le unía a su hijastra un lazo profundo; y no sabía hablar francés ni podía imaginarse la vida en París. Ciertamente, Beerwald no era un caso excepcional. Había otros tan reacios como él a abandonar su hogar, lanzándose a lo desconocido. La hermana de Martha, Margarethe Fürst, se quedó en Berlín esperando que ocurriera lo mejor y pagó así con su vida su vacilación ante el proyecto de reunirse con su hijo en Palestina. Margarethe murió en un campo de concentración. Martin Beerwald corrió mejor suerte: vivió con su hermana, sin ser molestado, durante tres años, y luego murió de una apoplejía en el antiguo hogar familiar, en la Synagogenstrasse de Königsberg.

Hacía casi cinco años que Martha Beerwald no veía a su hija y en cuanto a Heinrich Blücher, no le conocía. Cuando la *Kristallnacht* la convenció de que su hija Hannah no regresaría nunca a Alemania y de que su propia vida corría peligro en el país, le entró prisa por marcharse a París, llevando consigo al pobremente amueblado hogar Blücher-Arendt las posesiones familiares de los Arendt que había guardado celosamente. Martha llevaba también consigo, aquel día de abril de 1939 en que emprendió el viaje, cierto número de monedas de oro, que habían hecho camuflar como botones. Estos "botones" fueron vendidos a amistades francesas adineradas, como el hermano de Juliette Stern, y con el producto de la venta pudo pagarse durante muchos meses el alquiler del apartamento de la calle de la Convention. Otra de las posesiones de Martha Beerwald, la cruz de hierro que le había sido otorgada póstumamente a su hermano Rafael por sus servicios durante la primera guerra mundial, resultó ser un problema. Después de discutir el modo más seguro de desembarazarse de aquel símbolo del militarismo alemán,

llevándoselo a un sitio lejano de aquel apartamento siempre expuesto a los registros de la policía francesa, Hannah Arendt lo envolvió en un viejo abrigo y depositó el envoltorio en un cubo de la basura de una esquina. Martha Beerwald aprendió muy aprisa que su país de refugio no estaba más libre de sentimientos antialemanes que de antisemitismo.

Martha Beerwald encontró amigos en París, pero concentró cada vez más su atención en su hija, a medida que aumentaban sus temores ante una guerra que todo el mundo veía venir. Hannah Arendt se sentía demasiado protegida por su madre. Después se produjeron tensiones en la familia, a medida que Martha Arendt y Heinrich Blücher descubrían mutuamente sus muchas diferencias. Sus temperamentos respectivos casaban tan mal como su origen social y sus convicciones políticas. A Martha Beerwald, Blücher le parecía una persona ruda y algo perezosa; por su parte, Blücher pensaba de ella que era sentimental, burguesa e incapaz de dejar que su hija siguiera libremente su propio camino.

La guerra comenzó cuatro meses después de la llegada de Martha Beerwald a París, aunque ésta fue sólo una guerra fingida, la *drôle de guerre*, la *Sitzkrieg*. Aunque no se produjeron batallas, los refugiados alemanes creyeron que Francia había perdido inmediatamente un combate clave: el gobierno decidió empezar a internar a todos los varones nativos alemanes que estuvieran en suelo francés y a los *réfugiés de provenance allemande* con un pasado político sospechoso. Blücher, junto a cientos de otros refugiados, recibió la orden de presentarse para ser transportado a un campo *préstataire*, organizado para trabajos de apoyo a las fuerzas militares francesas. Fue enviado, junto con Peter Huber y Erich Cohn-Bendit, a Villemalard, cerca de Orléans.

Cuando el gobierno francés empezó a ordenar a los refugiados que se presentasen a los campos, pocos consuelos quedaron excepto el de la poesía. Walter Benjamin había ido la primavera anterior a visitar a su amigo Bertolt Brecht, que se hallaba en Dinamarca, y trajo a su regreso un poema inédito de éste. Hannah Arendt se lo aprendió de memoria y Blücher se llevó consigo la copia perteneciente a la pareja, al campo de Villemalard. Allí lo trató como un talismán sagrado, dotado de poderes mágicos; aquellos compañeros reclusos que, al leer el poema lo entendían, era sabido que podían convertirse en amigos. "Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration", de Brecht, fue "como un rumor de mareas apacibles", recordaba Hannah Arendt; "corrió de boca en boca —como fuente de consuelo, de paciencia y de resistencia— por donde tal sabiduría era más necesaria". [34] El poema cuenta cómo, camino del exi-

[34] Arendt, "Bertolt Brecht: 1898-1956", *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 245.

lio, el sabio Lao-tse se encuentra con un oficial de aduanas. El joven paje de Lao-tse le entrega a este hombre la serena sabiduría del maestro:

> ... dass das weiche Wasser in Bewegung
> Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt.
> Du verstehst, das Harte, unterliegt.
>
> [... que el suave discurrir del agua
> Con el tiempo vencerá la roca más dura.
> Observa cómo socava a los fuertes.]

Blücher permaneció en Villemalard durante casi dos meses. Con sus compañeros de internamiento fue alojado en los graneros de la aldea —de veinte a treinta hombres por granero— cuyo único mobiliario era paja en putrefacción. Debían soportar una fría lluvia, que caía casi incesantemente. Uno de sus compañeros de granero —de entre los que reaccionaban con certera comprensión al poema de Brecht— era Henry Paechter, berlinés y veterano del levantamiento comunista de 1918-19. Paechter recordaría a Blücher como una persona que ejercía una influencia reconfortante sobre sus camaradas; en medio de aquella irracional situación, Blücher pasaba el tiempo calmosamente, leyendo la *Crítica de la Razón Pura* de Kant y charlando con aquellos que "estaban en el mismo barco", es decir, con los que poseían una sensibilidad afín a la suya.

Blücher tomó sobre sus hombros la responsabilidad de intentar tranquilizar a August Thalheimer, quien había sido la mano derecha de Heinrich Brandler y cofundador de la KPD-Opposition. Thalheimer se hallaba internado en un campo situado a quince kilómetros de Villemalard. [35] Blücher y Henry Paechter se las arreglaron para obtener un pase para visitarle, lo que consiguieron contándoles a los guardianes la inverosímil historia de que ellos, ambos *goüm*, deseaban participar con los residentes judíos ortodoxos en la celebración del *sabbath*. Caminaron los quince kilómetros y se encontraron a Thalheimer hundido en una profunda depresión. Toda oposición y por supuesto la KPD-Opposition, en las que Thalheimer había creído, parecía inútil; y él se encontraba rodeado de compañeros de campo hacia los que

[35] Es posible que la contribución de Blücher a la teoría de la "sociedad de masas" presente en *Los orígenes del totalitarismo* estuviera en deuda con el ensayo de 1930, "Über den Faschismus und Kapitalismus", de su antiguo colega brandleriano August Thalheimer (reimpreso en W. Abendroth, ed. *Faschismus und Kapitalismus* (Frankfurt, Europäische Verlaganstalt, 1967). Thalheimer había reconocido las insuficiencias de la explicación marxista habitual del fascismo italiano como conspiración capitalista y arguyó que se trataba de un movimiento autónomo, movilizador de masas.

sentía escasa simpatía. A Blücher y a sus amigos les resultó obvio que los judíos ortodoxos y los "políticos" constituían extraños compañeros de campo, cuando observaron a uno de los prisioneros, un fornido ex oficial de la *Wehrmacht* alemana, pasearse desdeñosamente en medio del servicio ortodoxo del sábado y encender su cigarrillo durante la ceremonia del *menorah*.

Hannah Arendt pudo enviarle cartas a Blücher y visitarle varias veces, a él y a sus amigos Huber y Cohn-Bendit. Intentó que las autoridades del campo le dejaran marchar, cuando Blücher se vio aquejado de un cólico biliar; pero esto requería que alguien influyente moviera los hilos de la trama. Lotte Sempell, quien tenía amigos bien situados podía ser esa persona. De momento, sin embargo, Lotte se hallaba en la maternidad, en el hospital de Rambouillet, donde en noviembre dio luz a su primer hijo, Daniel. Una vez fuera del hospital, Lotte logró la libertad de Blücher, consiguiendo que la viuda de un ex *préfet de police* se hiciese garante de él. Mientras Lotte Sempell negociaba esta fórmula, un oficial de reclutamiento francés le ofreció a Blücher la única salida para la que no se necesitaban influencias: cinco años de alistamiento en la Legión Extranjera Francesa, sin garantía de obtener como recompensa posterior la ciudadanía francesa. Blücher se negó a gritos ante el asombro del oficial francés, a quien a su vez propuso que el gobierno reclutara a los internos para el ejército regular. Tal idea, viniendo de quien venía, un *boche*, no fue, naturalmente, bien recibida; los únicos alemanes que lucharon contra Hitler en el ejército francés fueron alemanes nacionalizados, como por ejemplo Eric, el esposo de Anne Weil.

Al regreso de Blücher a París, él y Hannah Arendt presentaron los papeles de sus respectivos divorcios —que habían solicitado hacía un año— a un tribunal civil parisino y se les concedió permiso para casarse. La boda tuvo lugar el 16 de enero de 1940, dos semanas antes de que celebraran la fiesta del 41 cumpleaños de Heinrich Blücher. Fue un buen momento, pues durante el caótico período que siguió a la guerra fingida, cuando empezaron a caer bombas auténticas en el norte de Francia, la maquinaria burocrática parisina no se dedicaba precisamente a conceder licencias o certificados de matrimonio a los refugiados. Y las parejas sin un certificado de matrimonio pronto tuvieron que enfrentarse a un dilema: el visado más deseado de todos, el "visado de emergencia" americano, era concedido sólo a personas solas, por separado, y a los matrimonios.

El 5 de mayo de 1940 aparecieron en todos los periódicos los edictos del *Gouverneur Général* de París. Se decretaba que todos los hombres comprendidos entre los 17 y 55 años, y todas las mujeres solteras, o casadas sin hijos, que hubieran llegado de Alemania,

del Sarre o de Danzig, tenían que presentarse para ser trasladados a campos *préstataire* o de internamiento.[36] Los hombres se presentarían el 14 de mayo en el Stadion Buffalo y las mujeres al día siguiente, en el Vélodrome d'Hiver, un enorme palacio de deportes con techo de cristal. Estas aterradoras órdenes eran banalmente específicas: los "extranjeros enemigos" tendrían que llevar consigo comida suficiente para dos días, además de sus propios utensilios de cocina y sacos o maletas cuyo peso "no excediera de 30 kilos". Equipados de este modo, los refugiados estaban preparados para convertirse en lo que Hannah Arendt definía con sarcasmo como "la nueva especie de ser humano creada por la historia contemporánea", la especie que "es metida en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos". [37]

Dejando a su madre —que tenía más de 55 años— en el apartamento de la calle de la Convention, Hanna Arendt se dirigió con Chanan Klenbort a la estación del metro desde la que los parisinos de días mejores viajaban al Vélodrome d'Hiver para solazarse con los espectáculos deportivos, los conciertos y las exposiciones de la *révolution culturelle* del Frente Popular. Junto con la compañera de Fritz Fränkel, Franze Neuman, y otras dos mujeres, Arendt fue asignada a un lugar de los graderíos de piedra del Vélodrome, y la muchedumbre de mujeres fue dividida en "palcos" de cuatro ocupantes, para prevenir así una acción de protesta masiva.

La semana que las "enemigas extranjeras" pasaron en el "Vel d'Hiv" no fue nada pródiga en sucesos, pero sí un castigo para los nervios. Hacía calor y el trato no era malo: comida sencilla, pero suficiente, y sacos rellenos de paja para dormir. No había nada que hacer, sólo esperar. Siempre que un avión sobrevolaba el techo de cristal del recinto, las mujeres temían un bombardeo alemán, una torrencial *Kristallnacht*; aparte de eso, los temores acerca de su destino, eran una constante. Käthe Hirsch, la amiga de Lotte Klenbort, y cuyo grupo estaba alojado al lado del de Hannah Arendt, llevaba un diario: "Ya al final de la semana el nerviosismo colectivo se había incrementado. No llegaban a nosotras noticias del mundo exterior, pero no creíamos que seríamos entregadas a Alemania. Todas decían: 'Debo tener siempre presente lo que habría ocurrido si en lugar de estos guardianes fran-

[36] Copias de los anuncios oficiales relativos al internamiento pueden ser encontradas en los apéndices de Barbara Vormeier en *Menschen in Gurs*, de Hannah Schramm (Worms: Verlag Georg Heintz, 1977), pp. 159-385.

[37] Arendt, "We Refugees", p. 70.

ceses tuviéramos delante a hombres de las SS'. Finalmente ocurrió algo: fuimos trasladadas. Salimos de allí, fuera del alcance de las garras al acecho de nuestros enemigos". [38] El día 23 de mayo las mujeres fueron cargadas en autobuses y cruzaron París, a lo largo de las orillas del Sena, pasado el Louvre, hasta la estación de ferrocarril de Lyon; para las que habían vivido en París durante años fue un trayecto doloroso, ya que no esperaban volver a ver la ciudad; apenadas y temerosas, muchas lloraron.

Gurs, su punto de destino, era un campo que había estado en uso desde abril de 1939, para los españoles refugiados y para miembros de las brigadas internacionales. Las 2.364 mujeres de París y sus suburbios se añadieron a la población del campo, así como también otros grupos procedentes de diversas partes de Francia. El 29 de junio los internos sumaban 6.356, y entre ellos se encontraban algunos niños. [39]

La vida en Gurs era tan monótona como la llanura que se extendía en todas las direcciones, sin más barrera que la sombra lejana de los Pirineos, al oeste. Gurs no era un campo de trabajo. Sin embargo, las mujeres se empleaban en trabajos domésticos como preventivo contra la desesperación. Los sacos de dormir, rellenos de paja, eran sacudidos por la mañana, las latas de hojalata de las letrinas se vaciaban al final de la jornada; las cacerolas en que se preparaba la *spécialité* del campo, *morue sèche* —un pescado seco y salado— se limpiaban y el agua sobrante era utilizada por las mujeres para su propio aseo personal, pues las lluvias primaverales habían convertido el campo en un lodazal. Hannah Arendt insistió en que sus compañeras de barracón conservaran el mejor aspecto posible, pues su moral se resentiría si se entregaban a la fealdad de su entorno. La peor de las trampas, recordaría Käthe Hirsch, era la tentación de "sentarse en cualquier parte y sentir lástima de una misma".

Hannah Arendt no se sentó ni sintió lástima por sí misma, pero sí que se hundió en una de las peores crisis de su vida, contemplando la situación en que se hallaba el mundo. En agosto de 1952 le escribió a Kurt Blumenfeld lo siguiente, en respuesta a una carta desalentada del líder sionista: "En general, las cosas marchan bien; si la historia del mundo [*Weltgeschichte*] no fuera tan horrible, vivir sería un placer. Pero, por desgracia, así son las cosas. Por lo menos, ésa era mi opinión en Gurs, donde me planteé la cuestión en serio y

[38] La descripción de Kaethe Hirsch está disponible en Schramm, *Menschen in Gurs*, pp. 332-334.

[39] Para descripciones y fotografías de Gurs, véase Joseph Weill, *Contribution à l'histoire des camps d'internement dans l'Anti-France*. (París: Editions du Centre, 1946).

me la contesté algo en broma". [40] La cuestión planteada era la de acabar con su vida.

Hannah Arendt se planteó la cuestión seriamente y no sentía simpatía alguna por otros compañeros de campo que la plantearon algo menos en serio, que la evitaban tomándola como una broma lúgubre. En su repaso de las actitudes de los emigrantes hacia el suicidio, Arendt escribió:

> En el campo de Gurs, donde tuve la oportunidad de pasar algún tiempo, solamente una vez oí hablar de suicidio, y aun entonces, se trataba de la sugerencia de un suicidio colectivo, por lo visto una manera de protesta con la que se vejaría a los franceses. Cuando alguno de nosotros sugirió que de todos modos nos habían traído allí *pour crever* [para que nos consumiéramos], el sentimiento general, sombrío, se convirtió repentinamente en un violento coraje ante la vida. La opinión general era que uno debía ser anormalmente asocial e indiferente respecto a los acontecimientos que afectaban a todos si era todavía capaz de interpretar todo aquel accidente como mala suerte personal e individual, y de acuerdo con eso, ponía fin a su vida personal o individualmente. Pero estas mismas personas, tan pronto como regresaban a sus propias vidas individuales, viéndose enfrentadas a problemas aparentemente individuales, cambiaban una vez más y adoptaban ese insano optimismo que es vecino de la desesperación. [41]

Durante el verano, cerca de dos terceras partes de los internos pudieron abandonar Gurs: algunos habían conseguido documentos para su liberación ya en junio, en la época de la ocupación de París por los alemanes, otras pudieron abandonar el campo cuando sus esposos o parientes nacionalizados presentaron los documentos de indentificación exigidos, y el resto se apuntó a fines del verano a la "Kundt Kommission" nazi, para ser transportados de nuevo a Alemania. Esta comisión nazi aceptaba solamente a los "arios", pero ni siquiera esta etiqueta los libraría siempre de la persecución en su país.

En una carta de 1962 a la revista *Midstream*, Hannah Arendt dio detalles de su propia salida del campo:

> Pocas semanas después de nuestra llegada al campo... Francia fue derrotada y todas las comunicaciones se colapsaron. En medio del caos resultante, nos las compusimos para obtener documentos de libertad, con los que podíamos abandonar el campo. En aquella época no existía un movimiento francés clandestino (la resistencia

[40] Arendt a Blumenfeld, 6 de agosto de 1952, Marbach.

[41] Arendt, "We Refugees", p. 72.

> francesa nació mucho más tarde, concretamente, cuando los alemanes decidieron reclutar a jóvenes franceses para trabajos forzados en Alemania, en cuyo momento, muchos de los jóvenes se escondieron y posteriormente formaron el *maquis*). Ninguno de nosotros podía "describir" lo que les esperaba a los que se quedasen atrás. Todo lo que pudimos hacer es decirles lo que creíamos que sucedería, es decir, que el campo les sería entregado a los victoriosos alemanes. (Se marcharon 200 mujeres de un total de 7.000.) La profecía se cumplió, es cierto, si bien años más tarde de lo esperado, gracias a que el campo estaba situado en lo que luego fue la Francia de Vichy. Pero el retraso no favoreció en nada a los internos. Después de unos días caóticos, las aguas volvieron a su curso y la huida se hizo casi imposible. Predijimos correctamente este retorno a la normalidad. Era una posibilidad única, pero significaba que uno tenía que marcharse sin nada más que un cepillo de dientes, pues no existían medios de transporte. [42]

Los que no se marcharon vieron unirse a ellos, en el otoño, a unos seis mil judíos de Baden y Saarpfalz, que habían sido introducidos clandestinamente en Francia por Adolf Eichmann, en connivencia con el gobierno de Vichy. En 1942 y 1943, la mayor parte de los internos que habían sobrevivido a las atroces condiciones del campo fueron transportados por los alemanes a centros de exterminio.

Hannah Arendt tuvo mucha suerte, en comparación con la mayor parte de las mujeres que abandonaron el campo. Tenía un sitio donde ir —una casa cercana a Montauban, alquilada por Lotte Sempell Klenbort y su amiga Renée Barth—, y a la que se podía llegar a pie o haciendo auto-stop. Arendt llegó a su destino sana y salva, si se exceptúan unos dolores reumáticos que contrajo en sus días de vagar por las carreteras. Muchas de las mujeres que decidieron quedarse temían abandonar el único lugar donde sus maridos podían intentar localizarlas. Gurs, era, a la postre, una dirección. Las que decidieron marcharse sin tener donde ir, sencillamente erraron de una parte para otra. Arthur Koestler, en el diario que llevó con el fin de escribir luego sus memorias de la época, *The Scum of the Earth*, describió a estas gentes errantes, la mayoría de los huidos. El 6 de julio de 1940, "vio" a varias mujeres alemanas emigradas, previamente internadas en el campo de concentración de Gurs, ahora en libertad, sin saber dónde ir, ni qué hacer. Hablé con una de ellas en un café; dijo estar enviando telegramas a todos los campos de concentración en la Francia no ocupada, tratando de encontrar a su marido; rezando para

---

[42] Arendt, carta al editor de *Midstream*, verano, 1962, p. 87, en respuesta a un artículo de Bruno Bettelheim.

que no estuviera en territorio ocupado. Centenares de mujeres en su misma situación, viviendo en Castelnau, Navarrenx, Sus, Geronce y otros pueblecitos de los alrededores. La población las llama 'les Gursiennes'. Los campesinos les prestan habitaciones o les permiten colaborar en las labores del campo a cambio de la manutención. Parecen desnutridas, exhaustas, pero aseadas. Todas llevan pañuelos coloridos *à la mode* en la cabeza". [43]

Toda la región del Sur se hallaba en estado de confusión. "Dos decretos simultáneos: uno, del *préfet* local, prendido en las paredes de los ayuntamientos de Navarrenx, Sus, Susmiou, Castelnau, decía: 'Todos los extranjeros ex internos del campo de Gurs tienen que abandonar el *Département des Basses Pyrénées* en el plazo de veinticuatro horas, so pena de ser de nuevo internados'. El otro decreto, del gobierno: 'Ningún extranjero está autorizado a viajar ni a moverse de su domicilio actual'.". Montauban se convirtió en un punto de encuentro para los huidos de campos de toda Francia, porque el alcalde de la ciudad era socialista y expresaba su oposición al gobierno de Vichy dando asilo a antiguos prisioneros. Muchas residencias de Montauban se habían quedado vacías a causa del pánico y la desmovilización general, y el alcalde se las ofreció a los refugiados. Todo colchón sobre el que no yacera un cuerpo francés fue llevado a una de esas casas vacías donde los refugiados dormían en condiciones semejantes a las de los barracones de los campos que habían abandonado.

Hannah Arendt viajó frecuentemente a Montauban, desde la casa de dos dormitorios habitada por Lotte Klenbort y su pequeño, el hijo de los Cohn-Bendit, Gabriel, Renée Barth y su hija. Habían formado allí un modesto hogar. Arendt buscaba señales de vida de Heinrich Blücher. No llegaba ningún mensaje. Pero un día, por una de esas afortunadas triquiñuelas de la Historia, se encontraron. Fue en la calle mayor del pueblo, y allí se unieron en un gozoso abrazo, en medio de montones de cosas —colchones sobre todo— y del gentío ocupado en la interminable búsqueda de comida, de cigarrillos y periódicos. Blücher estaba afectado por una seria infección del oído interno, de la que tuvo que ser tratado en Montauban, pero por lo demás su estado de salud era bueno. Su campo había sido evacuado cuando los alemanes alcanzaron París. Los guardianes franceses dirigían la marcha de los internos al Sur, pero cuando los aviones alemanes bombardearon la columna, estos guardianes decidieron sensatamente dar suelta a los prisioneros y huir. Los internos se habían unido a la masiva emigración de los franceses hacia los territorios no ocu-

[43] Esta cita y la siguiente son de Arthur Koestler, *Scum of the Earth* (Nueva York: McMillan Co., 1941), p. 275.

pados; todo medio de transporte era válido, el automóvil, la bicicleta, y cuando no había otra cosa, las piernas.

Los Blücher vivieron durante breve tiempo en las cercanías de Montauban y luego consiguieron un pequeño apartamento en este pueblo, encima del estudio de un fotógrafo. Al hogar de los Klenbort se habían unido nuevos miembros y algunos de ellos iban a visitar a los Blücher, como lo hacían asimismo otros amigos que habían escapado de campos de concentración. Peter Huber, internado en compañía de Blücher, se reunió con su amigo en Montauban. Erich Cohn-Bendit llegó para encontrarse con su mujer y con el hijo que Lotte Sempell se había llevado desde París hacia el Sur. (Hannah no conoció al segundo hijo de los Cohn-Bendit, Daniel, nacido en 1945, hasta años más tarde, en los Estados Unidos.) Fritz Fränkel pasó por Montauban en su camino a Méjico. Y Anne Weil vino con su hermana Katherine, a quien había podido sacar de Gurs valiéndose de su condición de ciudadana francesa. Las hermanas se las habían arreglado para encontrar un habitáculo relativamente seguro, cerca de Souillac, en un palomar abandonado. Eric Weil se encontraba entonces en Alemania, como prisionero francés de guerra.

Los Blücher vivían en constante alerta, observando todo cambio de las disposiciones antisemitas del gobierno de Vichy, cada día más severas. Pero los Blücher también pudieron leer y escribir en relativa paz y gozar del hermoso clima seco del verano. Heinrich proseguía su estudio de Kant y Hannah Arendt leía una mezcla bastante insólita de autores: Proust, Clausewitz y Simenon. Este trío, curiosamente diverso como era, contribuyó a los proyectos y las inquietudes que se llevó consigo de Francia a América. Pensaba en el futuro de Europa, en lo que esta guerra significaría para el viejo continente, en qué nueva Europa podría surgir con la victoria y la paz. Su lectura de Proust estaba impulsada por su continuado interés en la historia del antisemitismo: diez años más tarde aparecería un brillante retrato del entorno de Proust en *Los orígenes del totalitarismo*, en la sección dedicada al antisemitismo. Reflexionando sobre la Europa de entreguerras, Arendt le escribió un largo memorándum a Erich Cohn-Bendit, sobre los tratados posteriores a la primera guerra mundial y relativos a las minorías. Este memorándum, muy ampliado, fue incorporado también a *Los orígenes del totalitarismo*.

Hacia el final del verano de 1940, en el momento que para los refugiados fue "el más difícil de la guerra, es decir, el de la caída de Francia, la amenaza contra Inglaterra, el pacto, todavía intacto, Hitler-Stalin, la consecuencia más temida del cual, en aquellos días, era la estrecha colaboración entre las dos policías secretas

más poderosas de Europa", [44] la lectura de las *romans policiers* de Simenon no era una simple diversión. Este autor penetraba en las estructuras y métodos de la policía francesa, lo cual resultó de mucha utilidad a Hannah Arendt y sus compañeros. Algunos de sus amigos pensaron de ella que era una persona excesivamente inclinada a aceptar teorías conspirativas y excesivamente dispuesta a ver confabulaciones donde sólo había incompetencia burocrática. Pero ninguno de los amigos que prestaron atención a su advertencia de octubre de 1940 de no cumplir con la orden de la policía francesa según la cual todos los judíos tenían que registrarse en la prefectura de policía más cercana a su domicilio, dejó de agradecerle a Simenon el estímulo que su obra le había dado a la desconfianza crónica de Hannah Arendt hacia la policía. Los que se negaron a registrarse añadieron a su condición de apátridas la condición de residentes ilegales, pero no fueron arrestados, contrariamente a tantos de los refugiados obedientes que estamparon sus direcciones en el acta de registro.

Lenin leyó *De la guerra*, de Clausewitz, cuando consideró la posibilidad —como dijo Hannah Arendt en un ensayo sobre Rosa Luxemburg— "de que la guerra, el colapso del sistema europeo de Estados-nación pudiera sustituir al derrumbamiento económico de la economía capitalista, como había profetizado Marx". [45] Arendt, leyendo a Clausewitz, reflexionaba sobre la misma posibilidad y al igual que Lenin lo hacía también esperanzadamente. Empezó a analizar el Estado-nación en términos teóricos y sus críticas se convirtieron en uno de los pilares de *Los orígenes del totalitarismo*. La forma de este libro todavía no estaba clara en su mente mientras estuvo en Francia, pero en su fuero interno había ya hecho suya la tarea de escribir una obra global sobre el antisemitismo y el imperialismo, una investigación histórica de lo que ella llamaba entonces el "imperialismo racial", la forma más extrema de la supresión de las naciones minoritarias por la nación dominante de un Estado soberano. Empezó a preguntarse si, en el caso de que Hitler fuera derrotado, la guerra podría dar oportunidad a la unión de Estados soberanos, una federación europea, comparable a la federación a que ella y Blücher esperaban emigrar, los Estados Unidos de América.

En octubre, cuando se publicó la orden de que los judíos tenían que registrarse en las prefecturas locales, los Blücher iniciaron la empresa de obtener visados para los Estados Unidos. Martha Arendt fue de París a Montauban y los tres hicieron varios

[44] Arendt, "Walter Benjamin", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 153.
[45] Arendt, "Rosa Luxemburg", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 171.

viajes a Marsella, la capital francesa de los visados. Con el tiempo, los Blücher consiguieron visados de emergencia para Norteamérica, gracias, en parte, a los esfuerzos hechos por Günter Stern en los Estados Unidos. El cargo de Hannah Arendt en *Aliyah* de la Juventud le valió una consideración especial, y no sólo a ella, sino tambien a su marido, como acompañante, le fue otorgado el documento. No obstante, la petición de Martha Arendt tuvo que esperar más tiempo para ser atendida. La situación era terrible: de los 1.137 nombres sometidos al Departamento de Estado de los Estados Unidos, sólo 238 recibieron visados entre agosto y diciembre de 1940.[46] El grupo que en Francia gestionaba las peticiones de visado de los refugiados, el Comité de Auxilio de Emergencia (Emergency Rescue Commitee), estaba furioso. E incluso cuando los preciados visados eran concedidos quedaban grandes escollos que vencer, pues el gobierno de Vichy daba permisos de salida muy raramente y los gobiernos de España y de Portugal eran imprevisibles respecto a la concesión de visados de tránsito por sus respectivos territorios a los refugiados que querían embarcarse en Lisboa.

Hannah Arendt y Heinrich Blücher tuvieron la suerte de hacerse con los visados, pero si no hubieran utilizado el ingenio, éstos les habrían servido de bien poco. Se marcharon ilegalmente a Marsella, en bicicleta, para recoger los documentos. Todo fue bien hasta que recibieron un mensaje en el cuarto de su hotel. Blücher tenía que presentarse en recepción. La pareja sabía que la policía andaba tras de sus pasos. Blücher bajó, haciéndose el inocente, dejó su llave en recepción y salió del hotel antes de que nadie pudiera detenerle. Arendt le siguió poco después. Cuando estuvo segura de que Blücher se sentaba a salvo en un café, volvió al hotel, pagó la cuenta y desayunó. Cuando el empleado se acercó a ella para preguntarle acerca de su marido, Hannah puso teatralmente el grito en el cielo, primero diciendo a voces que su marido se hallaba ya en prefectura y después acusando al empleado: "¡Usted es responsable de ello!". Después se fue a recoger a Blücher y ambos abandonaron Marsella inmediatamente.

Después de esta huida por los pelos, se vieron obligados a hacer los preparativos de su partida, sin Martha Arendt. Por suerte, se tropezaron con Nina Gourfinkel, la amiga rusa de Hannah Arendt en París, que estaba ayudando en la distribución de paquetes de alimentos suizos y fondos del American Joint Distribution Committe a los refugiados de las cercanías de Montauban. Nina

[46] Para más información véase Henry Feingold, *The Politics of Rescue: The Roosvelt Administration and the Holocaust*, 1938-1945 (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1970.

acordó cuidar de Martha Arendt hasta que llegara el visado para los Estados Unidos. En enero de 1941 el gobierno de Vichy relajó por un corto período de tiempo su política de permisos de salida y, aprovechándose de esta circunstancia, los Blücher tomaron inmediatamente un tren con destino a Lisboa. En esta ciudad esperaron tres meses, hasta que pudieron embarcarse para Nueva York, con pasajes proporcionados por la HIAS, una organización judía de ayuda a la emigración. En mayo llegó el visado de Martha Arendt y ésta se desplazó a Lisboa justo a tiempo para coger un barco que había recalado pocas semanas después que el de los Blücher. Sus movimientos fueron afortunados en todos los sentidos, pues en junio de 1941 el Departamento de Estado norteamericano endureció nuevamente su política de admisión. Una de las pocas noticias que tuvo el lector norteamericano sobre las penalidades de los refugiados europeos fue un artículo aparecido en *Nation*, el 17 de agosto de 1940; el autor fustigaba a los gobiernos antifascistas por su pasividad y titulaba su artículo, oportunamente, "Pesadilla en Francia". Pero poco se hizo para procurarles la huida a los menos afortunados que los Blücher y Martha Arendt.

La gravedad de la situación no era visible para gente situada al otro lado del océano; en realidad, no fue siquiera visible para todos los atrapados en el epicentro del torbellino. Hannah Arendt contaba con frecuencia la historia de Rudolf Hilferding, a quien había conocido en Berlín cuando éste dirigía *Die Gesellschaft*, y la del Dr. Breitscheid. Estos dos antiguos dirigentes del Partido Socialdemócrata alemán estaban alojados en el Hotel Normandie de Marsella con los preciados visados americanos en el bolsillo, pero sin permiso de salida francés. En agosto de 1940 sus amigos trataron de convencerles para que consiguieran este documento bajo nombres falsos o escaparan a través de los Pirineos sin documentación, antes de que los alemanes pidieran su extradición. En efecto, por el célebre artículo 19 del armisticio germano-francés, los franceses estaban obligados a entregar a los alemanes a cualquier alemán residente en Francia, previa solicitud de los ocupantes. Breitscheid y Hilferding decidieron depositar su confianza en el gobierno de Vichy, pues no podían creer que los franceses permitirían su extradición. Pero seis meses después fueron transportados a la frontera de la zona ocupada con la no ocupada y entregados a los nazis, quienes los ejecutaron. Arendt contaba esta historia y la historia de los que quedaron atrás en Gurs siempre que deseaba ilustrar específicamente el precio que puede ser pagado por una confianza equivocada y el rechazo de la acción.

Ambas eran historias aleccionadoras. Pero la historia que les llegaba al alma a Arendt y a Blücher era la del último año de Walter Benjamin en medio de la pesadilla francesa. Benjamin se

había salvado del internamiento en la primavera de 1940 gracias a la intervención del poeta y diplomático francés Saint-John Perse. Benjamin entonces viajó de París a Lourdes y después a Marsella, donde se encontró con los Blücher y se enteró de que sus colegas neoyorquinos del Institut für Sozialforschung habían obtenido un visado de emergencia norteamericano para él. Entonces, se las arregló para conseguir un visado español de tránsito, pero carecía del permiso de salida francés. Benjamin decidió abandonar ilegalmente Francia, en compañía de un pequeño grupo, por una ruta a través de los Pirineos, que le conduciría a Port Bou, lugar fronterizo bien conocido por los refugiados de Marsella. Pero cuando el grupo llegó a la aduana española se encontraron con la mala noticia de que sus visados de tránsito no eran válidos. La frontera había sido cerrada aquel mismo día. "Los refugiados tenían que regresar a Francia por la misma ruta el día siguiente... Durante la noche, Benjamin se suicidó, lo que causó tal impresión entre los oficiales de aduanas, que éstos permitieron que el resto del grupo pasara la frontera camino de Portugal. Pocas semanas después fue levantado una vez más el embargo de los visados. Es decir, que un día antes Benjamin hubiera pasado sin problema, y un día después, la gente de Marsella habría sabido que por el momento era imposible cruzar a España. Sólo en aquel día concreto era posible que se produjera la catástofre que se produjo".[47]

El guardián fronterizo de Benjamin no era un hombre amistoso, contrariamente al del poema de Bertolt Brecht, quien recibió la sabiduría de Lao-tse. Este guardían español no le pidió a Benjamin que escribiera su *Tao Te King*, camino de la emigración. Pero durante el primer año de la guerra Benjamin había tenido tiempo de escribir varias cosas, y una de ellas fue un comentario sobre el poema de Brecht y su esperanzador mensaje:

> ... que el suave discurrir del agua,
> Con el tiempo vencerá la roca más dura.
> Observa cómo socava a los fuertes.

Éste fue el mensaje del sabio en su camino al exilio; pero, como apuntaba Benjamin en su hermoso comentario, la sabiduría del sabio fue pronunciada y luego escrita, sólo porque éste recibió el ruego de hablar y escribir, con un espíritu de amistad.[48]

---

[47] Arendt, "Walter Benjamin", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 53, n. 9.

[48] El comentario de Benjamin está disponible en inglés: Walter Benjamin, *Understanding Brecht* (Londres; New Left Books, 1973). Las citas que siguen son de esta traducción.

El poema de Brecht narra cómo el anciano Lao-tse y su joven paje, camino del exilio, son detenidos por el oficial de aduanas, quien les pregunta si tienen algo que declarar. No tienen nada. Pero el muchacho dice espontáneamente que su viejo señor "era un maestro", y esto, nos informa el poeta, es algo digno de ser declarado. Cuando el oficial pregunta qué enseñaba el anciano, el muchacho habla del mensaje del agua que con el tiempo desgasta la piedra. Mientras los viajeros prosiguen su camino, el oficial pondera el mensaje y finalmente corre tras los viajeros para rogarle al anciano que le diga más cosas. Él, dice, es sólo un funcionario, pero está interesado en saber "cómo vencer". A los viajeros les ofrece cena, papel y lápices. El sabio contempla a este hombre harapiento y decide, según palabras de Benjamin, que el personaje tiene la vocación de hacer preguntas, que está cualificado para preguntar, que es una amigo. "Los que preguntan algo merecen una respuesta", dice el anciano; y el muchacho añade, pragmáticamente: "Hace bastante frío y un poco de calor nos haría bien". El sabio ha decidido hacer algo importante en favor del aduanero, pero se comporta como si no fuera nada. Trata "las cosas más importantes como si fueran las más insignificantes". Con este espíritu del sabio vio Benjamin los verdaderos signos de la amistad: una mirada profunda, una consideración juiciosa, cuidadosa, un cierto descuido o rechazo a alzar demasiado alboroto sobre cosas importantes y un cierto distanciamiento. "La amistad no elimina la distancia entre la gente, pero la hace vibrante; después de hacer una cosa importante *por* el oficial de aduanas, el sabio no tiene nada que ver *con* él". El sabio, sencillamente, escribe las ochenta y una máximas de su *Tao Te King* y su paje mensajero se las entrega al aduanero, a quien, dice Brecht, deberíamos estarle agradecidos, porque las pidió.

El ensayo de Walter Benjamin sobre la naturaleza de la amistad fue escrito como respuesta al poema de Brecht. Su propio testamento último fue, como el *Tao Te King*, una colección de máximas. Las "Tesis sobre la filosofía de la Historia" fueron escritas en respuesta a la obra de otro amigo, *Las corrientes fundamentales de la mística judía,* de Gershom Scholem.

Durante el invierno de 1939-1940, los Blücher y Benjamin pasaron muchas horas hablando del libro sobre la mística judía, que Scholem le había enviado a Benjamin desde Palestina. En esta obra leyeron la historia del movimiento sabbatiano que tuvo lugar en el siglo XVII. Posteriormente, Hannah Arendt diría de este movimiento que fue "la última gran actividad política judía", resultado de una tradición mesiánica mística que, en palabras de la autora, "parece único en su interés exclusivo por la realidad y la acción... Sólo el misticismo judío [entre los demás misticismos], fue capaz de producir un gran movimiento político y de traducirse

en una verdadera acción popular".[49] Arendt veía un precedente histórico una reconciliación futura de la historia judía con la historia europea, un fuerte argumento contra los teóricos del retorno al gueto. Y vio un principio trascendental que, a diferencia del concepto de amor extraterrenal de San Agustín, afirmaba el potencial del amor al prójimo en este mundo.

También Benjamin aprendió del libro de Scholem. Elaboró una noción casi mística del "tiempo-ahora" (*Jetztzeit*) y confió en que esta imagen del tiempo produciría un sentimiento realista y orientado a la acción del pasado y del futuro. Las "Tesis sobre la filosofía de la Historia" son tesis escritas contra el historicismo, contra los intentos de aislar y reconstruir, o incluso hacer revivir un tiempo pasado, sin consideración a lo que vino después del mismo; y fueron escritas contra el materialismo histórico con su "concepto del progreso histórico de la humanidad.... a través de un tiempo vacío homogéneo". Benjamin se opuso tanto a las falsas imágenes del pasado creadas por el historicismo para guiar a los hombres según el sistema de valores de pueblos victoriosos como a las falsas esperanzas de futuro que el materialismo histórico construyera comprometiéndose en el tipo de adivinación prohibida por el judaísmo. Aceptó la prohibición contra la adivinación, pero la interpretó a luz de un mesianismo judío que había leído en la obra de Scholem: "Eso no implica, sin embargo, que el futuro se volviera, para los judíos, en tiempo vacío homogéneo. Pues cada segundo de tiempo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías".[50]

La última vez que Walter Benjamin vio a Heinrich Blücher y a Hannah Arendt, en Marsella, les confió a ambos una serie de manuscritos, incluido el de las "Tesis sobre la filosofía de la Historia", con la esperanza de que pudieran entregarlos al Institut für Sozialforschung en Nueva York. Los Blücher tuvieron el honor de ser los mensajeros de su amigo.

Mientras esperaban la llegada del barco en Lisboa, los Blücher se leyeron mutuamente en voz alta las "tesis" de Benjamin y se las leyeron a otros refugiados que se reunían a su alrededor. Hablaron y debatieron sobre el significado de esta esperanza mesiánica de "un momento a otro". Pero tuvieron que pasar dos años antes de que Hannah Arendt respondiera por escrito a este último regalo de amistad de Benjamin. En el otoño de 1942 los Blücher empezaron a leer en los periódicos noticias de Europa que de nuevo les causaron una desesperación casi tan profunda como la

---

[49] Hannah Arendt, "Jewish History, Revised", *Jewish Frontier*, marzo, 1948, p. 38.

[50] Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", en Hannah Arendt, ed., *Illuminations* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968), pp. 255-66.

que habían conocido y superado durante el verano y otoño de 1940. Leyeron que los alemanes habían construido centros de exterminio, que estaban utilizando gas para matar a los judíos, que la población entera de Gurs había sido trasladada al campo de exterminio de Auschwitz. Cuando la esperanza en Europa, la esperanza de una "verdadera acción popular", que les había sostenido, se desvaneció ante estas noticias, Hannah Arendt escribió un poema para su querido amigo muerto, una despedida y un saludo, bajo el sencillo título "W. B".

Algún día volverá de nuevo la oscuridad.
La noche descenderá de las estrellas.
Reposarán nuestros brazos extendidos
En las cercanías, en las distancias.

Desde la oscuridad suenan suavemente
pequeñas melodías arcaicas. Escuchémoslas,
separémonos,
rompamos por fin las filas.

Voces distantes, tristezas cercanas.
Esas son las voces y estos son los muertos
que hemos enviado como mensajeros,
para conducirnos al sueño.

BIBLIOTECA

CAPÍTULO 5

LA LEALTAD ES EL SIGNO DE LA VERDAD (1941-1948)

Si yo no velo por mí, ¿quién lo hará? Pero si sólo velo por mí, entonces ¿qué soy yo?

HILLEL

ORIENTACIONES, OBLIGACIONES

Los Blücher llegaron a Nueva York un día de mayo de 1941. En el bolsillo llevaban veinticinco dólares y contaban con una asignación mensual de setenta y cinco, de la Zionist Organization of America. Con este bagaje económico, alquilaron dos pequeños cuartos semiamueblados, en el número 317 de la calle 95 Oeste y los prepararon para la llegada de Martha Arendt. Cuando el 21 de junio fondeó en el puerto de Nueva York el vapor *Muzinho*, los Blücher encontraron a Martha Arendt rodeada de un grupo de niños refugiados, procedentes de las casas de acogida cercanas a París que Hannah Arendt había visitado en calidad de secretaria de Madame de Rothschild. Como los niños, Martha Arendt estaba delgada, macilenta y exhausta, después de un año de ocultamiento en el sur de Francia, y también como los niños, se hallaba tan asustada como aliviada.

Julie Braun-Vogelstein, vecina de Martha en Königsberg, ayudó a la familia nuevamente reunida con paquetes de comida y

vestidos. Paul Tillich, todavía tan amable como en Frankfurt, envió a Hannah Arendt a una organización llamada "Self-Help for Refugees" (Autoayuda para refugiados), donde solicitó residir durante dos meses con una familia americana. Había que aprender algo de inglés para sobrevivir y ganarse la vida, y Hannah era, de los tres miembros del hogar de los Blücher, el más apto para el aprendizaje del nuevo idioma.

Durante la primera semana juntos en Nueva York, Martha Arendt descansó lo suficiente como para recuperar su sentido del humor, y así le recordó con ironía a su hija que durante sus años escolares en Königsberg se había negado tajantemente, poniendo todo su mal genio en la negativa, a recibir clases de inglés. No obstante, la estudiante de griego, latín y francés estaba bien dotada para el aprendizaje de idiomas. A mediados de julio, cuando había emprendido sus dos meses de trabajo en Massachusetts, podía escribir ya una tarjeta postal en inglés: "I arrived very well and am no longer frightened at all, but only highly amused... Love and kisses, and letters, please".[1] (Llegué muy bien y ya no estoy en absoluto asustada, sino sólo muy entretenida... Amor y besos, y cartas, por favor.)

Hubo un gran intercambio de cartas entre Nueva York y Winchester, Massachusetts —todas ellas en alemán— en las que se discutía y ponderaba la novedad que era Estados Unidos y su idioma. Heinrich Blücher no estaba tan bien dotado como su mujer para el estudio, bien fuera por temperamento, bien por educación. Hasta que los acontecimientos en Europa le persuadieron de que nunca regresaría al viejo continente, no pudo aceptar el nuevo como hogar permanente, ni el nuevo idioma como una necesidad. En el terreno político se sentía agradecido por el refugio que le concedía América, pero socialmente se hallaba desconcertado. Estaba también inquieto, aislado, y su suegra le irritaba fácilmente; ésta veía en su resistencia a aprender inglés una nueva prueba de su vagancia; Blücher, en opinión de Martha, no tenía capacidad para asumir el papel que le correspondía, es decir, el de cabeza de familia. Hannah Arendt, en cambio, comprendía bien el espíritu independiente y antiburgués de su marido; se había beneficiado ella misma de estas cualidades durante el período en que estaba saliendo de su apolítica juventud y de la dependencia materna. Pero también ella intentó ocasionalmente presionar a Blücher para que estudiara inglés: "Und, pardon, Monsieur, lernst Du noch ein bisschen English?".[2]

[1] Arendt a Blücher, 18 de julio de 1941, Library of Congress.

[2] Arendt a Blücher, sin fecha, ca. julio 1941, Library of Congress.

A Blücher le contó que en Winchester aprendió "más sobre el país que sobre el idioma mismo".[3] Compartía sus experiencias por medio de extensos y detallados informes sobre el modo de vida americano. Su anfitriona, la señora Giduz, era vegetariana y enemiga ardiente del cigarrillo; era también excursionista y aficionada a la ornitología. Más prusiana, más *Wandervogel* que los *Wandervogel* prusianos, pensaba Hannah, alarmada ante la sospecha de que quizás había caído en un hogar nacional-socialista. Pero, como descubriría después, sus "amables padres" no eran pro alemanes, sino simplemente pacifistas, poco dispuestos a aceptar cualquier sugerencia de que los americanos pudieran intervenir en la guerra contra Hitler al lado de los ingleses.

Después de un mes, las costumbres de la familia, incluso cuando se relajaban en favor de las necesidades de Hannah Arendt —el señor Giduz tenía que fumar en el jardín, mientras que a ella se le permitía hacerlo en su habitación— empezaron a resultar algo menos que curiosas. A Arendt le irritaban el afán de la señora Giduz de supervisarlo todo, de protegerla a ella, de convertirla en la hija que nunca tuvo. Todo lo concerniente a la vida social de tipo *Kleinbürger*, es decir provinciana, de los Giduz resultaba incómodo, incluida su actitud hacia los negros y su sentimiento de superioridad respecto a los "nuevos" americanos, pues ellos pertenecían ya a una tercera generación de emigrantes. Pero, aunque el pacifismo de este matrimonio resultaba inaceptable para una judía refugiada que estaba lidiando con las noticias de la prensa en torno a las victorias de Hitler en Europa, Arendt admiraba la iniciativa política de estas gentes. En el hogar de los Giduz, Hannah Arendt vivió su primera experiencia del espíritu democrático americano que luego ensalzaría de manera tan elocuente. Pudo observar a la señora Giduz sentarse y escribirle una airada misiva a su congresista, protestando por el internamiento de los americanos de origen japonés. En Winchester, Hannah Arendt se hizo consciente de que podía sentir desagrado por la vida social norteamericana sin dejar por ello de sentir admiración por la vida política. Formó una opinión que mantuvo durante el resto de su vida: "Der Grundwiderspruch des Landes ist politische Freiheit bei gesellschaftlicher Knechtschaft (La contradicción fundamental del país es su libertad política conjugada con la sumisión social)".[4]

Hannah Arendt soportó lo mejor que pudo a su familia americana. "Me comporto como un impertérrito soldadito de plomo", le dijo a Blücher. El cartero le traía su único respiro, las cartas de

[3] Arendt a Blücher, sin fecha, ca. julio 1941, Library of Congress.

[4] Arendt a Jaspers, 29 de enero de 1946, Marbach.

Heinrich. Únicamente él podía compartir la desazón que a ella le hacía sentirse "tan sola, tan iracunda y tan ansiosa", a lo largo de sus semanas de estancia en Massachusetts. [5]

Pocos días después de su llegada a Nueva York, Hannah Arendt había cogido la cartera que contenía los manuscritos de Walter Benjamin y se había presentado en la oficina, situada en la calle 177 Oeste, donde Theodor Adorno y sus colegas habían restablecido el Institut für Sozialforschung de Frankfurt. Fue recibida por Alice Maier, secretaria del Instituto y más tarde también amiga de Hannah Arendt; Alice llamó a "Teddy" Adorno, quien se mostró asombrado ante el hecho de que los manuscritos de Benjamin hubieran sobrevivido. Estos escritos, particularmente las "Tesis sobre la filosofía de la Historia", jugaron un importante papel en el desarrollo intelectual de la Escuela de Frankfurt; pero el modo con que al principio fueron tratados por Adorno le resultó muy perturbador a Hannah Arendt.

Mientras se hallaba en Winchester, recibió una carta en la que se le informaba de que uno de los manuscritos se había perdido. Arendt adoptó una actitud incrédula, sospechando que el manuscrito en cuestión "había sido, simplemente, suprimido". [6] Eso confirmó su impresión de que los miembros del Instituto de Frankfurt no iban a hacer lo que ella pensaba que estaban moralmente obligados a hacer, es decir, publicar los manuscritos de Benjamin. Estaba frenética, pero no sabía qué pasos dar. Quería enviarle a Salman Schocken las copias que había hecho de los manuscritos, con la esperanza de que él haría buen uso de los mismos, que los publicaría "de una forma digna" en Schocken Books, de Jerusalén. Pero de momento Hannah Arendt tenía que esperar hasta que estuviera claro el destino que el Instituto les reservaba a aquellos manuscritos, "algo que nunca dirán". Finalmente, Arendt dejó de lado el asunto hasta que se restableciera la comunicación postal con Palestina; cuando esto ocurriera, podría ponerse en contacto con Gershom Scholem, quien a su vez ejercería acaso su influencia sobre Adorno o Schocken. "Probablemente uno nunca podrá darles [a los miembros del Instituto] una conferencia en materia de lealtad a los amigos muertos", dijo Hannah en un arrebato de ira. [7]

Hannah Arendt no había deseado nunca entregarle a Adorno los manuscritos de Benjamin, pero estaba maniatada por las instrucciones que recibiera del amigo ahora muerto. Ella le estaba

---

[5] Arendt a Blücher, sin fecha, ca. julio, 1941, Library of Congress.

[6] Arendt a Blücher, sin fecha, ca. julio, 1941, Library of Congress.

[7] Arendt a Blücher, sin fecha, ca. julio, 1941, Library of Congress.

agradecida a Adorno, por haber gestionado la concesión del visado de urgencia para Benjamin; pero también recordaba con claridad el temor de éste último a que los miembros del Instituto de Frankfurt no fueran de fiar a la hora de pretender de ellos apoyo moral o económico. Benjamin se llenó de recelos cuando, en noviembre de 1938, le dio a Adorno un ensayo sobre Baudelaire y el manuscrito le fue devuelto para que lo revisara a fondo. Benjamin hizo lo que se le pedía, con desgana, y el ensayo apareció en un número de 1939 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, pero no sin haber sido de nuevo abreviado y corregido por Adorno. Como escribió Arendt sobre su amigo, en un ensayo de 1968, "Benjamin era muy tímido en sus tratos con aquellos que no había conocido desde su juventud, pero sólo se asustaba de la gente de quien dependía". Benjamin temía a Adorno y Hannah Arendt estaba profundamente resentida con este último por ello. Sabía que de los manuscritos que se había llevado a Nueva York, Benjamin había revisado uno, por temor, para tener *Ruhe und Sicherheit*, ("paz y tranquilidad"); y a Arendt la llenaba de encono pensar que incluso este sacrificio no fue suficiente para apaciguar a los frankfurtianos, quienes consideraban a Benjamin un mal marxista, un pensador con ideas insuficientemente dialécticas. [8]

Pasado un año, restablecido ya el correo con Palestina, Arendt le escribió a Scholem. Como quiera que no le habló de sus primeros esfuerzos en favor de "Benji", Scholem, después de explicarle que sus propios intentos para hacer entrar en acción a Adorno habían fracasado, simplemente retrotraía la situación a su punto de partida: "Acaso tú", le sugería a Arendt, "podrías atizar los sentimientos de esta buena persona". [9] Aunque varios de los manuscritos de Benjamin circulaban multicopiados, hasta 1945 no apareció ni un solo artículo suyo en la revista del Instituto y no se dispuso de una edición de sus obras hasta 1955. En 1968, e impulsada todavía por la lealtad al amigo muerto, Arendt cuidó la edición de un volumen en inglés, *Illuminations*, escribiendo la introducción al mismo. Se hallaba trabajando en un segundo volumen, *Reflections*, cuando sobrevino su propia muerte en 1975. Scholem y Adorno publicaron las cartas de Benjamin en dos volúmenes en 1966. Pero las notas sobre él, cuidadosamente guardadas por Hannah Arendt y que habían sido escritas en el verano anterior a la muerte del mismo, no estaban incluidas en estos volúmenes, ya que Scholem había roto las relaciones con ella, a

---

[8] Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 167, nota 5.

[9] Gershom Scholem a Arendt, 6 de febrero de 1942, Library of Congress.

causa de la publicación de *Eichmann in Jerusalem*, un libro por el que sentía desprecio. [10]

Cuando los escritos de Benjamin se hicieron públicos, se desencadenó una batalla. Los herederos de la Escuela de Frankfurt reclamaban al autor para sí, aunque difícilmente podía ser considerado un marxista; por su parte, su amigo sionista Scholem y otros, lo reclamaban para la literatura judía, aunque Benjamin, como Hannah Arendt, había sido un paria en el *Pariavolk*. Las ideologías, él lo sabía y Hannah Arendt lo aprendió una y otra vez, pueden impedir los momentos de pura identificación, como el que compartieron Lao-tse y el oficial de aduanas en la frontera, según lo narra Bertolt Brecht.

Cuando regresó a Nueva York de su dilatada clase de inglés en Massachusetts, Hannah Arendt tuvo más éxito en favor de sí misma que lo había tenido en favor de su amigo Walter Benjamin. Visitó al historiador judío Salo Baron, un académico conocido por muchos de sus amigos de Berlín y de París. En el despacho que Baron tenía en la Universidad de Columbia, discutieron la situación de la Francia de Vichy y Arendt expresó su opinión de que el antisemitismo en Francia había sido permanente desde el caso Dreyfus hasta Pétain. Baron le sugirió que desarrollase tal tesis en un artículo y, con su aliento, Arendt envió este proyecto y sus credenciales junto a su primera carta en inglés —de escritura afectada, pero impresionante— a Theodor Herzl Gaster, quien entonces era secretario ejecutivo del Institute of Jewish Affairs. "Le adjunto un 'curriculum vitae' por el que puede hacerse cargo de mis cualificaciones generales y específicas". [11] Arendt hablaba de su trabajo sobre el romanticismo alemán, de su biografía de Rahel Varnhagen y de su estudio, realizado en París, sobre el antisemitismo, y citaba como referencias a Paul Tillich, Albert Salomon, Kurt Blumenfeld, Nahum Goldmann y Martin Rosenblüth. Una vez logrado el apoyo de Gaster, se puso a escribir "Dreyfus und die Folgen". Gaster tradujo este trabajo y Salo Baron lo publicó bajo el título "From the Dreyfus Affair to France Today" (Del caso Dreyfus a la Francia de hoy) en la revista que él mismo editaba, *Jewish Social Studies*. Arendt no cabía en sí de gozo. En menos de un año tenía en sus manos, lo que en palabras de Baron sería "una *carte de visite* para el mundo académico".

---

[10] Las notas de Benjamin a Arendt están con los Arendt Papers, Library of Congress, como también el manuscrito original de las "Tesis sobre filosofía de la Historia", que Benjamin escribió en su pequeña y delicada caligrafía sobre varias envolturas de periódicos, de diferentes colores.

[11] Arendt a Gaster, 5 de octubre de 1941, Marbach.

El mundo académico no era, sin embargo, el mundo para el que ella quería un *pérmis de sejour*. Su deseo de hacer trabajo práctico, trabajo político dirigido al futuro, a un mundo que ella tenía la esperanza de que surgiría al final de la guerra, no había desaparecido durante los difíciles tres años transcurridos desde que terminara su empleo en *Aliyah* de la Juventud. Mientras trabajaba todavía en su artículo sobre Dreyfus, empezó a buscar un trabajo que no dependiese de su todavía inseguro inglés. La comunidad de emigrantes germano-hablantes presentaba una compleja serie de posibilidades, pero ella tuvo el cuidado de evitar ciertos sectores de la misma.[12] Sobre todo se mantuvo alejada del grupo que ella denominaba "Ullstein-in-exile", los autores que habían estado asociados a la editorial Ullstein, de Berlín. Arendt no toleraba a la gente que se veía a sí misma como "la otra Alemania" y que esperaba asentarse poderosamente como *hommes de confiance* de los enemigos de Alemania; Arendt los consideraba oportunistas, políticos advenedizos. Emil Ludwig, Leopold Schwarzchild, y F. W. Förster eran, según la opinión de Hannah Arendt, "vansittartistas", es decir, seguidores de Lord Vansittart, propagandista principal de "la otra Alemania" y autor de *Black Record* (1941), cuya tesis central era que el belicoso pueblo alemán había engendrado a los nazis y de este modo todo el pueblo alemán era responsable de los crímenes nazis. Hannah Arendt se sentía igualmente repelida por gente como su conocido de Berlín Leo Strauss, experto en ciencias políticas, que proclamaba, inflexiblemente, que ningún judío debería tener ya nunca nada que ver con Alemania, aun después de la guerra. Arendt decía que ésta era una "actitud... que solamente tiene en cuenta la propia dignidad y honor personales", y aunque "puede resultar satisfactoria para unos cuantos académicos, no puede en verdad satisfacer a un sector más amplio". En cualquier forma que la encontrara, Arendt se oponía a la idea de culpa colectiva y a cualquier tentativa de dejar a toda la nación alemana fuera del futuro de Europa. Más compatibles con Arendt eran los refugiados que abogaban por una futura federación europea, como era el caso del círculo socialista llamado *Neu Beginnen* (Nuevo comienzo), uno de los muchos grupos disidentes de izquierdas críticos hacia los socialdemócratas oficiales en el exilio. Heinrich Blücher mantuvo algunos contactos con gente de *Neu Beginnen*, pero Hannah Arendt percibía que, a pesar de sus razonables esperanzas para el futuro de Europa, en sus cálculos no entraba para nada el destino de la judería europea.

---

[12] La siguiente panorámica de las agrupaciones de emigrados políticos alemanes está basada en un manuscrito inédito y sin fecha de Arendt, "German Émigrés", Library of Congress.

No obstante su descontento con la dirección sionista de la Jewish Agency, Hannah Arendt deseaba trabajar con los círculos sionistas de Norteamérica, tanto con los inmigrados como con los del país. En noviembre de 1941 se le presentó la oportunidad de hacerlo sin tener que reanudar el agotador trabajo social que había realizado en París; fue contratada como columnista de *Aufbau*, un periódico neoyorquino en lengua alemana.

Aufbau había sido originariamente el boletín de noticias del German Jewish Club, una organización neoyorquina fundada en 1924 con el fin de que los inmigrantes recién llegados tuvieran un lugar de reunión. A medida que la situación de los judíos europeos fue empeorando, los miembros del club fueron interesándose menos en la cultura alemana y más en la población judía emigrante. Al ampliar sus esfuerzos prácticos para ayudar a los judíos refugiados en América, se vieron ante la necesidad de expandir su boletín. Este le fue confiado a un redactor profesional, en 1937. Dos años más tarde, Manfred George, quien antiguamente había sido director del diario berlinés *Tempo*, tomó el control de *Aufbau* y lo convirtió en un importante semanario que llegaba a los refugiados de habla alemana esparcidos por el mundo y que proporcionaba a los intelectuales judíos-alemanes emigrados una tribuna desde la que airear sus ideas políticas.

Aparte de patrocinar *Aufbau*, el German Jewish Club, que había cambiado su nombre por el más sugerente de "New World Club" al principio de la guerra, patrocinó debates y conferencias sobre acontecimientos de actualidad. Arendt entró en contacto con la revista en 1941, cuando asistió a una conferencia de Kurt Blumenfeld sobre la cuestión que acapararía gran parte de su interés durante todo el año siguiente: ¿deberían tener un ejército los judíos? La cuestión tenía una historia compleja, que Arendt se puso a estudiar y a hacer encajar en su idea de lo que la política judía podría ser.

Manfred George requirió de Hannah Arendt un artículo sobre la materia cuando, leyendo una "carta abierta" que ella había enviado a la revista, se percató de hasta qué grado la autora podría resultar una periodista capaz de provocar debate. La carta en cuestión iba dirigida al *littérateur* francés Jules Romains, quien había dado una acalorada réplica a una acusación que se le hiciera desde las páginas de *Aufbau*: se le dijo que, al igual que muchos otros intelectuales europeos, él había deseado en un momento dado evitar la guerra contra Hitler por medio de concesiones negociadas. En su respuesta, Romains hacía una lista de sus credenciales antifascistas y recordaba a los lectores de *Aufbau* la ayuda que había prestado a los refugiados judíos en Francia,

concluyendo con una nota de autocomplacencia: "Espero que los judíos franceses no lo hayan olvidado".[13]

Ante esta petulancia de Jules Romains, Hannah Arendt reaccionó con un torrente de irrefrenados sarcasmos. Acaso, escribía reprendiendo a Romains, todos los judíos "no deseados y no queridos", ¿deberían lamentar cualquier daño causado a los sentimientos de tal amigo? Pero Hannah Arendt llevó mucho cuidado en evitar que su línea argumental quedara oscurecida por la fiereza del sarcasmo. La solidaridad política necesaria para una lucha contra un enemigo común queda socavada cuando los que luchan juntos no se reconocen mutuamente como iguales. El deseo de gratitud, dado que establece una línea divisoria entre los aliados protectores y los aliados protegidos, constituye una barrera para la percepción de que todos los aliados son iguales como antifascistas. Romains se comportaba como el tipo de filántropo que Hannah Arendt había conocido en París —y del que había desconfiado— o como el tipo de intelectual mimado, de "fama mundial", del que desconfiara en la Alemania de Weimar.

La necesidad de la igualdad y la solidaridad en una lucha política fue también el tema del primer artículo de Arendt en *Aufbau*, "The Jewish Army—the Beginning of a Jewish Politics?" (El ejército judío: ¿principio de una política judía?). Pero en el artículo ponía de relieve que quienes eran igualmente responsables de la lucha contra Hitler no tenían idénticas necesidades. A causa de sus dos siglos de historia asimilacionista y de su falta de conciencia política nacional (*völkisch*), así como de su hábito de dependencia de "notables" para la dirección, el pueblo judío necesitaba un ejército tanto por razones de defensa como de identidad. Arendt tenía la esperanza de que una lucha militar sería el principio de una vida política para el pueblo judío.

A Manfred George le impresionó tanto este artículo de Arendt como antes le había impresionado su carta abierta. Pensó que ambos escritos mostraban "la fuerza y la dureza de un hombre". Arendt se convirtió pronto en colaboradora fija. Sus artículos bisemanales desplegaban razones en favor de un ejército judío y convocaban a la acción a los lectores de *Aufbau*. "This Means You" ("Esto te afecta a ti") era el título de su columna, leyenda del cartel de recluta- miento; y en el texto, la autora argüía una y otra vez que un ejército judío les daría a los judíos el medio de demostrar que entendían que Hitler les había declarado la guerra a los

[13] La carta de Romains apareció en *Aufbau* 7/2 (1941), pp. 5-6. La réplica de Arendt: "Der Dank vom Hause Juda? Offener Brief an Jules Romains", *Aufbau*, 25 de octubre de 1941.

judíos. Es decir, que el ejército judío sería una oportunidad para responderle a Hitler como beligerantes.

Hannah Arendt, Heinrich Blücher y Martha Arendt tenían que luchar para mantenerse a sí mismos y ayudar a sus amigos. Con el dinero de sus artículos de prensa y el de las clases a tiempo parcial en el Brooklyn College que consiguió el año siguiente, Arendt podía pagar el alquiler y el sustento de la familia. Los cuartos, uno para los Blücher y otro, en un piso distinto, para Martha Arendt, no disponían de cocina, pero existía una cocina común para todos los inquilinos del edificio. La familia comía frugalmente, esperando los sábados, día en que Julie Braun-Vogelstein traía pasteles. Blücher, más tarde se divertiría diciendo a sus estudiantes que la máxima de Brecht "primero la comida, luego la ética" significaba, despojada de ironía marxista, "primero el pastel y después una teoría para cortarlo".

Martha Arendt, que en 1941 tenía 67 años, se encargaba de la mayor parte de las tareas domésticas: limpieza y cocina. Con frecuencia, se sentía sola. Esporádicamente podía trabajar en casa, a destajo, para una fábrica de encajes, y en una ocasión tuvo la gran satisfacción de unirse a los obreros de esta fábrica, en una huelga que reivindicaba un aumento salarial. En el Nuevo Continente, donde por primera vez en su vida fue una obrera, Martha Arendt finalmente tuvo la oportunidad de practicar su socialismo en el lugar de trabajo. Pero este episodio huelguístico fue un hecho excepcional; Martha pasaba la mayor parte del día en casa, sola. Su estado de salud fue generalmente bueno durante sus años de exilio en Norteamérica, pero en 1935 había sufrido una pequeña apoplejía que la dejó con un lado del rostro parcialmente paralizado, y la desfiguración consiguiente se hizo cada vez más ostensible a medida que adelgazaba y se tornaba más frágil. Por temperamento, Martha era vivaz y sociable, pero durante la guerra se fue volviendo melancólica y angustiada.

Durante su primer año en los Estados Unidos, Heinrich Blücher anduvo desorientado. El aprendizaje del inglés era para él una labor penosamente difícil. Intentó encontrar un tutor, pero cuando esto no se materializó, Blücher recurrió a los libros de notas, donde apuntaba lo que le resultaba más interesante, los modismos. Páginas y páginas llenas de frases que ni siquiera a un nativo del país le hubieran servido para encontrar un trabajo: "tickled to death", "hit the jackpot", "make a mess of it", "nifty chick". ("Morir de risa", "dar en el blanco", "hacerse un lío", "chavala estupenda").[14] Cuando Blücher encontró finalmente un

[14] De uno de los libros de notas de Blücher en la Bard College Library.

trabajo, éste resultó ser muy duro: de sol a sol, cargando y descargando con la pala productos químicos en una factoría de New Jersey. Volvía a casa cubierto de polvo. Su salario no era ninguna maravilla y él odiaba aquella ocupación; Hannah Arendt y su madre tenían que hacerle saltar afuera por las mañanas y a su regreso por las noches le quitaban las botas y él se sentaba, derrengado, en el único sillón disponible.

El segundo empleo de Blücher fue de un gran alivio. Era una ocupación mucho más cercana al campo de la acción, en el que se sentía a gusto. Fue ayudante de investigación del *Committee for National Morale*, una organización dedicada a urgir a los Estados Unidos a intervenir en la guerra. Henry Paechter, que ayudó a Blücher a obtener este empleo había planeado un libro titulado *The Axis Grand Strategy*, con el que pretendía alarmar a los americanos incitándoles así a la acción. Mientras se estaba elaborando el libro, se produjo el bombardeo de Pearl Harbour. La ocasión era propicia, el libro tenía que ver la luz cuanto antes; pero cuando lo publicó Farrar y Rinehart, no fue bien recibido. Mientras Blücher hacía trabajo de recopilación de datos para este libro, el *Committee for National Morale* cambió de orientación: en adelante su designio sería hacer públicas las historias de atrocidades que se cometían en Europa, la noticia de las cuales iba penetrando lentamente en América. Había que combatir una nueva forma de inercia, la incredulidad de los norteamericanos, quienes no escuchaban historias de asesinatos en masa a causa de que durante la primera guerra mundial se les habían contado muchos horrores que luego resultaron carecer de fundamento.

"Monsieur trabaja, a menudo hasta tan tarde, que apenas puede mantener los ojos abiertos", les escribió Hannah Arendt a sus amigos Lotte y Chanan Klenbort, quienes habían encontrado refugio en Uruguay, en espera de poder trasladarse a los Estados Unidos. "Pero su despacho es muy agradable y sus compañeros de trabajo, excelentes personas". En una carta a los Klenbort decía Arendt: "Hasta ayer, me pasaba la mitad del día haciéndole de secretaria, pero desgraciadamente este honor pronto terminó, pues había menos trabajo que hacer... Las últimas semanas han sido realmente excesivas. Monsieur raramente llegaba a casa antes de las diez de la noche; por mi parte, hacía media jornada en el despacho [de *Aufbau*] y trabajaba febrilmente durante la otra media, con el fin de no perder ninguno de mis contactos o perspectivas de futuro. Uno apenas puede ahorrar un céntimo; todo el mundo trabaja duramente, porque la guerra continúa y los emi-

grantes son los que más trabajan; uno no puede sentirse nunca realmente orgulloso de sí mismo".[15]

A medida que la guerra se intensificaba, la comunicación con los amigos que todavía se hallaban en Europa se hacía más y más difícil; era casi imposible ayudar a alguien a emigrar. "Ha pasado mucho tiempo desde que tuvimos las últimas noticias de Erich [Cohn-Bendit]. Aquí estamos completamente desesperados, pues muy raramente se concede un visado, excepto cuando la vista ha salido bien; en realidad, sólo admiten a personas que tengan parientes cercanos en este país... Hace siglos que no sé nada de los Weil. Dios sabe cómo estarán. Tampoco hemos recibido más cartas de Juliette [Stern]".[16] En todo Nueva York, cuando los refugiados se reconocían casualmente en las calles, instantáneamente se establecían "terminales" para su red de noticias. El mundo de los judíos alemanes refugiados era un mundo extremadamente cerrado y temeroso. Era característica la sospecha del "goyim" (el no judío, el gentil): se daba por sentado que el antisemitismo era, como dijo Hannah Arendt, un *consensus omnium* entre americanos.

POR UN EJÉRCITO JUDÍO

El temor al antisemitismo hizo que muchos de los refugiados de Nueva York se mostraran reacios a apoyar el plan de un ejército judío. Era el miedo a ser tachados de tener poco espíritu patriótico lo que inhibió a los judíos norteamericanos. Las negociaciones entre la Agencia Judía, con sede en Palestina, y el gobierno británico para el establecimiento de un ejército judío se habían desarrollado en secreto desde el principio de la guerra, en 1939. Pero los británicos, temiendo que un ejército que incluyera a judíos palestinos se volvería con el tiempo contra los palestinos árabes, o contra el ejército inglés destacado en Palestina, dejaron las negociaciones en un punto muerto y buscaron en cambio un compromiso: dos batallones, uno judío y otro árabe, en base de igualdad, habían sido añadidos al Kentish Regiment de los fusileros reales. Cuando en octubre de 1941 fracasó finalmente el proceso de negociaciones, los americanos que habían apoyado la idea de un ejército judío no se mostraron dispuestos a criticar la decisión británica o la aquiescencia a la misma por parte del gobierno norteamericano.

---

[15] Arendt a Klenbort, 18 de agosto de 1942 (en posesión de Klenbort).

[16] *Ibid.*

Durante el invierno de 1941-1942, Hannah Arendt utilizó sus artículos en *Aufbau* para provocar la protesta contra la "realpolitik" de la oposición británica y norteamericana a un ejército judío. Ella deseaba, por razones a corto y largo plazo, que los judíos se unieran a la lucha contra Hitler "como un pueblo europeo". De manera inmediata, quería que los judíos se expresaran políticamente, luchando, en vez de confiar en los ejércitos de otros o simplemente ayudando a las víctimas de la lucha con obras de caridad. A largo plazo, quería que los judíos se unieran a los aliados en toda futura conferencia de paz: "Der nicht im Krieg ist, auch nicht im Frieden ist (Los que no están en la guerra tampoco están en la paz)".[17] Y pensaba que la acción concertada con los europeos ofrecería a los judíos "nuestra gran oportunidad de emancipación nacional", en un medio en que, a causa del esfuerzo común de la guerra contra Hitler, desaparecerían los antagonismos que tradicionalmente habían dividido a los pueblos europeos. Arendt proclamó la esperanza que formulara por primera vez en París, es decir, que una futura federación europea les garantizaría a los judíos un hogar nacional. Pero, al mismo tiempo que argumentaba en favor de la solidaridad europea, atacaba una postura sionista común, una nueva versión de la idea de retorno al gueto que ella había combatido en París: les advertía a los sionistas que era un error centrar toda la atención en Palestina, olvidando a los judíos de la diáspora, que nunca serían palestinos. Hannah Arendt temía que la idea de la singularidad de las condiciones políticas judías, o de la singularidad del pueblo judío, alienarían a los judíos de los otros europeos, especialmente si tales ideas adquirían un tono nacionalista o invocaban las ideas germánicas de la "unidad orgánica" de un pueblo.

Arendt incitó a los judíos a luchar en calidad de pueblo europeo. Pero cuando utilizaba el término "pueblo" (*Volk*) le daba un contenido político, no racial: se dirigió a *die Masse des Volkes*, más que a los líderes judíos. Hacía un llamamiento a los judíos para que volvieran la mirada a sus tradiciones políticas propias; para que admiraran a Moisés o a David sin depender de los Napoleón o los Washington de otros; pero tuvo cuidado de evitar toda forma de exaltación de un líder.[18] Aunque habló con frecuencia sobre la conciencia nacional, no fue una nacionalista en el sentido del siglo XIX; nunca igualó nación con estado y nunca vio a los líderes como personificación de la gloria de una nación.

Dos conceptos modernos erróneos, según Arendt, impedían la acción como pueblo capaz de revivir la vieja tradición judía de

---

[17] Hannah Arendt, "Papier und Wirklichkeit", *Aufbau*, 10 de abril de 1942.

[18] Hannah Arendt, "Moses oder Washington", *Aufbau*, 27 de marzo de 1942.

rebelión y liberación. La primera era la idea de que la supervivencia judía no dependía de la acción política sino de las actividades filantrópicas. "Durante dos siglos hemos sido dirigidos por plutócratas y filántropos; ellos nos han regido y ellos nos han representado ante el mundo".[19] Un ejército judío, un ejército popular, podría presentar ante el mundo un nuevo sentimiento de la identidad judía, un sentimiento libre de las cargas de lo que ella llamaba hábitos filantrópicos y *schnorrer* (mendicantes). La segunda idea era que entre los judíos secularizados y asimilados, la solidaridad podía surgir solamente de manera negativa, como reacción temerosa al antisemitismo. Arendt atacó la convicción de que los judíos seculares perderían su identidad judía si el antisemitismo desapareciera del mundo, y para apoyar este argumento citó (agosto de 1942) el ejemplo de los judíos rusos, que pidieron armas al gobierno soviético y ayuda a la judería mundial en su lucha contra Hitler.

Afirmaba Hannah Arendt que en los últimos veinticinco años el antisemitismo había estado disminuyendo en Rusia, no aumentando, porque los rusos hicieron esfuerzos para resolver políticamente el problema del multinacionalismo. Con este argumento, Arendt estaba también atacando a aquellos que aceptaban la idea de un antisemitismo eterno, a aquellos, tan distintos entre sí como por ejemplo Theodor Herzl y Jean-Paul Sartre, que creían que una nación es un grupo de gente unida por un enemigo común.

Durante finales del otoño de 1941 y hasta principios de 1942, mientras escribía sobre el ejército judío en *Aufbau*, Arendt se quedó impresionada ante el apoyo popular que la idea recibió en los Estados Unidos. Sólo el boicot a los productos alemanes que tuvo lugar mediada la década de 1930 la había llenado de un similar entusiasmo y esperanza en una resistencia popular judía a Hitler. Había estado convencida de que los sionistas no se hallaban preparados, en razón de su tipo de experiencia, para actuar políticamente, para protestar, y sin embargo se abandonó a la esperanza de que el llamamiento en favor de un ejército judío canalizaría la espontánea oposición popular judía a Hitler, que no encontró un punto de polarización desde que fracasara aquel esfuerzo del boicot. "Uno de los hechos desafortunados de la historia del pueblo judío es que hayan sido sus enemigos, y casi nunca sus amigos, quienes hayan entendido que la cuestión judía es una cuestión política".[20] Para ella, un grupo que urgía el apoyo popu-

---

[19] Hannah Arendt, "Mit dem Rucken an der Wand", *Aufbau*, 2 de julio de 1942.

[20] Arendt, *Orígenes*, p. 56. La Zionist Organization of America publicó llamamientos para un ejército judío en el *New York Times*, 16 de febrero de 1942, p. 13; 11 de

lar a su causa —el Comité pro Ejército Judío (Committee for a Jewish Army), que tuvo como presidente honorario a un militar inglés no judío— era un grupo de amigos que comprendían que la indiferencia judía ante la acción política tenía que terminar.

Ni Hannah Arendt, ni los dos hombres con los que trabajó estrechamente en *Aufbau*, Manfred George y Joseph Maier, que también escribían una columna fija, "The Watchman", sabían mucho acerca del Comité, aunque Arendt y Joe Maier habían asistido a varias reuniones con el equipo organizador del mismo. Desconocían que el Comité era creación de tres judíos palestinos pertenecientes al extremista Partido revisionista.

El Committee for a Jewish Army tenía su base en Nueva York y estaba bajo la dirección de Ben Hecht. Hecht había escrito una columna para *P. M.*, periódico liberal de izquierdas neoyorquino, y desde esta tribuna reprendió con frecuencia a los judíos de la ciudad por su mal entendido y presuntamente patriótico silencio con respecto a las continuas masacres de judíos europeos por parte de Hitler. Su franqueza agradó a los líderes del grupo clandestino del Partido revisionista, el Irgun Zvai Leumi, quienes en abril de 1941 le pidieron que se pusiera al frente del Committee for a Jewish Army of Stateless and Palestinian Jews (Comité pro ejército judío de judíos palestinos y sin estado). Hillel Kook, alias Peter Bergson, hijo de un rabino de Jerusalén y sobrino del rabino mayor de Palestina, había despertado la simpatía de Hecht, con sus historias acerca de las traiciones y humillaciones infligidas a los judíos de Palestina. Peter Bergson convenció a Hecht de que Chaim Weizmann y la Agencia Judía eran ineficaces, y de que la verdadera voz de los judíos palestinos era Vladimir Jabotinsky, su propio y rebelde mentor. Pero Hecht, aunque apoyaba la idea de un ejército judío no quería aliarse entonces con lo que él llamaba el "calenturiento nacionalismo palestino" de los revisionistas. En su autobiografía, *A Child of the Century*, un "best-seller" del año 1954, afirmaba que a lo largo de todo su trabajo en varios Comités de largo título, su objetivo había permanecido inalterado: ayudar a hacer un poco más respetable el simple título de judío. Y éste fue el mensaje que transmitió a un conjunto de seguidores muy heterógeneo.

Hecht recolectaba dinero en Nueva York y en Hollywood mientras Bergson le ponía sitio a Washington. En la Cámara de Representantes fue presentada una propuesta en favor de un ejército judío; Hull, el secretario de Estado, hizo público su apoyo; Adlai

---

marzo 1942, p. 7; 13 de marzo de 1942, p. 9. El 17 de noviembre de 1942, p. 23, apareció un manifiesto firmado por 1.521 prominentes intelectuales.

Stevenson, que en aquella época trabajaba en el Departamento de la Marina, pasó el proyecto al secretario de éste; el subsecretario de la guerra nombró a expertos militares para que estudiasen el proyecto. El apoyo de Washington fue en aumento, pero luego empezó a disminuir cuando el rabino Stephen Wise, dirigente de la Zionist Organization of America (ZOA) y el diputado Sol Bloom, deseando que el proyecto de un ejército judío estuviera en manos de la ZOA, lanzaron una contracampaña. Otros varios intentos de recaudar fondos y alistar voluntarios tuvieron gran éxito pero a cambio de una gran publicidad adversa. A muchos prominentes judíos americanos les inquietaba la idea de que pudiesen ser tildados de poco patrióticos si apoyaban una causa opuesta a la política británica, o si criticaban al presidente Roosevelt y al Departamento de Estado por sus poco denonados esfuerzos para promover cambios en las cuotas de emigración a Palestina o denunciar las masacres de judíos europeos perpetradas por los alemanes.

La postura de los dirigentes sionistas americanos que se oponían al Comité era compleja. Después de la Conferencia de Pittsburgh de la ZOA, de 1940, que se había decidido por un programa de oposición a las restricciones británicas a la emigración a Palestina y por una crítica de la política de Weizmann, los sionistas americanos se habían vuelto más nacionalistas y más favorables a David Ben Gurion. Durante el verano de 1941 fueron ampliamente criticados por arrastrar a los Estados Unidos por el camino de la guerra, en virtud de sus campañas propagandísticas. Después de que los japoneses atacaran Pearl Harbour el 7 de diciembre de 1941 esta acusación dejó de tener sentido, pero otra surgió en su lugar. El Emergency Committee for Zionist Affairs, creado en 1939 por la World Zionist Organization, operó junto a la ZOA para pedir la movilización judía; cuando estos grupos expresaron de manera más estridente su oposición a la política británica en Palestina, fueron acusados de perjudicar el esfuerzo bélico de los aliados. Los líderes sionistas tenían que ser muy prudentes al tiempo que hacían más ruido; particularmente llevaron mucho cuidado en insistir en que sus miembros evitaran a "grupos e individuos que no estén dispuestos a aceptar la autoridad o la política del movimiento sionista" (según consta en un manifiesto de marzo de 1942, del American Emergency Committee for Zionist Affairs).[21] Estas declaraciones iban destinadas a silenciar a grupos renegados como el de Hecht y a mantener el poder de la toma de decisiones en manos de la dirección sionista.

---

[21] Citado en la editorial de *Jewish Frontier*, marzo de 1942, debatiendo el manifiesto del American Emergency Committee for Zionist Affairs.

Cuando Hannah Arendt y Joseph Maier se dieron cuenta de que el Committee for a Jewish Army era un frente revisionista, formaron un grupo propio, Die jungjüdische Gruppe (El Joven Grupo Judío).[22] El primer encuentro del grupo tuvo lugar el 11 de marzo de 1942 en la sede del New World Club, situada en la calle 44. El anuncio de esta reunión, aparecido en *Aufbau*, era muy explícito en cuanto a la postura del grupo y sus intenciones. Estaba dirigido a "los individuos que sienten la responsabilidad del futuro del pueblo judío; a los que están convencidos de la bancarrota de ideologías pasadas y están dispuestos a devanarse los sesos con el fin de desarrollar una nueva base teórica para la política judía; a los que saben que la lucha por la libertad no será dirigida ni por los 'notables' ni por los revolucionarios mundiales, sino sólo por los que quieren llevarla a cabo por el bien de su propio pueblo; y a los que estén verdaderamente preparados para responder por lo que consideran que es justo".

El llamamiento a la acción del grupo era un llamamiento en favor de un ejército judío. Sus discusiones teóricas eran más complejas. El primer paso de Arendt en la dirección de una "nueva base teórica para la política judía" fue un trabajo preparado para la primera reunión del grupo. En su "Basic Theoretical Questions of Politics", Arendt hizo aflorar la mayor parte de los temas que más tarde formaron los cimientos de *Los orígenes del totalitarismo, Between Past and Future* y *La condición humana*. Temas que, en estas obras, no son sólo aplicables a la política judía, sino a la política *überhaupt* (en general).

Arendt y Maier moderaron la primera reunión y las que siguieron, pero Kurt Blumenfeld fue también participante activo y uno de los oradores; e igualmente Hans Zolki, un abogado que posteriormente llevó los casos de rehabilitación de los Blücher en la posguerra. Las primeras observaciones de Arendt estuvieron dirigidas contra ideologías pasadas, que ofrecían visiones del mundo seudopolíticas, y contra visiones del futuro que presuponían cierto conocimiento del curso de la Historia. "Todas ellas han hecho un pacto secreto con el *Weltgeist* (la idea hegeliana del Espíritu)". Como si resonaran en su mente las tesis sobre filosofía de la historia de Walter Benjamin, Arendt rechazaba el materialismo histórico, el historicismo, el liberalismo, el socialismo e incluso el sionismo en la medida en que éste se propusiera una adivinación del futuro. La libertad y la justicia, afirmaba Hannah Arendt, son los principios de la política y todo pueblo que luchara por la libertad y la justicia debería hacerlo sin delirios en cuanto a su

[22] Copias de los anuncios y de los papeles de alistamiento para el Joven Grupo Judío están en los Arendt Papers, Library of Congress.

lugar en la Historia y sin ideas grandiosas con respecto a la humanidad. En una reunión posterior, enfatizó este punto de otra manera, argumentando que el concepto que los judíos tenían de sí mismos, el de ser un "pueblo elegido", conducía al derrotismo o a la peligrosa noción de que sobrevivirían no importa cuáles fueran las dimensiones de la catástrofe.

A medida que el grupo continuó sus debates en la primavera de 1942, su plataforma se hizo más clara. Aunque los miembros se consideraban a sí mismos sionistas, eran muy críticos respecto al sionismo. Para ellos Palestina era un "punto de cristalización de la política judía", no la única salvación de los judíos. En este punto, discreparon Hannah Arendt y Kurt Blumenfeld. Sin embargo, en el otro punto fundamental de su formulación, "que todo pueblo oprimido está doblemente oprimido, por sus enemigos y por su propia clase privilegiada", estaban de acuerdo. Blumenfeld se mostraba optimista sobre la capacidad de los sionistas de evitar la lucha de clases en su seno y estaba más convencido que Hannah Arendt de la necesidad práctica de organizaciones como la American Joint Distribution Committee. Pero ambos compartían también la desconfianza hacia los advenedizos filantrópicos.

El Joven Grupo Judío siguió reuniéndose hasta junio de 1942. Sin embargo, sus debates en torno al ejército judío se produjeron en un contexto cada vez más complejo. Terroristas judíos-palestinos habían atacado tanto a los ingleses como a los árabes, y sus dirigentes pedían para los judíos el territorio al este del río Jordán, que había sido prometido a los árabes en el Libro Blanco británico de 1922. Cuando se descubrió que el Committee for a Jewish Army era un frente de los terroristas, Hannah Arendt denunció a este organismo en *Aufbau*. En un artículo del 6 de marzo de 1942, tildó audazmente a los revisionistas de "judíos fascistas" y afirmó que su esfuerzo para crear un ejército judío era sólo parte de un plan mayor, el de conseguir, utilizándolo para sus propios fines, el control de la organización sionista. Esta valoración era demasiado extremada, pero en la primavera de 1942 estaba claro que la ZOA perdía terreno en el debate mayor que rodeaba la cuestión del ejército judío. Una conferencia internacional que tuvo lugar en mayo, en el Hotel Biltmore, puso de manifiesto que el consenso estaba cambiando entre los sionistas.

El rabino Stephen S. Wise inauguró la conferencia con la petición ferviente de "libertad para los judíos en todos los países y el establecimiento final, bajo la Victory Peace Conference, de un ente estatal judío libre en Palestina".[23] Chaim Weizmann, a

[23] Esta cita y las siguientes, de informes de la Biltmore Conference, son de

pesar de su desilusión ante la negativa británica a darle el visto bueno a un ejército judío, dijo que los judíos deberían poner el acento en la cooperación con los británicos en la guerra contra Hitler y no urgir la creación de un Estado judío en oposición a la política británica. Sin embargo, una mayoría de los delegados asistentes a la conferencia del Hotel Biltmore reaccionaron a la apasionada esperanza de David Ben Gurion: "Surgirá una Palestina judía. Ésta redimirá para siempre nuestros sufrimientos y hará justicia a nuestro genio nacional. Será el orgullo de todo judío en la Diáspora y se ganará el respeto de todos los pueblos de la tierra". La declaración final de la Conferencia de Biltmore apoyaba esta esperanza y también la petición de Ben Gurion de que los británicos dejaran en manos de la Agencia Judía el control sobre la emigración a Palestina. La conferencia constituyó un acontecimiento decisivo en la historia del sionismo norteamericano; la visión de Ben Gurion, de un Estado judío, fue el elemento catalizador de la gran renovación del mismo.

Hannah Arendt asistió a la Conferencia de Biltmore con Joseph Maier, con el fin de preparar un informe para *Aufbau*. Para ella el acontecimiento supuso un momento crucial de su relación con el sionismo. Tanto Hannah Arendt como Joseph Maier quedaron traumatizados por la extremadamente tensa atmósfera de la reunión y por el modo con que fueron tratados cuando entraron en el vestíbulo. Los guardias de seguridad los empujaron y les pidieron la identificación. Con todo, lo que más les perturbó fue el resultado de la conferencia. Arendt no era seguidora de Chaim Weizmann; rechazaba sus intentos de preservar el statu quo con los británicos, pero lo que más le ofendió de él fue su rechazo de lo que nombraba despectivamente como "el supuesto ejército judío". Sin embargo, Arendt se mostraba igualmente recelosa del llamamiento de Ben Gurion en favor de un Estado judío en Palestina.

Hannah Arendt se oponía a las dos posturas representadas en la conferencia del Hotel Biltmore. Otras dos posturas surgieron poco después, que tampoco merecieron su aprobación. Un grupo de rabinos reformistas del American Council for Judaism rechazó abiertamente el llamamiento para la formación de un Estado judío y todo "sionismo político". Arendt pensaba que estas "protestas rabinas" eran sencillamente reaccionarias.[24] Por otra parte, no podía estar de acuerdo con la postura adoptada por Judah

---

Melvin Urofsky, *American Zionism: From Herzl to the Holocaust* (Nueva York: Doubleday Anchor, 1976), p. 399.

[24] Éstas y las siguientes observaciones sobre el sionismo americano son de Hannah Arendt, "Can the Jewish-Arab Question Be Solved?", *Aufbau*, 17 de diciembre de 1943. El artículo está escrito en inglés.

Magnes, de la Universidad Hebrea. Magnes proponía una Palestina binacional en el seno de una federación árabe y formalizó esta postura con la fundación de un partido político a principios de 1943.

Después de la Conferencia de Biltmore, aunque sin dejar de ejercer presión en favor de un ejército judío —desde las páginas de *Aufbau*— Arendt trató de formular su propia postura como paria. Era consciente de que no sería adoptada por ninguno de los grupos existentes, pero sentía que debía introducirla en los debates, por si acaso algunos sionistas americanos que no estuvieran bajo la influencia de sus líderes reaccionaban favorablemente. Arendt tenía la esperanza de que los sionistas norteamericanos, que habían tenido la gran ventaja de vivir "en un país con una tradición política democrática", una tradición que podría haberles enseñado la no herzliana lección de que el antisemitismo es "un fenómeno político y no un fenómeno natural", pudieran entender su visión de un movimiento revolucionario judío (*Volksbewegung*). Se dirigía, así, a los herederos de la revolución americana.

Durante su primer año de estancia en Nueva York, había ido creciendo la estima de Arendt hacia la tradición política norteamericana y su esperanza de que ésta informaría las acciones de los sionistas norteamericanos. Ella y otros muchos refugiados estaban agradecidamente empleados en el programa que se les abrió en Brooklyn College, en la Columbia University y en la New School for Social Research. Esto les permitía ganar algún dinero y disponer de un foro pedagógico. Para unos seres que habían sido excluidos de las universidades desde el año 1933, esto era milagroso. En las clases que les dio a sus primeros estudiantes universitarios norteamericanos —un curso sobre la moderna historia europea, en Brooklyn College, semestre del verano de 1942—, Arendt dejó constancia de su agradecimiento y habló de su asombro ante la vida política cotidiana en una república.[25] Un día dio una clase sobre el caso Dreyfus y luego añadió un comentario, basado en un relato periodístico: "Hace unos días, en una pequeña comunidad del Estado de Nueva York sucedió un pequeño pero notable acontecimiento, que me recordó mucho el caso Dreyfus. Los estudiantes de nivel superior de un instituto eligieron como representante por abrumadora mayoría al único japonés —en realidad, un norteamericano de origen japonés— que había entre ellos. Este japonés es una persona gris y nadie le había prestado hasta entonces ninguna atención; es enteramente incapaz de desempeñar la presidencia de la escuela y la única razón por la que fue votado es

[25] Las notas de la conferencia del Brooklyn College (en inglés) están en los Arendt Papers, Library of Congress.

precisamente ésa, su ascendencia japonesa. Su personalidad no tiene nada que ver con el papel que jugó (como la personalidad de Dreyfus, decía Arendt, no había tenido nada que ver con el papel jugado por éste). Él se sintió sencillamente embarazado. Pero los estudiantes quisieron dar a entender que ningún individuo, nunca, tendría que sufrir por pertenecer a un grupo especial. Actuaron de acuerdo con su concepto de la justicia". Cuando Arendt apelaba a los sionistas americanos, apelaba precisamente a esto, a su concepto de la justicia.

En un artículo aparecido en *Aufbau* el 20 de noviembre de 1942, Arendt formuló la postura que confiaba podría atraer a sionistas contrarios a la Declaración de Biltmore; se trataba de la tercera parte de un largo análisis titulado "La crisis del sionismo". Hannah Arendt invitaba a los sionistas disidentes a aceptar la idea de que Palestina no debería ser una colonia británica, parte de un imperio colonial, al modo esbozado en la Declaración de Balfour de 1917. Y añadía que deberían trabajar por el establecimiento de Palestina como parte del Commonwealth británico de posguerra más que como Estado independiente. Reforzaba su tesis con el instructivo ejemplo de la obra de Gandhi en la India. En segundo lugar, Arendt preconizaba todo esfuerzo para que la posguerra diera como fruto una federación europea, porque según ella, sólo de este modo gozaría Palestina de todas las garantías para ser una *jüdisches Siedlungssgebiet* (una zona de asentamientos judíos). Finalmente, pedía una legislación que incluyera el antisemitismo entre los crímenes punibles contra la sociedad (*Vergehen gegen die Gesellschaft*) en el seno de esta federación europea.

Este artículo, el tercero y último de la serie "La crisis del sionismo" fue también el último de su columna "Esto te afecta a ti". En una atmósfera de creciente entusiasmo por el modelo de sionismo de Ben Gurion, las sugerencias de Hannah Arendt no surtieron efecto alguno y su columna fue sustituida, en el siguiente número de *Aufbau*, por otra que representaba el signo de los tiempos, bajo el título de "Zionistische Tribune".

La carga del tiempo: Los años de la Solución Final

Como cada número de *Aufbau* informaba a sus horrorizados lectores, los tiempos se volvían cada día más oscuros. El número del 18 de diciembre contenía un informe sobre el día de la deportación en el campo de internamiento de Gurs. Seguía una larga lista con los nombres de los deportados. Mientras los sionistas, Hannah Arendt incluida, luchaban por alcanzar una perspectiva que contemplase la solución de la cuestión judía al final de la

guerra, a Norteamérica llegaban finalmente noticias de que una inimaginablemente atroz Solución Final a esta cuestión se estaba llevando a cabo en Europa.

Hayim Greenberg, editor de *Jewish Frontier*, había publicado en el número de noviembre de 1942 un resumen de los asombrosos informes que había recibido del Congreso mundial judío. En enero escribió un editorial desesperado sobre estos informes bajo el título "El mundo cristiano debe actuar". Por su parte, Ben Hecht utilizó los mismos informes y trató de llegar con ellos a un público más amplio, difundiéndolos a través del *Reader's Digest*, en el número de febrero de 1943. Pero el "mundo cristiano" no estaba muy dispuesto a creer estos informes, mucho menos a actuar en consecuencia, y la prensa nacional permaneció muy reservada.

Ben Hecht, junto al compañero de Bertolt Brecht, el compositor Kurt Weill, el productor Billy Rose, el director de orquesta Moss Hart, y un cuerpo de actores y músicos, prepararon un espectáculo titulado "We Shall Never Die" (No moriremos nunca), que debía estrenarse en marzo en el Madison Square Garden. El rabino Stephen Wise, que durante un año se había estado oponiendo a las actividades independientes de Hecht, organizó separadamente otro acto en el Madison, un mitin público titulado "Stop Hitler Now" (Detengamos a Hitler ya), que era una petición de la dirección sionista norteamericana en favor de la acción. En el mes previo a estos dos acontecimientos públicos —uno de ellos oficial, el otro no—, Arendt dio varias conferencias en las que urgía una solución a la crisis del sionismo. Estas conferencias eran reflejo fiel de su propia ira ante el silencio que rodeaba los informes procedentes de Europa, referidos a los exterminios en masa; mostraban también su resistencia a apoyar la tendencia de la dirección sionista a buscarse publicidad o la tendencia de carácter emocional de la misma adoptada por Hecht, el "We Shall Never Die". "Es un hecho bien conocido", dijo Arendt en un mitin de la New York Hadassah, "que ha sido puesto de relieve una y otra vez que desde el estallido de la guerra e incluso antes, los sufrimientos y las pérdidas del pueblo judío han sido ocultados tras una conspiración de silencio". [26] Arendt no dijo explícitamente quienes, en su opinión, estaban implicados en la conspiración, pero sus críticas a los líderes sionistas eran más duras que las que había hecho hasta entonces. La Agencia Judía, decía, había seguido una política de apaciguamiento, "como los hombres de Estado de todas las

[26] La conferencia de la Hadassah (en inglés, fechada por Arendt de su puño y letra) está en los Arendt Papers, Library of Congress.

demás naciones, sólo que incluso con menos éxito". Arendt reforzaba su postura con muchos de los argumentos que más tarde utilizaría en *Eichmann en Jerusalén*:

> Esta política de apaciguamiento había empezado con los acuerdos de transferencias de la Agencia Judía con el gobierno alemán, en 1934. Fue seguida por las subsiguientes decisiones de judíos de otros países de no utilizar su influencia sobre sus gobiernos respectivos en sus relaciones con Alemania; de ayudar a los judíos alemanes, pero de no hablar de los acontecimientos que hacían necesaria esta ayuda. Mucho antes de que el período de apaciguamiento encontrara su muerte natural en la guerra total, el movimiento de boicot entre las masas judías de Norteamérica y de Polonia se había desvanecido. La expresión más honesta de solidaridad había terminado en desilusión y decepción; y si nuestros políticos, como los políticos de otros países no han conseguido apaciguar a Hitler, sí que pueden anotarse un gran éxito en haber apaciguado la justa indignación y los intentos instintivos de revolverse del pueblo judío.

Arendt atacó a la jerarquía sionista. Pero a diferencia de Hecht, cuya actitud rimbombante y sentimental nada tenía de teórica, no llevó a cabo un ataque personal. Estaba convencida de que "si mañana tuviéramos un flamente equipo de hombres para hacer nuestra política, es muy dudoso que las cosas no siguieran por su antiguo camino". A lo que se oponía era a la continuada dependencia sionista de unas convicciones y conceptos políticos anticuados.

Una vez más, pero ahora en las mucho más difíciles circunstancias creadas por un ambiente cargado de duelo, miedo e ira, Arendt trató de formular su crítica de los supuestos y la política sionista. Durante el verano y principios del otoño de 1943, preparó un trabajo titulado "¿Puede encontrarse solución a la cuestión árabe-judía?" *Aufbau* publicó el escrito en dos entregas, en diciembre de aquel año, precedido de una cuidada nota editorial: "Sin estar de acuerdo en todos los detalles con la señora Arendt, la trágica y difícil situación del pueblo judío exige que todas las opiniones hallen un foro de expresión, con tal de que sean honestas y estén basadas en un sano razonamiento". [27]

Esta nota de Manfred George daba una idea de en qué medida el análisis y las sugerencias de Hannah Arendt iban contra el núcleo de las restantes teorías. Arendt rechazaba explícitamente

---

[27] Hannah Arendt, "Can the Jewish-Arab Question Be Solved?", *Aufbau*, 17 de diciembre, 1943.

las dos propuestas que más acaloradamente habían sido debatidas durante el año posterior a la Conferencia de Biltmore. La primera era la surgida de dicha conferencia misma: un hogar nacional judío, un Estado independiente en el que los árabes palestinos —la mayor parte de la población— recibirían el status de una minoría. Esta solución nacionalista, "sería una novedad en la historia de los estados-nación", escribió sarcásticamente Hannah Arendt. El nacionalismo incluso más radical del Partido revisionista, incluía una propuesta para reasentar a las poblaciones árabes. Arendt condenó rotundamente el programa revisionista, porque en su opinión requería "una organización fascista". La segunda propuesta que examinó era una versión revisada de la que avanzara Judah Magnes inmediatamente después de la Conferencia de Biltmore. En ella se abogaba por un Estado binacional, en que los judíos tendrían un status minoritario, y que sería incorporado a una federación de estados árabes y afiliado a una entidad vagamente llamada Unión angloamericana, es decir, un protectorado.

Arendt rechazó ambas propuestas por las mismas razones: ambas identificaban el Estado con el grupo nacional con status mayoritario en el seno del mismo. Lo que Hannah Arendt quería era una entidad palestina en la que no hubiera distinciones de status mayoritario o minoritario, una entidad en la que el concepto de derechos de la minoría, que tan estrepitosamente había fracasado en los tratados de 1918 (que concedían derechos a las minorías de los estados del centro y del este de Europa) no fuera de nuevo puesta en práctica.

Arendt tenía, además, otra objeción al plan de Magnes. Pensaba que una federación árabe no sería "más que una cobertura para un imperio". Para los protagonistas del imperio británico, tal federación sería un vehículo de la influencia británica, del colonialismo en todo menos en el nombre. Y para las familias gobernantes árabes significaría un imperio árabe. "En ambos casos, el término federación sugiere un engaño". Apelando otra vez a su conocimiento de la tradición política revolucionaria de los Estados Unidos, escribió:

> Una federación genuina está constituida por elementos nacionales y otros políticos claramente diferenciados. Los conflictos nacionales pueden ser resueltos en una federación de este tipo tan sólo porque el insoluble problema de mayoría-minoría dejaría de existir.
>
> Los Estados Unidos de América fueron la primera materialización de una federación semejante. En esa unión, ninguno de los estados integrantes posee prerrogativas sobre otro estado y todos ellos juntos gobiernan el país. Aplicando otra fórmula, la Unión

> Soviética ha resuelto su problema de nacionalidades aboliendo el imperio ruso y estableciendo una unión de nacionalidades iguales, sin tener en cuenta el tamaño de los distintos componentes. La British Commonwealth of Nations, como ente distinto del imperio británico, puede ser considerada como otra federación en potencia.[28]

Arendt recomendaba que toda Palestina se convirtiera en parte de la Commonwealth británica, siempre que los británicos acertaran transformar su imperio en una Commonwealth. Pensaba Hannah Arendt que el apoyo parlamentario y popular de los británicos a esta idea y también la oferta del status de dominio formulada a la India presagiaban esta transformación.

La postura independiente de Hannah Arendt la dejó totalmente fuera de toda posibilidad de acción y sin influencia entre los sionistas. Heinrich Blücher se hallaba en una posición algo más satisfactoria. Había conseguido dos puestos en el campo de la enseñanza, por medio de sus contactos en el Committee for the National Morale. Como consultor civil del U. S. Army Training Program en Camp Ritchie, Maryland, había dirigido seminarios sobre historia alemana para prisioneros alemanes de guerra. Después había sido invitado a otro programa del ejército en la Universidad de Princeton, bajo la supervisión del decano Christian Gauss. Allí dio clases a oficiales norteamericanos que conocían el alemán sobre la organización y estructura de los ejércitos francés y alemán. Estos trabajos, en los que brilló el talento de Blücher para hablar en público y para la enseñanza, le dieron las credenciales, al año siguiente, para un empleo mejor en Nueva York: presentador de noticias en alemán para la NBC radio. El trabajo de locutor era menos interesante y obligaba a escribir —cosa que nunca fue cómoda para Blücher—, pero todas estas ocupaciones le ofrecieron la oportunidad de desarrollar ideas con las que esperaba contribuir al proyecto que él y su mujer habían situado en el centro de sus vidas. Mientras Hannah Arendt se acercaba al final de su colaboración en *Aufbau* y buscaba otro trabajo, ambos hicieron el primer esbozo del libro que desde hacía tanto tiempo rumiaban.

Los orígenes del totalitarismo fue planeado durante los más desesperados períodos de las vidas de los Blücher. Las noticias procedentes de Europa durante los primeros meses de 1943 resultaban increíbles. Muchos años más tarde, Hannah Arendt recordaba esta época y su reacción ante las noticias de la Solución Final de Hitler a la cuestión judía:

---

[28] *Ibid.*

> Al principio no lo creímos. Incluso aunque mi marido había dicho siempre que no había nada que no pudiera esperarse [de los nazis]. Esto, sin embargo, no lo creímos porque era innecesario desde el punto de vista militar, aparte de inoportuno. Mi marido fue, durante una época, una especie de historiador militar y sabía algo de estas cosas. Me dijo, "no creas esas leyendas, no podrían hacer una cosa así". Medio año más tarde, cuando se nos demostró, finalmente lo creímos. Aquello fue un auténtico shock. Antes de eso, uno se decía a sí mismo, bien, todos tenemos enemigos. Es muy natural. ¿Por qué un pueblo no habría de tener enemigos? Pero esto era diferente. Esto era, realmente, como si se hubiera abierto el abismo. Porque uno siempre tiene la esperanza de que todo podría ser rectificado algún día, políticamente hablando, de que lo torcido podría ser enderezado. Lo sucedido, en cambio, no podría serlo. Nunca debió permitirse que sucediera. No me refiero al número de víctimas, sino al método, la fabricación de cadáveres... no tengo necesidad de extenderme en esto... Nunca debió permitirse que sucediera. Y lo que ocurrió fue algo con lo que ninguno de nosotros era capaz de reconciliarse. En cuanto a lo que nos sucedió a nosotros, sólo puedo decir que las cosas a veces se ponían difíciles, éramos muy pobres, estábamos perseguidos, uno tenía que huir y, a veces, tenía que trampear para seguir adelante; así eran las cosas. Pero éramos jóvenes y en ocasiones resultaba algo emocionante. No sabría decirlo de otra manera. Pero eso no, eso no. Eso fue completamente distinto. Personalmente, uno podía vérselas con todo lo demás.[29]

Continuaron sus vidas; iban al trabajo, luchaban. Pero incluso cuando se paseaban por Riverside Park, para distraerse, gozando de aquella paz, llevaban consigo la imagen de lo que estaba ocurriendo en Europa, de lo que nunca tendría que haber sucedido. En el parque, Hannah Arendt escribía poemas. El siguiente, que no tiene título, es de 1942:

> Han surgido de la laguna estancada del pasado,
> estos muchos recuerdos.
> Figuras nebulosas arrastraban los anhelantes círculos
> [de mi encadenamiento,
> seductoras, hacia su objetivo.
>
> Vosotros los muertos, ¿qué queréis? ¿No tenéis casa
> [ni hogar en el Hades?
> ¿Finalmente la paz de lo profundo?
> Agua y tierra, fuego y aire, son vuestros servidores
> [como si un dios,
> poderosamente, os poseyera. Y os llamara

[29] Entrevista con Gaus.

desde aguas estancadas, charcas, ciénagas y pantanos,
os congregara, unificados y reunidos.
Brillando en el crepúsculo cubrís de bruma el reino de los **vivos,**

burlando al sombrío "nunca más".

Íbamos a jugar, a abrazarnos y a reír y a perpetuar
sueños de tiempos pasados.
Nosotros, también, nos hemos cansado de calles, de ciudades
de los bruscos cambios de soledad.

Entre las barcas de remos con sus parejas de amantes, como **joyas**
en estanques silvestres,
Nosotros podríamos también mezclarnos en silencio,
[ocultos y envueltos en las

nubes brumosas que pronto

visten la tierra, las lomas, el arbusto y el árbol,
aguardando la tormenta que viene.
Aguardando —después de la bruma, del castillo de niebla, la locura
[y el sueño—

al naciente torbellino de la tormenta.

Los Blücher se unieron más todavía y se apoyaron mutuamente. En "Park am Hudson" (Parque en el Hudson) Arendt retrató otro de sus muchos paseos, uno más entre sus ratos a solas, en que pensaban y hablaban de lo que estaba ocurriendo. El poema es una pastoral, pero su última estrofa anticipa una frase que apareció luego en el libro que proyectaban mientras iban paseando por el parque: "La carga de nuestro tiempo", frase que fue utilizada por el editor británico como título de *Los orígenes del totalitarismo:*

Los pescadores pescan en silencio en los ríos.
Una rama pende solitaria.
Conducen ciegamente por las carreteras los **conductores,**
Sin descanso, camino del descanso.
Juegan los niños, las madres los llaman.
Casi la eternidad se encuentra aquí.
Pasa una pareja de amantes
Soportando la carga del tiempo.

Para el pueblo de Hannah Arendt, para los judíos, la patria europea (*Heimat*) se había perdido para siempre en 1944. "Ya no" existía. Lo que podría ocurrir en la Europa del futuro, el "todavía no", resultaba inimaginable. Lo que podría ocurrir en la Palestina del futuro estaba más allá de todo conocimiento. No existía acción práctica alguna que Hannah Arendt pudiera emprender en favor de su pueblo sin una base en la comunidad sionista. Faltándole

esta base, se sintió muy agradecida por la oportunidad que se le ofreció de hacer planes de futuro con un grupo no alineado políticamente. Aceptó su primer empleo a tiempo completo en los Estados Unidos como directora de investigación para la Conference on Jewish Relations.

La Conferencia —más tarde conocida como Conference on Jewish Social Studies— había sido propuesta en abril de 1933 por dos de los más respetados académicos judíos de los Estados Unidos, Salo Baron y Morris Raphael Cohen. En la presentación oficial de esta institución, en 1936, en una reunión presidida por Albert Einstein, y dirigida por Baron, Cohen, Harold Laski y Henry Morgenthau, Sr., se inició una campaña recaudadora, que permitió a la Conferencia patrocinar *Jewish Social Studies* en 1939. La revista era parte importante del objetivo original de la Conferencia: presentar datos sobre "la posición del judío en el mundo moderno" con los que oponerse a la malintencionada propaganda antisemita de los nazis.

A principios de la década de 1940, el editor Salman Schocken le preguntó a Salo Baron si la Conferencia desearía colaborar como asesora de la Universidad Hebrea. La universidad deseaba sugerencias que permitieran la recuperación de cualquier libro de colecciones judías europeas que hubiera sobreyivido a los primeros años de la guerra. Los miembros de la Conferencia respondieron estableciendo la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction; fue el trabajo de investigación de esta comisión el que Hannah Arendt empezó a dirigir en 1944. Arendt trabajó con Joshua Starr, primer director de la comisión, y con un equipo, para preparar cuatro entregas de una Lista provisional de tesoros culturales judíos en países ocupados por el Eje, publicadas en los números de 1946 y 1948 de *Jewish Social Studies*. La tarea de la comisión consistía en determinar cómo los tesoros espirituales de la judería europea podrían ser recuperados y depositados en nuevas instalaciones.

Para confeccionar estas listas, Arendt y sus compañeros de trabajo se entrevistaron con refugiados judíos que habían ostentado cargos en diversas instituciones europeas, tales como bibliotecas, escuelas y museos. Uno de sus documentos clave, un catálogo de manuscritos existentes en colecciones privadas, y que había sido preparado por la Biblioteca Municipal de Frankfurt, les fue entregado por un bibliotecario que lo había llevado consigo cuando la ley nazi de 1933, por la que se les prohibía a los judíos tener cargos públicos, terminó con su carrera. Otros refugiados contribuyeron con notas y recuerdos, que tenían que ser coordinados

con toda la información disponible de las actividades confiscatorias y de traslados de los nazis.

En 1940, Alfred Rosenberg y una unidad especial nazi, llamada Einsatzgruppe Reichsführer Rosenberg, se dedicaron al saqueo de las instituciones culturales judías en toda la Europa ocupada, con el fin de establecer en Frankfurt un archivo dedicado a la historia de los judíos y a la cuestión judía. Las actividades de Rosenberg hicieron palidecer las del más antiguo Institut zur Erforschung der Judenfrage, con sede en Munich y bajo la dirección del conocido historiador Walter Frank, quien tenía conexiones con centros pertenecientes a las universidades alemanas. Pero cuando estuvo lista la colección de Rosenberg, sólo parte de la misma fue depositada en Frankfurt. Los fondos de más valor fueron enviados a Berlín, donde se hizo cargo de ellos un departamento especial de la Gestapo, dirigido por Adolf Eichmann.

Hannah Arendt estudió esta compleja situación mientras preparaba las listas provisionales y más tarde utilizó sus resultados en *Los orígenes del totalitarismo*, para ilustrar uno de los instrumentos clave de entes y organismos, es decir, la multiplicación de dominio dictatorial. "Ninguna de las antiguas instituciones fue nunca abolida, de modo que en 1944 la situación era la siguiente: tras la fachada de las facultades de historia de las universidades se erguía amenazadoramente el poder más real del Instituto de Munich, detrás del cual estaba el de Rosenberg en Frankfurt; y sólo detrás de estas tres fachadas, oculto y protegido por ellas, se hallaba situado el verdadero centro de poder, el *Reichssicherheitshauptamt*, una división especial de la Gestapo." [30] La investigación realizada para la preparación de las listas provisionales le proporcionó así a Hannah Arendt una de sus primeras visiones interiores de la estructura de los regímenes totalitarios, con sus capas de tipo concéntrico. Las listas proporcionaron a la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction una base para la negociación, en sus esfuerzos por recuperar los restos de su cultura para los judíos europeos supervivientes.

Hannah Arendt se convirtió en director ejecutivo de la organización de la Jewish Cultural Reconstruction después de su establecimiento en 1948 y permaneció en el cargo hasta 1952. Viajó a Europa por seis meses, durante 1949 y 1950, con el fin de dirigir la operación que con el tiempo recuperaría millón y medio de volúmenes de *hebraica* y *judaica*, miles de objetos artísticos y ceremoniales y más de mil rollos de la ley. Bajo los términos del

[30] Arendt, *Orígenes*, p. 402.

Acuerdo Aliado (Inter-Allied Agreement) de 1945 los objetos cuyo país de origen fuera conocido tenían que ser devueltos a dichos países, y los pertenecientes a individuos todavía vivos, retornados a los mismos. La tercera parte del total no reintegrable fue distribuida entre instituciones judías de Israel, Europa y otros países del hemisferio occidental.

Para Hannah Arendt, el trabajo con la Jewish Cultural Reconstruction supuso un cierto consuelo durante los últimos y terribles años de la guerra. Pero asegurarles un destino a los objetos culturales judíos no le alivió su sentimiento de ser una *Heimatlos*, una persona sin patria. Sentía una gran nostalgia por su mundo perdido, Europa. Uno de sus poemas más sencillos y más tristes, escrito en 1946, se apoya en un famoso verso de Nietzsche: "Wohl dem, der jetzt noch Heimat hat" (Dichoso quien tiene todavía una patria).

> La tristeza es como el brillo de una luz en el corazón,
> la oscuridad es un resplandor que explora nuestra noche.
> Necesitamos sólo encender la triste y pequeña llama
> para encontrar el camino del hogar, como sombras, a lo **largo de**
> la larga, extensa noche.
> Los bosques, la ciudad, la calle, el árbol son
> luminosos.
> Dichoso quien no tiene una **patria**; la contempla todavía
> en sus sueños.

CONSUELOS

Entre los años de su investigación para la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction (1944-1946) y el viaje que realizó a Europa por encargo de la Jewish Cultural Reconstruction (1949-1950), las aportaciones de Hannah Arendt a la preservación de la cultura judía tomaron una nueva forma. Arendt aceptó un puesto de dirección en la editorial Schocken Books, recientemente establecida en Nueva York. Hannah Arendt sustituía a Max Strauss, a quien un ataque cardíaco había dejado inválido para el trabajo.

La oficina de Arendt en Schocken Books era un importante centro de tránsito: circulaban por allí autores y editores, germano hablantes y, finalmente, amistades americanas. Hannah Arendt entró así en contacto con el entorno de su mundo de emigrados. Fue en el primer año de una nueva era, después de la guerra.

Salman Schocken y Hannah Arendt se habían conocido en Berlín por medio de Kurt Blumenfeld y reanudaron su amistad en

Nueva York. Antes de emplearla en la editorial, Schocken le había consultado varios proyectos; ella le había recomendado los manuscritos inéditos de Walter Benjamin y una edición de las obras de Bernard Lazare, el sionista francés de quien había aprendido su terminología de advenedizos y parias. En 1949 apareció una edición de la obra de Lazare, bajo el título *Job's Dungheap*, preparada por Arendt, quien además escribió la introducción. La obra de Benjamin no fue nunca publicada por Schocken, pero Arendt tuvo en cambio la oportunidad de trabajar en la segunda edición de *Major Trends in Jewish Mysticism*, de Gershom Scholem, libro dedicado por éste a Walter Benjamin. El proyecto editorial que le llevó más tiempo y entrañó más dificultades para Hannah Arendt, mientras trabajó en *Schocken Books*, fue una adición alemana de los *Diarios*, de Franz Kafka. El amigo de Kafka, Max Broad, había preparado los *Diarios* para su publicación, pero su trabajo era muy descuidado y cada página tenía que ser contrastada con el manuscrito original. Aunque el esfuerzo fue arduo, Arendt se dedicó al mismo concienzudamente; durante años había estado interesada en Kafka, y su primer artículo en la *Partisan Review* fue "Franz Kafka: a Re-evaluation" (otoño, 1944).

Arendt había tenido sus reservas en cuanto a trabajar con Schocken, a causa de las muchas diferencias que mantuvieron con respecto a los proyectos sugeridos por ella, pero le respetaba más que los jóvenes que trabajaban para él. "La antigua generación adinerada", le dijo Arendt a Blumenfeld, "todavía conserva un sentido de la responsabilidad por las cosas de la cultura, sentido del que realmente carece la joven generación adinerada." [31] Schocken era de trato difícil. "Debe usted darse cuenta", le advertía Hannah a un eventual cliente, "de que aunque él es un editor, es reacio a editar". [32] Pero ella aprendió a tratar a Schocken, y desarrolló un curioso respeto hacia este hombre a quien llamaba "el Bismarck judío". [33] La ayudaron en esto los muchos buenos consejos que sobre editores y publicaciones recibió de Kurt Wolf, el fundador de Pantheon Books, la editorial más importante de los emigrados. Kurt Wolf y su esposa, Helene, se convirtieron en parte de la tribu de los Blücher y siempre se mostraron abiertos a las sugerencias editoriales de Hannah Arendt.

Como consecuencia del trato peculiar que de Salam Schocken recibían los autores, Hannah Arendt hizo algunas amistades sobre-

---

[31] Arendt a Blumenfeld, 2 de agosto de 1945, Marbach.

[32] Arendt a Michael di Capua, 25 de octubre de 1967, Library of Congress. Esta carta se refería a las traducciones de Heine, de Jarrel, que Schocken Books no publicó.

[33] Jaspers a Arendt, 19 de septiembre de 1948, Marbach.

manera interesantes. Una de ellas fue T. S. Eliot. El poeta acudió un día a una reunión de negocios con Schocken y el hijo de éste; Arendt fue invitada a asistir al encuentro en calidad de secretaria. Sentada, contemplaba silenciosamente, con impotente asombro, que se trataba a Eliot como si fuera un viajante de comercio. En vez de aprovechar la oportunidad para ganarse a Eliot como autor para su editorial, los Schocken balbucearon algún pretexto y finalmente concluyeron la reunión de forma abrupta, con un "lo pensaremos" y disculpándose por tener que apresurarse a otra cita. Eliot se levantó con gran dignidad y él mismo acompañó a los Shocken a la puerta de su oficina y se inclinó formalmente cuando ellos salían confusos. Entonces, Eliot se volvió a una muy incómoda Hannah Arendt y dijo: "Bien, ahora usted y yo podríamos tener una agradable charla". Así sucedió, y después de este incidente, Arendt se dedicó a leer la obra entera de Eliot —poemas, obras teatrales, ensayos—, honor que siempre hacía a una nueva amistad literaria.

El editor al que no le gustaba editar perdió también una oportunidad de hacerse con las traducciones de poesía alemana de Randall Jarrell. Jarrell vivió en Nueva York durante 1946, año en el que reemplazó a Margaret Marshall, encargada fija de la sección de crítica literaria de la *Nation*. El año anterior, Margaret Marshall había comentado en esta revista el artículo de Arendt, "Approaches to the 'German Problem'" (Aproximaciones al 'problema alemán') (*Partisan Review*, invierno, 1945). Marshall dijo de este artículo que era "una de las mejores discusiones del problema alemán y europeo que he leído". Cuando le pidió a Hannah Arendt una colaboración para la *Nation*, fue correspondida con una reseña de *Adventures in Grace*, de Raissa Maritain.

La reseña era del tipo que se hizo característico en Hannah Arendt: el libro reseñado recibía una breve mención inmersa en una larga reflexión general. "Christianity and Revolution" (Cristiandad y revolución) era una panorámica del pensamiento neocatólico en Francia, que iba desde los antidemocráticos "diletantes del fascismo" de Action Française, hasta los publicistas democráticos y antiburgueses como Péguy y Bernanos (y Chesterton, en Inglaterra).[34] Esta panorámica establecía el contexto en el seno del cual el neotomista Jacques Maritain, que no era periodista ni publicista, resultaba una excepción: "el caso de los filósofos es ligeramente distinto y ligeramente embarazoso... Lo que Maritain buscaba era una certeza que le sacara de las complejidades y confusiones de un mundo que no sabe siquiera de qué está hablan-

[34] Arendt, "Christianity and Revolution", *Nation*, 22 de septiembre de 1945, p. 288.

do uno cuando pone la palabra verdad en su boca". Arendt admiraba a Maritain, y bajo los auspicios de Paul Tillich, había gozado de un breve contacto personal con él; también le había enviado una reseña que ella escribió para *Aufbau* de *Ransoming of Time* (*) y un ejemplar de su ensayo "From the Dreyfus Affair to France Today". Pero a Hannah Arendt, la necesidad de una verdad, sentida por Maritain, le resultaba incómoda, pues era en su opinión un hecho no filosófico. "La filosofía, cuando se ha ocupado de la verdad, ha sido siempre, y probablemente lo seguirá siendo, una especie de *docta ignorantia*; altamente instruida y en consecuencia altamente ignorante". Esta última frase pertenece al género de las que uno se imagina a Randall Jarrell recortándola y metiéndola en su cartera como protección contra la vasta población mundial de ignorantes sabelotodos.

La erudición de Jarrell era un motivo de asombro para todos los que leían su poesía y crítica o le oían hablar. Sin embargo, para Jarrell mismo era una pequeña balsa en la inmensidad de un océano de ignorancia. Cuando conoció a Hannah Arendt, encarnación viviente de la cultura europea que él no poseía, su balsa le pareció todavía más diminuta, pero Hannah parecía ser la orilla. Cuando ella leyó los poemas de Jarrell, éste confió plenamente en su juicio: "Nada de lo que se haya dicho hasta ahora de mis poemas me ha complacido tanto como lo que tú has dicho", le comunicó a Arendt.[35]

Se encontraron para comidas de negocios cuando él estaba en *Nation* y Hannah Arendt en Schocken Books. Ella colaboró en *Nation* con cinco artículos breves, en el curso de 1946, entre los que se incluía su primera declaración, entusiasta, sobre el existencialismo francés. Publicó asimismo las reseñas de *La muerte de Virgilio*, de Hermann Broch, y de *Meine Reime Deine Reime*, de Robert Gilbert. Jarrell aceptó los artículos e hizo con ellos lo que Hannah Arendt llamó, "englishing" ("anglificar"). A su vez, ella corrigió las traducciones de poesía alemana de Randall. A veces le daba sus propias traducciones, en cruda prosa, para que él trabajara a partir de este material. También le guiaba en la lectura de los poetas alemanes de su preferencia, es decir, Goethe, Rilke, Heine y Hölderlin. Arendt intentó que el "Bismarck judío" hiciera una edición de las traducciones de Heine, de Randall Jarrell, pero sin éxito.

(*) Se trataba de una compilación de artículos de Maritain publicada en inglés en Scribner's, Nueva York, 1941.

[35] Ésta y las citas siguientes son de las cartas de Jarrell a Arendt, Library of Congress. Ninguna de las cartas está fechada, aunque Arendt escribió en ellas fechas aproximadas cuando preparó su ensayo, "Randall Jarrell: 1914-1965", ahora en *Hombres en tiempos de oscuridad*, en 1965. Serán citadas sin anotaciones individuales.

Hannah Arendt estaba impresionada por las traducciones de Jarrell, y lo alentó para que mejorara su conocimiento del idioma alemán, como más tarde alentaría a W. H. Auden, con el mismo resultado. "Ay de mí", se quejó Jarrell, "mi alemán no mejora ni una pizca: si traduzco, ¿cómo encuentro el tiempo para aprender alemán? Si no traduzco, me olvido del alemán". Arendt era mejor alumna. Después de abandonar Nueva York, Jarrell visitó periódicamente a los Blücher e introdujo a Hannah Arendt a los poetas modernos de lengua inglesa que se convirtieron en sus favoritos: Auden, Emily Dickinson y Yeats. Él leía los poemas, de modo que el oído todavía muy inseguro de Hannah pudiera apreciar los ritmos y la métrica del inglés, y ambos gozaban al apreciar el progreso de la alumna desde los días de sus primeros encuentros en que a ella la desconcertaba que él tuviera lo que se le antojaban dos apellidos, "Randall" y "Jarrell".

Entre Hannah Arendt y Randall Jarrell se fue forjando un vínculo que los dos juzgaban inestimable, un vínculo basado en un gusto y un buen juicio compartidos. Cuando ella terminó de leer un ensayo de su amigo titulado "Obscurity of the Poet" (La oscuridad del poeta), le escribió para comunicarle que había quedado "embriagada por la coincidencia contra un mundo poblado de enemigos". Jarrell replicó: "Yo me siento así siempre que te veo. Alguien dijo sobre algún otro: 'mientras esta persona esté viva, yo no estoy solo en este mundo'; supongo que tú me inspiras el mismo sentimiento". Jarrell no estaba solo, pero se movía con frecuencia de un lugar a otro, fijando únicamente las raíces temporales del "escritor residente". "De veras que te echo de menos; *seguramente* en la primavera sentirás la necesidad de venir aquí a Illinois, ¿no es cierto? Para darle el Arca de la Alianza a una biblioteca de Cairo, Illinois, o algo por el estilo."

Pero ella no se movió de Nueva York; en realidad, apenas se movió de sus dos mesas de trabajo, la de Schocken Books y la que tenía instalada en un pequeño rincón de su apartamento de la calle 95 Oeste. Escribía constantemente: durante la pausa del almuerzo, después de la cena y hasta altas horas de la noche. Producía artículos cuyo destino era convertirse en materia de *Los orígenes del totalitarismo* y producía también docenas de reseñas de libros. En éstas, así como en sus esfuerzos editoriales, emprendió la tarea de otra reconstrucción cultural: introducir la filosofía y la literatura europeas contemporáneas en los círculos culturales norteamericanos. En una época en que un miembro respetado del círculo de la *Partisan Review* le preguntó a Arendt en el transcurso de una fiesta particular quién era "Francis" Kafka, ella consideró

que era necesario hacer algo, y lo que hizo fue escribir guías claras y sencillas de introducción a este mundo desconocido. El idioma alemán estaba desesperadamente falto de embajadores culturales, de gente que le mostrara a América los tesoros del mismo, en un período de desconfianza generalizada hacia todo lo que fuera alemán.

Hannah Arendt sentía escepticismo ante la posibilidad de que Alemania volviera alguna vez a tener grandes escritores, pues el ímpetu mayor para la innovación literaria lo había ofrecido durante el siglo XIX y principios del XX el mundo judeo-alemán, ahora destruido. No obstante, quería que América se mostrara hospitalaria hacia los restos de Alemania. En sus estudios preliminares de *Los orígenes del totalitarismo* presentaba a los lectores historias de figuras judías importantes —las de Rahel Varnhagen, Heinrich Heine o Bernard Lazare— que eran en gran parte desconocidas. Ella contribuyó a darles a estos parias un lugar en la posteridad; en eso había cierto consuelo por lo que ella y Karl Jaspers llamaban el *Finis Germaniae*, el final de Alemania.

El año 1946 fue para Hannah Arendt el período de "cosechar" poetas. Así como la poesía le dio consuelo durante la guerra, los poetas se lo dieron después, durante los años de lenta recuperación de las aflicciones de la guerra. Había conocido al poeta y novelista Hermann Broch antes de empezar a trabajar en Schocken Books y ambos se sintieron de inmediato mutuamente atraídos. Cuando empezaron a verse con regularidad, ella le escribió en 1946 a Kurt Blumenfeld que esta nueva amistad era "la mejor cosa que me haya ocurrido desde tu ausencia". [36]

Este afortunado encuentro fue preparado por la amante de Broch, Anne-Marie Meier-Gräfe, a quien Hannah Arendt había conocido en Nueva York. Viuda de un famoso historiador del arte alemán, Anne-Marie Meier-Gräfe, Buschi para sus amigos, era de Berlín, lo mismo que Blücher. Su apartamento estaba amueblado como una evocación melancólica de la Viena de preguerra, ciudad en la que ella y Broch se conocieron. El apartamento estaba poblado de recuerdos de un mundo que Hannah Arendt no había conocido nunca, pero que había entrevisto en la autobiografía de Stefan Zweig, *El mundo de ayer*. Sin embargo, la gente que Arendt conoció allí no era como Zweig o los "eminentes contemporáneos" que éste acostumbraba a adscribir celosamente a la "época dorada de la seguridad", cuando su fama literaria se hallaba en el apogeo. Los acontecimientos de 1933 cogieron enteramente por sorpresa al apolítico Zweig y —como escribió Hannah Arendt en 1943, en su

[36] Arendt a Blumenfeld, 17 de julio de 1946, Marbach.

reseña del libro de éste— destruyeron un mundo en el que "uno se ha establecido de manera tan confortable". [37] Los años de Hitler habían "arrasado... aquellas reservas preservadas para los pocos 'connoisseurs' escogidos que dedicaron sus vidas a la idolatría del Arte; roto... los enrejados que dejaban fuera al *profanum vulgus* de los incultos, con mayor eficacia que una muralla china". Este mundo elitista de camarillas literarias, que Hannah Arendt había aprendido a despreciar en la Alemania de Weimar, disgustaba a Hermann Broch desde mucho antes de la aparición de Hitler; el escritor llamaba a la Viena de este período "la metrópolis del vacío ético".

Hannah Arendt saludó a su nueva amistad con una reseña de *La muerte de Virgilio*. Cuando Randall Jarrell terminó de "traducir" esta crítica —convirtiendo el inglés germánico y de frases largas de Arendt en hermoso inglés de frases largas— la animó a escribir un trabajo más extenso sobre la obra de Broch, para dárselo a John Crowe Ransom, de la *Kenyon Review*, y maestro de Jarrell. Esto hizo ella, cuando se reeditó en inglés *Los sonámbulos*, de Broch, en 1948. La primera reseña fue una señal de la amistad y estima que Hannah Arendt sentía por Broch, quien escribía en ese reino que ella describía como un mundo "entre el pasado y el futuro".

> Proust es la última y la más hermosa despedida del mundo del siglo XIX, y volvemos a su obra, escrita en clave del "ya no", una y otra vez cuando el sentimiento de despedida y de dolor nos abruma. Kafka, por otra parte, es nuestro coetáneo sólo hasta cierto punto. Es como si escribiera ya desde la óptica de un futuro distante, como si estuviera o hubiera podido estar en casa en un mundo que "todavía no" es... La obra de Broch... se ha convertido en algo así como el eslabón perdido entre Proust y Kafka, entre un pasado que hemos perdido irreversiblemente y un futuro que todavía no está a nuestro alcance... Este libro... trata de salvar el abismo del espacio vacío entre el ya no y el todavía no. Y dado que este abismo es muy real; dado que se ha hecho más profundo y temible cada año después del fatídico 1914, hasta que las factorías de la muerte erigidas en el corazón de Europa han cortado definitivamente el ya gastado hilo con el que todavía podríamos haber estado ligados a una entidad histórica de más de dos mil años; dado que estamos viviendo ya en el "espacio vacío", enfrentados a una realidad que ninguna idea

[37] Ésta y las citas siguientes son de Hannah Arendt, "Portrait of a Period", *Menorah Journal 31* (otoño 1943), 308.

> tradicional preconcebida del mundo y del hombre pueda posiblemente iluminar —no importa cuán querida esta tradición puede haber permanecido en nuestros corazones—, debemos sentirnos profundamente agradecidos a la gran obra poética que se aferra tan desesperadamente a este único tema.[38]

Hannah Arendt respetaba a Broch, pero nunca experimentó la sensación de comprenderle. Le impresionó el hecho de que, habiéndole ofrecido Alfred Knopf un contrato a Broch por la novela titulada *Der Versucher*, el escritor emprendiera una revisión de este libro, alcanzando una "prosa purificada de belleza y vitalidad intangibles". [39] Pero Arendt se quedó atónita cuando Broch rehusó completar esta tarea porque, según él, la novela era completamente superflua. Ella podía comprender sus conflictos pero no obstante la perturbaba que el rasgo fundamental de su naturaleza, es decir, ese compromiso ético que le hacía reaccionar generosamente a toda llamada de ayuda, le hubiera llevado a abandonar la literatura, por improductiva, por ser una respuesta insuficiente y demasiado subjetiva al mundo en que vivía. En la introducción a los ensayos de Broch, que Hannah Arendt escribió después de la muerte de éste, se limitó a dejar constancia del hecho del abandono de la literatura por parte de Broch, el cual se sumergió en la búsqueda de una filosofía sistemática que habría de dar a las gentes un "absoluto terrenal" para guiarlas a una vida independiente y exenta de egoísmo. Arendt no cuestionó ni censuró el giro realizado por Broch, sencillamente señaló las dificultades filosóficas que había en la base del intento sistematizador de su amigo, concretamente su artística identificación de la acción con el hacer o el obrar. Ella sabía que era imposible cuestionar públicamente el compromiso ético de Broch, aunque el coste de dicho compromiso fuera muy grande para el mismo Broch y para la literatura. En privado, Arendt decía siempre que *Fortuna* había sido amable con Broch una sola vez durante los años que éste pasó atendiendo a las necesidades de sus amigos: cuando sufrió una caída y tuvo que ser hospitalizado, de modo que no pudo correr de un lado a otro dando consejo, proporcionando alimentos, socorriendo a los emigrantes.

Por su parte, Hannah Arendt no confió en la bondad y sensibilidad de Broch, pero comprendía cuánto podía significar esta

---

[38] Hannah Arendt, "No longer and Not Yet", *Nation*, 14 de septiembre de 1946, p. 300.

[39] Hannah Arendt, "Hermann Broch 1886-1951", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 114.

confianza. Pues, como le confesó tímidamente a Kurt Blumenfeld, después de haberle escrito sobre Hermann Broch: "Solamente confío en la sensibilidad, en la bondad y en la absoluta independencia de todas las cosas y de todas las personas de Monsieur, y sólo en él me apoyo. (Una no debería escribir así sobre su propio marido, lo hago 'solamente una vez en toda una vida')". [40] Reconocía en Hermann Broch las cualidades de Heinrich Blücher, de las que ella se había beneficiado más allá de toda medida.

A Hannah Arendt le impresionaba tanto la afición de Broch por las mujeres como su independencia. Era un inveterado mujeriego, encantador, modesto, exquisitamente cortés, dotado de *politesse du coeur*. A Hannah Arendt no le sorprendía el número de conquistas de Broch, pero sí le desconcertaba el placer que a éste le producían los embarazosos embrollos que inevitablemente surgían. Arendt discutió con frecuencia este placer de Broch con un amigo común, Robert Pick, ayudante de redacción en Alfred Knopf. A diferencia de Hannah Arendt, Robert Pick se había acostumbrado a las aventuras de Broch e incluso se había visto en la coyuntura de hacer de Leporello para este Don Juan, si bien muy ocasionalmente y contra su voluntad. Cuando Broch intentó añadir a Hannah Arendt a su séquito femenino, la reacción de ella fue más asombrosa para Pick que lo habían sido todas las indiscreciones de Broch. Hannah no sólo se había resistido a los encantos de Broch, sino que había declinado sus insinuaciones con una delicadeza igual a la de él: "Hermann, deja que yo sea la excepción".

Hannah Arendt había sido una excepción para Broch mucho antes de que se produjese este amable rechazo. Después de cada velada que pasaron los tres juntos, Broch sacudía la cabeza y le murmuraba a Robert Pick: "¡No debería *permitírsele* a nadie saber tanto!" Hannah Arendt le intimidaba y los apasionados razonamientos políticos de Heinrich Blücher le aterraban. "Blücher estaba siempre *gritando*", decía Pick de este salvaje berlinés. Él, como Broch, era un pacífico y refinado vienés. Con todo, entre Broch y los Blücher —Heinrich y Hannah— nació y se consolidó una íntima amistad.

Después de la muerte de Broch, acaecida en 1951, Hannah Arendt prestó su ayuda en la tarea de poner orden en el considerable y caótico legado literario de este amigo. Ella y Anne-Marie Meier-Gräfe pasaron algunos días en el estudio de Broch en New Haven, organizando los escritos que después serían donados a Yale. Las obras publicables fueron posteriormente enviadas a Suiza, donde la Rheinverlag había emprendido una edición de las

[40] Arendt a Blumenfeld, 19 de julio de 1974, Marbach.

obras completas de Broch. Arendt preparó lenta y dificultosamente su introducción a los dos volúmenes de ensayos. Le envió el resultado a Blumenfeld, advirtiéndole: "Probablemente advertirás que mi introducción fue escrita en un tono algo distante. Fue un deber amistoso. Su pensamiento, que describí o traté de describir, me es, en realidad bastante ajeno. Él lo sabía y sin embargo confió en mi lealtad, que ya es decir, particularmente en el caso de un poeta. Hice el trabajo con el mayor grado de comprensión y de buena conciencia que pude. Pero me guardé de escribir mi verdadera opinión". [41] Su verdadera opinión —que la pérdida para la literatura no fue una ganancia para la filosofía— le importaba menos a Arendt que su amistad. Después de la muerte de Broch, ella pudo rendirle el tributo de tratarle con la misma excelente disposición que en él era proverbial.

Por medio de Randall Jarrell y de las personas que dirigían otras revistas con las que ella colaboró mediada la década de 1940, como *Partisan Review* y *Commentary*, el *Menorah Journal* y *Jewish Frontier*, el círculo neoyorquino de amistades de Hannah Arendt se fue ensanchando. Sus compañeros de trabajo en *Schocken Books* —Irving Howe, Nathan Glazer y Martin Greenberg— le presentaron a sus amistades. Arendt finalmente conoció a la gente que había deseado conocer, como por ejemplo Alfred Kazin, cuyo nombre había sido despectivamente asociado al de ella en 1944, cuando ambos fueron etiquetados como principales ejemplos de la "tendencia a la autoflagelación que se manifiesta en tiempos de dolor y frustración". [42] Arendt se había hecho acreedora a esta crítica a causa de las opiniones vertidas en su reseña de la autobiografía de Stefan Zweig, en la que puso en cuestión la miopía política y el elitismo judíos. Durante la guerra, e inmediatamente después de la misma, fue corriente que Hannah Arendt se tropezara con intelectuales judíos americanos cuyas convicciones políticas estaban cercanas a las suyas y que leían su obra con aprecio. Después de 1948, empezó a cambiar la atmósfera; a sus amistades y lealtades no les fue bien en la era del nacionalismo judío.

Después de la guerra, Arendt empezó a asistir a reuniones y debates, con los miembros de un grupo laxamente definido, la izquierda literaria neoyorquina, en gran parte judía. Le excitaba y abrumaba un poco este nuevo ambiente. "A veces me siento derrotada", le dijo a Blumenfeld, "porque he conocido a tanta gente y sus nombres y rostros flotan a mi alrededor en un gran caos". [43] La concordancia política se produjo rápidamente con sus nuevos ami-

[41] Arendt a Blumenfeld, 31 de julio de 1956, Marbach.

[42] "Magazine Digest", *Contemporary Jewish Record*, abril 1947, p. 205.

[43] Arendt a Blumenfeld, 19 de julio de 1947, Marbach.

gos, a quienes alabó exageradamente ante sus amigos europeos, por carecer de fanatismo, por su negativa a adorar al dios del éxito y por su compromiso con un lenguaje literario accesible a lectores de las más variadas convicciones y extracción. Pero, a pesar de su respeto hacia sus nuevos amigos, en aquellos años emotivos de la posguerra, los malentendidos surgían fácilmente. Uno de estos malentendidos aplazó durante varios años la amistad entre Hannah Arendt y Mary McCarthy.

Las dos mujeres se habían conocido en 1944. Arendt siguió su costumbre de leer todo lo que hubiera escrito su nueva amistad, y durante el año siguiente admiró *The Company She Keeps*, libro publicado por Mary McCarthy en 1942. Pero su admiración no fue obstáculo para que reaccionara violentamente ante una observación que Mary McCarthy dejó caer en una reunión en casa de Philip Rahv, uno de los editores de *Partisan Review*. Era en la primavera de 1945, poco después de la repentina muerte de Roosevelt. Mary McCarthy hablaba con un grupo de amigos sobre las actitudes de los franceses hacia los alemanes que ocupaban París. La escritora dijo que lo lamentaba por Adolf Hitler, quien era un ser tan absurdo que anhelaba el amor de sus víctimas. Arendt, oyendo esto, explotó: "¿Cómo puedes decirme a mi tales cosas, una víctima de Hitler, una persona que ha estado en un campo de concentración?". Las excusas de Mary McCarthy y sus esfuerzos por explicar el sentido de sus palabras, fueron vanos. "Me escabullí", recordaría la autora. Pero Arendt, sin dar por zanjado el asunto, se dirigió al anfitrión, Philip Rhav, y le dijo: ¿Cómo puedes permitir este tipo de conversación en tu casa, tú que eres judío?

La reconciliación se produjo algunos años después, cuando ambas mujeres fueron incluidas en un pequeño grupo que se reunía con Dwight MacDonald para discutir el futuro de su revista *Politics*. Arendt tomó la iniciativa después de una reunión, al quedar ambas mujeres esperando el metro en una plataforma vacía. Hannah le hizo observar a McCarthy la frecuencia con que ambas formaban una minoría de dos en las discusiones: "pensamos de manera tan parecida". Mary McCarthy pudo por fin explicar lo que quiso decir en aquella ya lejana ocasión y, a su vez, Hannah Arendt admitió que nunca había estado en un campo de concentración, sino sólo en uno de internamiento. Poco después, Arendt selló la nueva situación enviándole a McCarthy una nota sobre *The Oasis* —"es una auténtica joya"—, justo en el momento en que este tipo de palabras le eran más necesarias a la autora.[44] El libro había provocado mucha crítica, y alguien de la camarilla

[44] Véase Doris Grumbach, *The Company She Kept* (Nueva York: Coward-McCann, 1967), p. 130.

de la *Partisan Review*, que reconoció en los personajes de McCarthy facetas de su propia personalidad, estaba sopesando la posibilidad de entablar un juicio por libelo. McCarthy y su marido, Bowden Broadwater, fueron entonces invitados a apretujarse en los cuartos de la calle 95, de los Blücher, para una cena.

Más tarde, Mary McCarthy se convertiría en una de las más íntimas amigas de Hannah Arendt. Era una de los pocos norteamericanos en cuya presencia Hannah Arendt superaba la timidez que sentía hacia las personas que no hubiera conocido desde su juventud o en una atmósfera evocadora de la misma, una atmósfera cultural alemana, donde la cita exacta de Goethe estuviera siempre a mano. Mary McCarthy tenía una cualidad que trascendía las diferencias culturales, algo que Hannah Arendt hizo notar en una carta que escribió en apoyo de su amiga, quien había solicitado —en 1959— una beca de la Guggenheim Foundation. Haciendo observar lo obvio, que Mary McCarthy poseía "talento satírico", Arendt proseguía dando una explicación, mucho menos obvia, de las raíces de esta cualidad de su amiga: "Lo que la distingue de otros escritores en su campo es que ella nos ofrece sus hallazgos desde el punto de vista y con el mismo asombro de un niño que descubre que el emperador está desnudo... McCarthy empieza siempre creyendo muy literalmente lo que todo el mundo dice, y así se prepara para las más finas y maravillosas ropas. Después de lo cual entra el emperador, completamente desnudo. La tensión interna entre esperanza y realidad,... confiere a sus novelas una cualidad dramática". [45] Sus "tensiones internas" eran similares, y sus altas esperanzas, para los demás y para el mundo, es decir, la cualidad de su amor no correspondido, fue con frecuencia similarmente malentendida. Los que en su juventud no han esperado nunca a un emperador o, en su madurez, no han cultivado la capacidad para retener su tensión interna cuando sus esperanzas ya no se cifran tan altas, raramente encuentran algo inocente en la sátira y en la ironía. McCarthy, como Randall Jarrell, causó en Hannah Arendt la impresión de un niño con los ojos muy abiertos, pero muy de este mundo; el tipo de persona con la que ella, que era más que un poco de la misma especie podía sentirse (como le había escrito a Jarrell) "embriagada contra un mundo de enemigos".

Si existía en las personas una cualidad que a Hannah Arendt le atraía sobre todas las demás, ésta era la inocencia, pero una inocencia con una amplia experiencia, una inocencia, en fin, pre-

[45] Arendt a Henry Allen Moe, Guggenheim Foundation, 22 de febrero de 1959 (copia en posesión de McCarthy).

servada. En las cartas que escribió y que le fueron escritas hacia fines de la década de 1940 y principios de la de 1950 —como en el retrato de Waldemar Gurian que escribió después de su muerte en 1954, publicado en la revista de la que éste había sido director, *Review of Politics*—, la atracción de Arendt hacia los inocentes conscientes es visible por doquier. De Gurian dijo, en su ensayo de homenaje, lo que habría podido decir de todos sus inocentes: "Se sentía deleitado cuando podía romper las barreras de la sociedad llamada civilizada, porque veía en ellas barreras entre los seres humanos. En la base de este deleite estaban la inocencia y el valor, inocencia tanto más cautivadora cuanto que se producía en un hombre extremadamente versado en las cosas del mundo, y que por ello necesitaba todo el valor de que podía hacer acopio para mantener su inocencia primigenia viva e intacta". [46] La inocencia valerosamente preservada es una manera no política de describir lo que Arendt llamaba "parianismo" consciente.

En Randall Jarrell, la mezcla de inocencia y experiencia era notable. Poseía lo que Hannah Arendt llamaba un "sentido infalible de la calidad y la relevancia... juicio infalible en todas las materias artísticas, así como en las humanas", y también la inocencia de alguien que se da cuenta de que "para su eterna sorpresa [el mundo] es lo que es". [47] Cuando Hannah Arendt conoció a Jarrell descubrió por primera vez en un norteamericano el fenómeno que sólo había conocido entre refugiados. Jarrell poseía un inocente amor a su idioma, sin haber sido jamás privado del mismo, aunque complicó su relación con el inglés enamorándose del alemán:

> Pienso
> —de verdad lo pienso—
> Que el país que más me gusta de todos es el alemán.

Jarrell amaba el país del idioma alemán y eso le hizo compatriota de Hannah Arendt, quien no se veía a sí misma como alemana sino como germano-hablante.

La preservación de su vínculo con la lengua materna era en Hannah Arendt parte de la preservación de su propia inocencia, y los inocentes a los que amó estaban igualmente ligados a sus idiomas. Para Gurian "ninguna poesía ni literatura —acaso con la excepción de Rilke en sus últimos años— podía igualar su amor y

---

[46] Hannah Arendt, "Waldemar Gurian: 1903-1954", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 258-59.

[47] Esta cita y los versos de la poesía de Jarrel, de Hannah Arendt, "Randall Jarrell: 1914-1965", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 266.

su familiaridad con los escritores rusos". Para Walter Benjamin, como para Martin Heidegger, la lengua materna era la única con la que uno podía pensar poéticamente. Pero Jarrell fue ciertamente el primero de los inocentes en preservar su inocencia amando otro idioma de forma tan poco correspondida como nunca cualquier trovador amó a su inaccesible señora. Hannah Arendt le envió una vez algunas traducciones "temiblemente simples" de los poemas de Hölderlin, y él le agradeció el gesto melancólicamente: "Si tan sólo pudiera saber cómo es realmente [el idioma alemán]".

De sus cartas se desprende claramente que Jarrell estaba tan asombrado por la capacidad de Hannah Arendt para identificarse dramáticamente con lo que observaba, como asombro le producía él a Arendt, por la misma causa. Todos los otros inocentes sentían lo mismo y, cada uno a su manera, expresaron este sentir. La correspondencia de Mary McCarthy con Hannah Arendt no empezó hasta mediados de los años 50, pero posteriormente McCarthy consignaría por escrito una descripción de su amiga dando una conferencia pública mediados los años 40: "Me hizo recordar lo que debe haber sido Bernhardt o la Berma de Proust, una espléndida diva del escenario... Lo que resultaba teatral de Hannah era una especie de poder espontáneo de ser acometida por una idea, una emoción, un presentimiento, de los cuales su cuerpo se convertiría en vehículo, como en el caso de un actor. Y este poder de ser acometida y dominada, a menudo asombrada, con unos ojos como platos, '¡Ach!' (ante un cuadro, una obra arquitectónica, algún hecho infamante) la situaba aparte del resto de nosotros, como una gran carga eléctrica".[48]

Los orígenes del totalitarismo

La fuerza emocional del libro que Hannah Arendt empezó a escribir en 1945 y 1946, *Los orígenes del totalitarismo*, procedía de la capacidad de la autora para mantener —a lo largo de cuatro años de intenso esfuerzo y de más de quinientas páginas densas y complicadas— un profundo y angustioso "¡Ach!" ante los hechos infamantes que analizó. Ella y Blücher veían en el libro un asalto frontal a la Europa del siglo XIX, el siglo burgués que había forjado las componentes que cristalizarían en el totalitarismo en Alemania. Arendt comenzó el libro cuando sus amigos europeos estaban ausentes, inalcanzables por correo, tal vez perdidos para siempre; y lo terminó justamente antes de efectuar su primera

[48] Mary McCarthy, "Saying Good-bye to Hannah", *Nueva York Review of Books*, 22 de enero de 1976, pp. 8-10.

visita de retorno a Europa, en 1949. Durante estos años de redacción del libro, pensaba que el destino de Europa pendía de un hilo. Ella había dedicado los primeros años de su vida en los Estados Unidos a la política judía. Al final de la guerra volvió su atención a cuestiones más generales: ¿Qué principios deberían guiar la política en un mundo sacudido por una guerra semejante? ¿Puede haber una nueva Europa? ¿Puede existir una verdadera comunidad de naciones? Las noticias que finalmente llegaban de Europa —que el matrimonio Jaspers había sobrevivido, que los Weil estaban juntos y bien— animaron a Arendt en su ardua tarea de escribir en inglés. Pero fue su propia inocencia preservada, su deseo de mantener abierta la mente y de cambiar las líneas maestras de su libro a medida que iba conociendo todo lo que había sucedido en Europa, lo que le confirió a éste esa cualidad de indignación y asombro. Aunque escribía sobre el pasado y para el futuro, su divisa era una máxima de Jaspers: "Treue ist das Zeichen der Wahrheit", la lealtad es el signo de la verdad.[49]

A fines del otoño de 1944 o principios de invierno de 1945, Hannah Arendt le entregó a Mary Underwood, de Houghton Mifflin, el primer esbozo del libro que tenía intención de escribir. Lo titulaba *Los elementos de la vergüenza: ~~antisemitismo, imperialismo,~~ racismo*. También se refería a este esbozo titulándolo de forma más dramática, *Los tres pilares del infierno*. En ocasiones lo denominaba, sencillamente, *Una historia del totalitarismo*. Sólo seis años más tarde, cuando el libro, considerablemente modificado y ampliado a partir del esbozo original, estaba casi listo para ser publicado, se decidió su título definitivo. Sin embargo, tampoco este título, *Los orígenes del totalitarismo*, resultaba satisfactorio, ya que el libro nada tenía que ver con un estudio genético, algo así como *El origen de las especies* de Darwin. Hannah Arendt quería, sin encontrarlo nunca, un título que reflejara el método del libro, un método claramente distinto de los utilizados por la historiografía tradicional. De haberse hallado dispuesta a aceptar un título que capturase el tono de la obra, no su enfoque, entonces el título que a pesar de sus protestas le pusieron en Inglaterra, *The Burden of Our Time* (La carga de nuestro tiempo) habría resultado menos confuso.

Apremiada por las preguntas de Mary Underwood, relativas a la articulación de las distintas partes del libro, Hannah Arendt puso de manifiesto su problema metodológico en una carta fechada el 24 de septiembre de 1964. Generalmente, los historiadores

[49] Este "motto" lo cita Arendt en "Karl Jaspers zum fünfundachtzigsten Geburstag", en K. Piper y Han Saner, ed., *Erinnerungen an Karl Jaspers* (Munich: Piper Verlag, 1974), p. 314.

dan por sentado que los acontecimientos y los períodos sobre los que escriben son parte de una secuencia, un desarrollo o evolución conectado con el presente. Sin embargo, escribió Arendt, "me mantuve alejada de la metodología histórica, en el sentido estricto, porque me parece a mí que esta continuidad sólo está justificada si el autor quiere preservar, entregar la materia de su estudio al cuidado y a la memoria de futuras generaciones. Escribir historia en este sentido es siempre una suprema justificación de lo que ha sucedido". [50] Justificar los tres temas que le interesaban —el antisemitismo, el imperialismo y el racismo— era imposible. Pero también opinaba Arendt que era igualmente imposible la sencilla condena de estos hechos. "He querido evitar también una valoración sencillamente polémica. Ésta es sólo permisible mientras el autor pueda echar mano de un suelo firme de valores tradicionales, aceptados sin reservas, apoyándose en los cuales sea posible formar juicios.... Yo no creo ya que ninguna tradición, en sí misma, pueda ofrecernos tal base. Una valoración polémica, en mi caso, habría sido simplemente cínica y con toda seguridad poco convincente". Ella no podía escribir como aquel polemista ejemplar, Marx, había escrito *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, es decir, como un crítico que tenía una visión mejor, una nueva —o antigua— solución que ofrecer a los problemas existentes. Los tres elementos —antisemitismo, imperialismo y racismo— eran, cada uno de ellos, la expresión de un problema o de un complejo de problemas para los cuales las respuestas nazis, cuando "cristalizaron", ofrecieron una terrible "solución". La alternativa metodológica que Hannah Arendt escogió fue "encontrar los elementos fundamentales del nazismo, seguirles la huella y descubrir los problemas políticos y reales subyacentes... El objetivo del libro no es proporcionar las respuestas, sino más bien preparar el terreno".

Sobre los cimientos que preparó en su primer libro, Hannah Arendt construyó posteriormente los fundamentos intelectuales de una respuesta. Esta respuesta la basó en el sistema de Consejos, una tradición de un siglo que se apoyaba en "valores tradicionales.... sobre los cuales se pueden formar juicios", cuando no en valores "aceptados sin reservas". Volviendo la mirada a su primer libro en la época de su segunda edición, en 1958, y advirtiendo la evidencia más reciente de la vitalidad de la tradición del sistema

[50] Arendt a Underwood, Houghton Mifflin, 24 de septiembre de 1946. A menos que se indique de otro modo, la siguiente discusión de *Orígenes* está basada en esta carta y en un número de esbozos sin fecha que se hallan en los Arendt Papers, Library of Congress.

de Consejos, Arendt explicó por qué había añadido a *Los orígenes del totalitarismo* un capítulo sobre la revolución húngara de 1956:

> Hay en este capítulo una cierta esperanza —rodeada, a decir verdad, por muchas reservas— que cuesta reconciliar con la suposición de [la última parte de *Los orígenes del totalitarismo*] que la *única* expresión clara hasta la fecha de los problemas de nuestra época ha sido el horror del totalitarismo... [La revolución húngara] ha producido una vez más una forma de gobierno que, en verdad, nunca antes había sido realmente puesta en práctica, pero que apenas si puede ser llamada nueva, pues ha venido apareciendo con singular regularidad desde hace más de cien años en todas las revoluciones. Me refiero al sistema de Consejos, los *soviets* rusos, que fueron abolidos en los estadios iniciales de la revolución de octubre; y me refiero a los *Räte* de Europa central, que en Alemania y en Austria tuvieron que ser liquidados antes de que [estos países] pudieran establecer inseguras democracias de partidos... Aunque no ignoraba al papel que el sistema de Consejos había jugado en todas las revoluciones, desde 1848, no esperaba su resurgimiento... La revolución húngara me dio una lección.[51]

Careciendo todavía de esta lección que fue la revolución húngara, y no habiendo llegado aún a sus reflexiones de los años cincuenta sobre la naturaleza y la posibilidad de la acción, Hannah Arendt, al principio se dispuso simplemente a presentar los elementos del nazismo y los problemas políticos subyacentes a los mismos.

> El imperialismo plenamente desarrollado en su forma totalitaria es una amalgama de ciertos elementos que se hallan presentes en todas las condiciones y problemas políticos de nuestro tiempo. Estos elementos son el antisemitismo, la decadencia de los estados nacionales, el racismo, la expansión por la expansión, la alianza entre el capital y la chusma. Detrás de cada uno de estos elementos se esconde un problema real no resuelto: detrás del antisemitismo, la cuestión judía; detrás de la decadencia del Estado nacional, el problema no resuelto de una nueva organización de los pueblos; detrás del racismo, el problema tampoco resuelto de un nuevo concepto de la humanidad; detrás de la expansión por la expansión, otro problema no resuelto, la organización de un mundo que no cesa de hacerse más pequeño, y que tenemos que compartir con pueblos cuyas historias y tradiciones no son las del mundo occidental. El gran atractivo de un imperialismo plenamente desarrollado [es decir, el totalitarismo], está basado en una convicción muy extendida, con frecuencia consciente, de que proporcionaba las

[51] Hannah Arendt, "Totalitarianism", *Meridian* 2/2 (otoño 1958): 1 (*Meridian* era el boletín informativo de Meridian Books).

> respuestas a esos problemas y que sería capaz de dirigir las tareas de nuestros tiempos.

En ninguno de los esbozos para *Los orígenes del totalitarismo* presentó Hannah Arendt estos problemas ni planteó los desafíos que suponían, tan sucintamente como en los memorándums que le dirigía a Mary Underwood. El libro carecía de una panóramica introductoria y ésta es una de las razones de que muchos de sus lectores se sintieran abrumados por sus vastos panoramas históricos, desconcertados por sus numerosas incursiones en temas poco conocidos y aparentemente desconectados. De modo similar, el libro carecía de una exposición metodológica, de una explicación de lo que implicaba la metáfora de la *cristalización*. Un gesto en esta dirección se hace en las observaciones finales de la primera edición, pero la exposición de su metodología, parte integrante de las conferencias de Hannah Arendt en la *New School*, en 1954, sobre "La naturaleza del totalitarismo", no apareció nunca en el libro. En estas conferencias, Arendt dijo:

> Los elementos del totalitarismo forman sus orígenes, si por orígenes no entendemos "causas". La causalidad, es decir, el factor determinante de un proceso de acontecimientos, en que siempre un acontecimiento causa y puede ser explicado por otro, probablemente es una categoría completamente extraña y falsificadora en el plano de las ciencias históricas y políticas. Los elementos, por sí mismos, probablemente nunca son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan, en formas fijas y definidas. Entonces y sólo entonces, podemos seguir su historia retrospectivamente, hasta sus orígenes. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido del mismo.[52]

Aunque al principio de su obra Arendt estaba segura de las cuestiones y principios subyacentes en cada uno de los primeros apartados más importantes, cambió de idea varias veces en cuanto a la organización general del libro y en cuanto al contenido de los apartados finales. Empezó con el esquema en tres partes tan dramáticamente reflejado en el título *Los tres pilares del infierno*, proponiendo once capítulos, bajo los apartados "Sobre el antisemitismo", "Sobre el imperialismo" y "Sobre el racismo". El segundo esquema sugería trece capítulos divididos en cuatro apartados: "La vía judía al centro de la tormenta política", "La desintegra-

[52] Hannah Arendt, "The Nature of Totalitarianism", conferencia inédita, 1954, Library of Congress.

ción del Estado nacional", "Raza y expansión" e "Imperialismo plenamente desarrollado". Únicamente el capítulo trece de este esquema, titulado "Imperialismo racial: nazismo", abordaba el vasto tema de la tercera parte de la obra final. El libro que finalmente escribió Hannah Arendt constaba de tres partes: Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo, comenzando en realidad la tercera allí donde terminaban los primeros esbozos. Lo que en 1946 conocía Hannah Arendt como imperialismo racial es lo que posteriormente, basándose en un entendimiento muy distinto del tema, llamó totalitarismo.

Gran parte de la materia que se integra en los apartados dedicados al antisemitismo y al imperialismo de *Los orígenes del totalitarismo*, había sido escrita antes de 1946 y algo de la misma había visto ya la luz en forma de artículos. La materia del tercer apartado data de 1948 y 1949. Hannah Arendt había considerado el nazismo como un resultado lógico de la cristalización de los elementos imbricados en el antisemitismo, el imperialismo y el racismo. No había llamado al nazismo "totalitarismo", sino "imperialismo racial" (la expresión procedía de Franz Neumann, en su *Behemoth*) y no se había ocupado del único otro régimen que más tarde creyó que era totalitario, el de la Rusia estalinista. En el otoño de 1947, había cambiado nuevamente de plan. La segunda parte, sobre el imperialismo, tenía que estar acabada para finales de 1947. Entonces, se lanzaría a la tercera: "Esta la tengo que escribir desde el principio [es decir, sin base en artículos ya publicados], puesto que las cosas realmente esenciales —que debo poner acerca de Rusia— las estoy viendo claras precisamente ahora".[53]

Después de la guerra empezaron a aparecer diarios, memorias, poemas o novelas cuyos autores eran sobrevivientes de campos de concentración y de trabajos forzados rusos y nazis. Cada día se acumulaba materia sobre la vida en estos campos, y los documentos oficiales contribuían también a ello. Cuando Hannah Arendt leyó obras como *Der SS-Staat*, de Eugen Kogon, *Les jours de notre mort*, de David Rousset, y una memoria anónima de los campos rusos, *The Dark Side of the Moon*, llegó a la conclusión de que los campos de concentración eran el hecho que distinguía fundamentalmente la forma totalitaria de gobierno de cualquier otra. Los campos eran esenciales y característicos en esta forma de gobierno. Los campos imperialistas de detención preventiva y los campos de internamiento que existieron durante la primera guerra

[53] Arendt a Jaspers, 4 de septiembre de 1947, Marbach.

mundial y antes y durante la segunda, en Europa y en América, eran instituciones de una clase fundamentalmente distinta. Arendt se dio cuenta de las similitudes entre el régimen nazi y el régimen estalinista ruso, comparando la utilización que ambos hicieron de los campos de concentración. "Ambas historias, la nazi y la soviética, proporcionan los datos para demostrar que ningún gobierno totalitario puede existir sin el terror y que ningún terror puede ser eficaz sin los campos de concentración." [54] Esta idea es la clave de la teoría del totalitarismo desarrollado por Arendt en su primer libro.

Cuando se percató de la importancia de los campos de concentración en los regímenes totalitarios, Arendt preparó un memorándum para *Jewish Social Studies*, fechado en 10 de diciembre de 1948, en el que requería apoyo para un "Research Project on Concentration Camps" (Proyecto de investigación sobre los campos de concentración). El proyecto incluiría la localización de documentos referentes a los campos, y la preparación de una bibliografía; entrevistas con supervivientes, con el trasfondo de un examen de todos los tipos de campos de detención e internamiento en uso antes de la guerra, y una evaluación de todos los informes reunidos. Una propuesta similar formaba parte de un proyecto general que Hannah Arendt propuso a Elliot Cohen, el editor de *Commentary*. Preguntó si acaso *Commentary* apoyaría un instituto de investigación que se centraría no solamente en los campos de concentración, sino en todo el espectro de temas judíos de posguerra en la medida en que tuvieran relación con las tendencias políticas mundiales del presente. "Nosotros [los judíos] carecemos de una 'intelligentsia' enraizada en la historia y educada a lo largo de una prolongada tradición política", dijo a Cohen, mientras esbozaba la esperanza de que un instituto de investigación les proporcionaría información a los judíos para prepararles ante la posibilidad de que "la evolución política del mundo bien pueda cristalizar de nuevo en hostilidad hacia los judíos".[55] El temor de Arendt a que los judíos volvieran a ser un elemento de precipitación en la política mundial, no estaba directamente expresado en *Los orígenes del totalitarismo*. De hecho, su primer plan pretendía incluir en el libro el ensayo "Zionism Reconsidered" (Reconsideración del sionismo), pero lo pensó mejor cuando se dio cuenta de

[54] Arendt, 10 de diciembre de 1948, borrador del "Memo: Research Project on Concentration Camps", con adenda de su puño y letra. Library of Congress. Arendt a Jaspers, 31 de octubre de 1948, Marbach, menciona un proyecto sobre campos de concentración que estaba preparando Salman Schocken.

[55] Arendt a Cohen, sin fecha, ca. 1948, Library of Congress. Esta carta acompañaba una copia del "Memo: Research Project on Concentration Camps" al que se hace referencia en la nota anterior.

que este ensayo resultaría extremadamente polémico; reconocía también que la situación de los judíos fue drásticamente alterada por la guerra de 1948, cuyo resultado fue el nacimiento de Israel como Estado.

Hannah Arendt llevó sus propuestas a *Jewish Social Studies* y a *Commentary* sobre la base de su propia investigación sobre los campos de concentración, resumida en un artículo aparecido en *Partisan Rewiew* en julio de 1948. Este artículo, "The Concentration Camps", constituyó más tarde el penúltimo apartado de *Los orígenes del totalitarismo.* Pero en la segunda edición de *Los Orígenes* el artículo iba seguido de tres enérgicas páginas en las que la trayectoria del análisis de Arendt alcanzó su objetivo filosófico: el concepto del mal radical. Estas páginas, que originariamente habían sido incluidas en las observaciones finales de la primera edición, revelan las cuestiones filosóficas planteadas por Arendt sobre la naturaleza del mal, con las que debatió hasta su último libro, *La vida del espíritu*:

> Los campos de concentración son los laboratorios donde se ponen a prueba los cambios en la naturaleza humana... En sus esfuerzos por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto, sin saberlo, que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible fue hecho posible, se convirtió en el mal absoluto, imperdonable y no castigable, que ya no podía ser entendido y explicado por motivos malignos tales como el egoísmo, la sordidez, la avidez, el resentimiento, la sed de poder y la cobardía; y por tanto, que la ira no podía vengar, ni el amor podía tolerar, ni la amistad perdonar.[56]

No existía una tradición filosófica en cuyo seno pudiera ser entendido este mal absoluto. Dicho mal absoluto sólo podía ser iluminado por medio de un análisis de los "elementos" que cristalizan en el totalitarismo, tales como la explosión demográfica, la expansión y superfluidad económicas, el desarraigo social y el deterioro de la vida política. La inquisición filosófica quedaba aplazada en vista de la amenaza planteada en la última frase del libro: "Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios, en forma de fuertes tentaciones que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de un modo digno del ser humano".[57]

La tarea final del proyecto que Hannah Arendt había sugerido a la *Jewish Social Studies* en 1948, fue una indagación del "signi-

[56] Arendt, *Orígenes*, pp. 458-9.
[57] *Ibid.*, p. 459.

ficado político y filosófico del concepto de dignidad humana y la amenaza a la supervivencia de ésta en nuestra sociedad que constituyen los campos de concentración". Estos proyectos de investigación nunca pasaron de ser propuestas, pues ni la *Jewish Social Studies* ni *Commentary* estaban en una situación económica que les permitiera financiar empresas a gran escala. Pero Arendt siguió escribiendo por su cuenta, incorporando su investigación sobre los campos de concentración a la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* y posteriormente preparando un epílogo para la segunda edición del libro, titulado "Ideología y terror", en el que esbozaba sus reflexiones generales. Arendt también utilizó su trabajo de investigación para tratar de entender la evolución política de posguerra, que había apuntado en la introducción a la propuesta que hiciera a la *Jewish Social Studies*. En dicha propuesta, por ejemplo, había sugerido que la violenta hostilidad desplegada por los rusos al final de la guerra —una hostilidad que dejó a europeos y americanos muy sorprendidos, pues consideraban a Rusia como un aliado— era comprensible tan sólo si se tomaba plenamente en cuenta la naturaleza totalitaria del régimen de Stalin. "Sólo ahora empieza a ser percibido que lo que hace a la política rusa tan hostil al mundo occidental no es un conflicto entre intereses nacionales, ni tan sólo un mero antagonismo de las respectivas ideologías generales, sino el hecho de que un Estado totalitario gobernado por el terror es imposible que se sienta seguro en un mundo no totalitario". [58] Esta conclusión iba enlazada con una tesis basada en la comparación de los países democráticos y los totalitarios, una tesis que chocaba con los análisis marxistas comunes de la época. Según Arendt, la distinción crucial entre las democracias y los regímenes nazi y ruso que los últimos se apoyaban en el terror, un terror institucionalizado en los campos de concentración:

> El resto de las diferencias entre las instituciones democráticas y las totalitarias son, como puede ser demostrado, cuestiones secundarias y marginales. Este no es un conflicto entre el socialismo y el capitalismo, o entre el capitalismo de estado y la libre empresa, o entre una sociedad clasista y una sociedad sin clases. Es un conflicto entre un gobierno basado en las libertades civiles y un gobierno basado en los campos de concentración. Los muchos giros en la línea política, tanto de Hitler como de Stalin, han sido notables y también desconcertantes; el único punto de esta política que no permitirá compromisos ni cambios oportunistas es el uso del terror, la institución de los campos de concentración y la abolición perma-

[58] Este pasaje y el siguiente están citados de la introducción de Arendt a la Memo: Research Project on Concentration Camps". Véase nota 54 en este capítulo.

nente de las libertades civiles, porque el poder de los gobiernos totalitarios se basa, en primer lugar, en estos factores.

La última parte de *Los orígenes del totalitarismo*, que da expresión al convencimiento de que el régimen nazi y el instituido por Stalin en Rusia eran esencialmente la misma forma de gobierno, fue escrita en 1948 y en la primavera de 1949. A principios de 1948, abundaban las noticias de prensa referidas a los debates parlamentarios sobre lo que luego sería conocido como el Plan Marshall. Las corrientes de opinión procedentes de grupos liberales y procomunistas, que denunciaban el plan como antisoviético, se mezclaban con los estallidos de ira de los conservadores, para los que, de acuerdo con el senador Robert Taft, el plan suponía una especie de "New Deal" a escala global. La tormenta llegó a su apogeo en febrero, cuando el gobierno checoslovaco fue derribado por un golpe comunista. Durante un breve período se extendió por Norteamérica el temor a una guerra y, durante un período mucho más largo, el temor al comunismo, foráneo e interno, ocupó firmes posiciones. A lo largo y ancho del país los nervios estaban a flor de piel. Blücher, el "antiguo comunista", se sentía indignado ante el fanatismo norteamericano. Por su parte Hannah Arendt intentaba comprender la retórica anticomunista, las acusaciones y la ira, pero estaba también de acuerdo en que el fanatismo iba creando una atmósfera irrespirable, "un tormento físico que ataca a los nervios".[59] La distinción que había trazado en su libro entre la agresiva política exterior soviética y las violaciones soviéticas del derecho que para ella resultaba fundamental, es decir, el derecho de todo individuo y de todo pueblo a formar parte de la comunidad política, se perdió en la maraña de los excesos retóricos de ambos bandos de los Estados Unidos, los conservadores y los liberales. "Los crímenes contra la humanidad se han convertido en un tipo de especialidad de los regímenes totalitarios. A largo plazo, será más dañino que benéfico confundir esta suerte de crimen supremo con una larga serie de otros crímenes cometidos también indiscriminadamente por este tipo de regímenes, tales como la injusticia y la explotación, la privación de libertad y la opresión política. Estos crímenes son algo familiar y común a todas las tiranías y será difícil que nunca sean considerados razón suficiente para justificar la ingerencia externa de los asuntos soberanos de otro país".[60] Pensaba Arendt que la agresiva política exterior de los rusos no autorizaba la intervención, pero en cambio, defendía, los campos de concentración rusos, "en los que millones de personas son privadas incluso de los dudosos

[59] Arendt a Jaspers, 11 de marzo de 1949, Marbach.

[60] Arendt, *Orígenes*, 1.ª ed. (1951), p. 440.

beneficios de la ley de su propio país, podían y debían ser objeto de la acción exterior, que no tendría por que respetar las reglas y derechos de soberanía".[61] Hannah Arendt no sugirió la forma que dicha acción tomaría, aunque sí está claro que en su opinión tendría que ser un comité de naciones el que adoptara las medidas pertinentes y no un país por su cuenta y riesgo.

Cuando el Plan Marshall fue aprobado por el Congreso de abril, el ambiente social del país se había distendido un poco. Y cuando las convenciones para la nominación de candidatos presidenciales aparecieron en el horizonte del verano, la política de contención del comunismo del gobierno de Truman parecía plausible, aun cuando el mismo Truman no parecía probable que continuara en su cargo al frente de esta política. Durante la inesperadamente dramática y triunfal campaña de Truman, Arendt estuvo trabajando en la parte final de su manuscrito y formuló un análisis de la situación mundial emergente, basada en los "dos bloques". Utilizaría esta idea en sus conferencias. De modo característico, evitó los extremos de la opinión americana, los de la derecha y los de la izquierda. Ella era firmemente antitotalitaria, como su libro y su propuesta a la *Jewish Social Studies* indican. Pero estaba también muy preocupada por la forma que estaba tomando la oposición americana al totalitarismo y por la incipiente crítica europea de izquierdas a la postura americana, crítica que, según ella, se fundamentaba en un malentendido.

En una conferencia de 1948, dada en la Rand School, lugar de encuentro de socialistas, Hannah Arendt entró en consideraciones sobre el uso que los socialistas norteamericanos desencantados hacían del término "antiestalinismo". [62] "El favor de que goza este término, en detrimento de otros, como antibolchevismo o antitotalitarismo, es significativo: ningún antinazi se hubiera denominado a sí mismo antihitleriano, porque ello habría significado ser partícipe de las luchas internas del partido nazi, quizá un partidario de Roehm o de Strasser, pero no enemigo del nazismo. De manera similar, el término antiestalinista se originó en las luchas intestinas del partido bolchevique, donde, en los años 20, uno podía estar en favor o en contra de Bujarin, en favor o en contra de Zinoviev, o de Trotsky o de Stalin". A Hannah Arendt la inquietaba que antitotalitarios y genuinos partidarios del antiestalinismo fueran vistos como nuevos seguidores de los enemigos de la Rusia de Stalin, y se encontraran a sí mismos "mezclados con la

[61] *Ibid.*

[62] Esta y las siguientes citas son de la conferencia inédita de Arendt, bajo el encabezamiento "Rand School, 1948", de su puño y letra, Library of Congress.

clase equivocada de amigos contra la clase equivocada de enemigos", a pesar de sus convicciones. En segundo lugar, temía que el antiestalinismo como credo de una vaga especie encerraría a sus seguidores en posiciones políticas desgastadas. "Era ya bastante grave, en cierto sentido, que todo el movimiento radical de nuestro tiempo fuera destruido por la identificación con la revolución soviética y lo que esta usurpación representa; pero era peor que la fijación con Rusia sobreviviera a la desilusión hacia la revolución. Y esta valoración no resulta menos anticuada cuando la nueva generación, que carece incluso de la experiencia política y tristezas que se ocultan tras los clichés del presente, empieza a adoptar esta interpretación a falta de otra cosa". Arendt apuntaba al hecho de que, dado que los antiestalinistas norteamericanos no tenían necesidad de preocuparse por un bolchevismo en el interior del país, puesto que bolchevismo era solamente "una posible amenaza de fuera auxiliada por el espionaje interior", estos antiestalinistas se habían centrado casi exclusivamente en la política exterior. Esta última orientación distinguía fundamentalmente a los antiestalinistas norteamericanos de sus colegas europeos.

Los europeos occidentales que habían sido testigos de la dedicación —antes y durante la guerra— de los partidos comunistas europeos, dirigidos por Moscú, entendieron que "el peligro de la llamada quinta columna es mucho más real que el peligro del simple espionaje". Por ejemplo, el antiestalinismo francés siempre tuvo "un marcado carácter nacionalista" y condujo a muchos hacia el movimiento gaullista, pues, "a pesar del evidente potencial totalitario y de las actitudes autoritarias de un gobierno de De Gaulle, prefieren... un dictador nativo a uno extranjero". Por otra parte, en Francia muchos intelectuales sentían hostilidad hacia la especie de antiestalinismo americano, una hostilidad que les inclinaba incluso a convertirse en compañeros de viaje. Consideraban el antiestalinismo norteamericano como una adherencia simplona al statu quo americano y, más amenazadoramente, al statu quo europeo, "en especial porque el Plan Marshall había tenido la inevitable consecuencia de apuntalar a ciertos gobiernos de otro modo tambaleantes (por ejemplo, en Francia)". Arendt pensaba que, para muchos europeos "la gran cuestión política de la libertad frente a la dominación total está eclipsada por el temor a la extinción". Tanto Norteamérica como Rusia, interpretadas ideológicamente como imperialista (o fascista) la primera, y como comunista la segunda, les parecían a los europeos el enemigo. En esta atmósfera, incluso el "europeísmo" o la esperanza de una federación europea adquirió un tono chovinista; los antiguos nacionalistas encontraron un nuevo y mayor alcance en el nacionalismo europeo.

Hannah Arendt dedicó su conferencia a dar expresión a dos esperanzas: una, que los antiestalinistas norteamericanos renunciaran a sus lazos con facciones pasadas de la revolución rusa, para oponerse así al totalitarismo como algo más que la creación de Stalin; la otra, que los críticos europeos renunciaran a sus malentendidos con respecto al antiestalinismo norteamericano. Para este último fin, Arendt ofreció una interpretación del malentendido europeo que muestra claramente dos cosas, lo que aprendiera de la nación en la que habían transcurrido los últimos ocho años de su vida y cómo aplicaba una distinción fundamental para su visualización de la escena norteamericana, es decir, la distinción entre la sociedad y el cuerpo político.

"El visitante europeo no puede sencillamente percibir las realidades políticas de los Estados Unidos, pues éstas se hallan muy bien escondidas tras la superficie de una sociedad cuya publicidad y cuyas relaciones públicas multiplican todos los factores sociales como un espejo multiplica la luz, de modo que la fachada, deslumbrante, parece ser la abrumadora realidad". Arendt reconocía que los izquierdistas europeos no comprenderían cómo los conformistas sociales podían ser independientes en política, con profundos sentimientos de responsabilidad como ciudadanos. Los marxistas europeos, acostumbrados a pensar que las fuerzas políticas están socialmente determinadas, se quedaban desconcertados ante una situación en la que las fuerzas políticas y sociales raramente casaban, y con frecuencia se contradecían una a otra. La misma Arendt se maravillaba ante esta "sociedad del siglo XX (en ciertos respectos del siglo XIX) que vive y prospera sobre la sólida base de una filosofía política del siglo XVIII", sin apenas influencia alguna de los "adoradores de la Historia" europeos. Incluso los americanos educados en las teorías marxistas, pensaba Arendt, "teóricamente, por decirlo así, no pueden dar crédito a sus ojos", cuando contemplan su país. "En la práctica, sin embargo, tienen el suficiente buen sentido para no oponerse a una forma de gobierno que ellos saben figura entre las pocas supervivientes de la verdadera libertad política, y entre las aún menos numerosas que garantizan ese mínimo de justicia social sin el cual es imposible la ciudadanía". [63]

Decía Hannah Arendt que los intelectuales norteamericanos que se oponían al totalitarismo, no habían ayudado a los europeos a entender que ellos mismos también se oponían a los rasgos *sociales* norteamericanos que a los europeos les parecían poten-

[63] Mary McCarthy desarrolló esta idea en dos ensayos "America the Beautiful: The Humanist in the Bathtub" y "Mlle. Gulliver en Amérique", en *Humanist in the Bathtub* (Nueva York: Farrar, Strauss & Co., 1951).

cialmente totalitarios: el conformismo prevaleciente, la identificación de los individuos con sus respectivos trabajos, la concentración en el logro y el éxito y la fantástica sobrevaloración de la publicidad. No habían mostrado a los europeos que la crítica social es compatible con el apoyo al sistema político. En la conferencia dada en la Rand School, Arendt expuso lisa y llanamente su propia convicción, que daba por sentado que era compartida por los verdaderos intelectuales, de que "en términos intelectuales, el anticonformismo [social] es casi la condición *sine qua non* del logro", y urgía a los intelectuales norteamericanos a aferrarse firmemente a dicha convicción y a admitir asimismo su adhesión al constitucionalismo norteamericano, antes que persistir en la retórica antiestalinista.

Cuando dio esta conferencia, Hannah Arendt se afirmó en una postura que nunca abandonaría: los principios republicanos de la América del siglo XVIII tenían que ser mantenidos y todas las fuerzas internas que los amenazaban —todas las fuerzas de la esclavitud política procedentes tanto del siglo XIX como del XX, así como los males de la sociedad de masas— tenían que ser combatidas. Arendt era y siguió siendo una conservadora y una revolucionaria, y nunca perdió el sentido de apremio que la inducía a darse prisa en poner sus opiniones en letra impresa incluso siendo consciente de que la precipitación la hacía vulnerable a la crítica de aquellos que eran sólo conservadores o sólo liberales.

Las reflexiones de Hannah Arendt en esa conferencia de 1948 en la Rand School indican que se estaba preparando para darle un segundo giro importante a su obra. Primeramente había dirigido la mirada a los campos de concentración, como institución esencial del nazismo, y después volvió la vista hacia una panorámica teórica: los campos de concentración (y el terror) son esenciales para el totalitarismo en general, *überhaupt*. Este segundo giro, como han advertido todos los críticos del libro, produjo un serio desequilibrio en *Los orígenes del totalitarismo*. El nazismo se discute detalladamente y el peso del material de fondo sobre el antisemitismo y el imperialismo resulta adecuado para el análisis del nazismo, pero la Rusia estalinista está tratada solamente en el último apartado de la obra. Este fallo de Arendt con respecto a la historia rusa o la ideología marxista-leninista, indujo a muchos críticos de la primera edición del libro, en 1951, a preguntarse si acaso el modelo de formación del totalitarismo propuesto por Hannah Arendt no era demasiado general para explicar realmente algo. Y los acontecimientos "destotalitarizadores" producidos en Rusia después de la muerte de Stalin indujeron a los críticos de la edición de 1958 del libro a cuestionar la exactitud del aserto de Arendt, quien decía que el vertiginoso ímpetu de los regímenes

totalitarios puede ser controlado únicamente por la resistencia externa de países no totalitarios. En 1968, al escribir una nueva introducción a su libro, la misma Arendt acuñó la palabra "destotalitarización" para designar los acontecimientos que se producían en Rusia.

Arendt era consciente de que su libro carecía de equilibrio. Planeaba pasar 1952 y 1953 escribiendo un estudio separado, bajo el título, "Los elementos marxistas del totalitarismo", con el fin de enfocar el problema y proporcionar un nuevo análisis del mismo, el análisis de que su obra carecía. Su propuesta con respecto a este nuevo libro no nos da sin embargo, indicación alguna, de que Arendt pretendiera desdecirse de su tesis básica, es decir, que los campos de concentración son la esencia del totalitarismo. Lo que quería hacer era utilizar el método que había desarrollado en *Los orígenes del totalitarismo* para trazar un retrato de la Rusia del siglo XIX y tratar el marxismo en su forma rusa, la que le dieron Lenin primero y después Stalin.[64] Habría puesto el acento en la diferencia central entre el nazismo y el bolchevismo, la diferencia entre la ideología de la Naturaleza y la ideología de la Historia; pero no pensaba que las diferencias en cuanto a organización o formas de gobierno de ambos regímenes fueran esenciales.

La razón por la que Arendt consintió en que *Los orígenes del totalitarismo* viera la luz en su estado descompensado queda también explicada, entre líneas, en su conferencia de la Rand School. En una atmósfera de oposición confusa a Stalin, más que al totalitarismo en general, Arendt pensó que su libro era de urgente necesidad. En su artículo de 1948 para la *Partisan Review*, hizo una afirmación (que luego incorporaría a *Los orígenes del totalitarismo*) que era indicadora de esta urgencia: "Una profunda mirada a la naturaleza del gobierno totalitario, guiada por nuestro temor a los campos de concentración, puede servirnos para devaluar todos los matices políticos trasnochados de la derecha y de la izquierda y, aparte y por encima de éstos, introducir el criterio político más esencial para juzgar los acontecimientos de nuestro tiempo: ¿nos conducirá al gobierno totalitario o no nos conducirá?" [65] La preocupación de Arendt, consistente en que fuera claramente definido un criterio *político* para luego poder ser juzgado, pasaba por encima de todas las consideraciones relativas a la documentación adecuada o a la coherencia del diseño. Ella com-

---

[64] Para una discusión del libro propuesto "Marxist Elements of Totalitarianism", véase el capítulo 6.

[65] Hannah Arendt, "The Concentration Camps", *Partisan Review*, julio de 1948, p. 63.

partía con su profesor Karl Jaspers el sentimiento expresado por éste en 1946: "Lo que ocurra hoy, tal vez fundará y establecerá un mundo algún día". [66]

[66] Karl Jaspers, *The European Spirit*, trad. al inglés, Ronald G. Smith, Londres: SCM Press, 1948, p. 30.

CAPÍTULO 6

UN ROSTRO PRIVADO EN LA VIDA PÚBLICA (1948-1951)

...Vieles aber ist
Zu behalten. Und Noth die Treue.
Vorwärts aber und rückwärts wollen wir
Nicht sehn. Uns wiesen lassen, wie
Auf schwankendem Kahne der See.

[... Pero hay mucho
que mantener. Y uno deber ser auténtico.
Ni el antes ni el después, empero.
Yacer más bien, balanceándonos
como un bote acunado por el mar.]

HÖLDERLIN

LOS EUROPEOS

Los Blücher se hallaban en la casa de campo de Salo Baron en Connecticut cuando la radio dio la noticia de que París había sido liberado. Celebraron con champaña el 8 de mayo de 1945 y confiaron en que una nueva vida empezaría para el único país por el que Hannah Arendt admitía sentir nostalgia en los Estados Unidos. Las cartas de Francia habían sido escasas y muy espaciadas durante los dos últimos años de la guerra y Arendt había esperado con

avidez lo que ella llamó siempre *gute Nachrichten*, buenas noticias; noticias de familias reunidas y de regresos felices a París. Una buena noticia había llegado de Anne Weil, quien estuvo trabajando para la resistencia francesa: Eric Weil había sido liberado de un campo alemán de prisioneros de guerra y el matrimonio se hallaba de vuelta en París. A fines del verano de 1945, las buenas nuevas finalmente empezaron a fluir también de Alemania.

Melvin Lasky, que en aquel tiempo era corresponsal de la *Partisan Review* y se hallaba estacionado con las fuerzas de ocupación americanas en Alemania, le dio a Karl Jaspers un ejemplar de *Politics*, la revista de Dwight Macdonald. En el transcurso de la conversación con Jaspers, Lasky mencionó el nombre de Hannah Arendt.[1] Jaspers se quedó de piedra. Le dijo a Lasky que el último contacto que había tenido con ella había sido en 1938 e inquirió si acaso él y su esposa podrían escribirle a Hannah a través del correo militar norteamericano. La carta fue enviada en septiembre de 1945. "Hemos pensado a menudo, con dolorosa inquietud, en su destino en estos años", escribió Jaspers en su estilo lento y meditativo, "y durante un largo tiempo nuestras esperanzas de que estuviera todavía viva han sido escasas".[2] Para gran alivio de Arendt, Jaspers la informaba de que su amigo de la escuela Hans Jonas había aparecido en Heidelberg, con el uniforme de la brigada judía del ejército británico. Arendt pudo contestar con una carta tranquilizadora, con saludos para Jonas y paquetes de comida, café y ropa —por medio de Lasky—, a quien Jaspers llamó en broma su Papá Noel, *Weihnachtsmann*. "Desde que sé que los dos han permanecido a salvo durante ese espectáculo infernal, para mí vivir en este mundo significa de algún modo encontrarme más en casa", escribió ella a su antiguo profesor.[3] Sus cartas y sus paquetes les fueron de gran ayuda a los Jaspers, en los tiempos severamente duros, de escasez y confusión —moral y política— inmediatamente posteriores al final de la guerra. "Es una vida de ficción", escribía Jaspers, "y me digo diariamente: paciencia y más paciencia, que nada puede descorazonarnos; si uno hace lo que puede, entonces siempre vendrá un tiempo mejor".[4]

Esta serena confianza de Jaspers había sido una bendición para aquellos necesitados de una señal de esperanza para el futuro. Después de una visita a Heidelberg, Lasky escribió: "Las visitas al 66 de la calle Plock son constantes y fatigosas. Son tantos los

---

[1] Lasky a Macdonald (y después entregada a Arendt), 31 de julio de 1945, Library of Congress.

[2] Jaspers a Arendt, 10 de octubre de 1945, Marbach.

[3] Arendt a Jaspers, 18 de noviembre de 1945, Marbach.

[4] Jaspers a Arendt, 12 de marzo de 1946, Marbach.

que acuden a los Jaspers en busca de consejo y de ayuda: a la señora Jaspers como judía, a él, como una fuerza espiritual". [5] La gente presentía lo que Hannah Arendt describió luego en una "Laudatio" que ofreció en 1958: "Hay algo fascinante en el hecho de que un hombre sea intangible, incorruptible, inamovible". [6]

La independencia política e intelectual que Jaspers había mostrado durante los años del nazismo —primero, al ser separado de la administración de la Universidad, después de su cátedra, y finalmente, en 1938, al prohibírsele publicar— había sido puesta a prueba al máximo cuando le fue notificado que él y su esposa serían deportados el 14 de abril de 1945. La ocupación americana de Heidelberg, acontecida el 1 de abril de ese año, salvó a Karl y Gertrud Jaspers, dejándole a él, a sus 62 años, con un sentimiento apremiante de responsabilidad hacia los otros alemanes que tenían que encontrar una nueva vida después de doce años de nazismo. Jaspers se preguntaba y preguntaba a sus compatriotas: "¿Qué haría sus vidas dignas de ser vividas? ¿Permanecerían siendo alemanes y en qué sentido? ¿Tendrían una tarea?" [7] Aislado y sacudido todavía le quedaba la confianza de esperar, como diría después Hannah Arendt, "que él no representaba una opinión privada, sino una opinión pública diferente y todavía oculta, 'un sendero', como dijera Kant, que sin duda alguna un día se convertirá en una gran carretera". [8]

A medida que la correspondencia entre Jaspers y Arendt proseguía, ambos se sintieron deleitados al comprobar que sus respectivos senderos habían seguido la misma dirección. Ella le escribió a Kurt Blumenfeld, su segunda figura paterna, para decirle hasta qué punto la amistad reanudada con su antiguo profesor la había reconfortado: "Jaspers escribió una carta extraordinariamente bella y de algún modo me sentí muy aliviada, sintiendo que la continuidad de mi vida, o si lo prefieres, de mis sentimientos, había sido reafirmada en dos puntos importantes: el primer anudamiento de cabos sueltos me lo facilitaste tú en Nueva York y dudo que hubieras podido adivinar lo que ello significó para mí, interiormente, cuánta calma me dio. El segundo me lo ha facilitado Jaspers. No ha sido en absoluto inesperado. Secretamente, siempre conté con ello, aunque no le había escrito desde 1933. La confianza no

---

[5] Lasky a McDonald (y después a Arendt), 31 de julio de 1945, Library of Congress.

[6] Arendt, "Karl Jaspers: A Laudatio", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 76-77 (en adelante citado como "Laudatio").

[7] Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* (Nueva York; Dial Press, 1947), p. 16.

[8] Arendt, "Laudatio", p. 77.

es una ilusión vacía y a la larga es la única cosa que puede asegurarnos que nuestro mundo privado no sea también un infierno". [9]

La comprensión por parte de Hannah Arendt de su condición de judía estaba ligado a Blumenfeld y al sionismo de Blumenfeld; su conciencia filosófica estaba ligada a Jaspers y a su *philosophischer Glaube*, su fe filosófica. Las cartas de Jaspers constituían invitaciones al regreso a lo que ella llamaba "verdadera calma para la actividad intelectual", algo que según escribió a su antiguo profesor, no había conocido "ni de oídas durante doce años". [10] Él se maravillaba de que Hannah Arendt, durante esos años, hubiera podido mantener su buen juicio y su imparcialidad. "En sus palabras", le escribió, "sentí no solamente la lealtad personal, sino también el espíritu de imparcial *humanitas* que causa un bien tan infinito. Las lágrimas acudieron a mis ojos cuando leí su carta, porque sentí cuán infrecuente esto es, pues precisamente acababa de experimentar decepciones con aquellos que ahora buscan juntos nuevos caminos". [11] La negativa de Arendt a apoyar la "desconfianza automática" desplegada por tantos judíos ante quien no fuera judío, impresionó a Jaspers.

Para Jaspers, Hannah Arendt era lo que él era para ella, es decir, un símbolo de continuidad de los años anteriores a Hitler, de la época en que Jaspers se había dedicado a su "ascenso" a la filosofía, y ella le había contemplado maravillada ante su ejemplo. Jaspers expresó por escrito estos sentimientos. Le decía a Hannah Arendt cómo suspiraba por el día en que retornara a Heidelberg y se sentara a su mesa de trabajo, *als Doktorandin*, como si volviera a ser su estudiante de doctorado. Hannah Arendt le replicó diciéndole que nada la complacería más que encontrarse de nuevo en aquel *hellen Raum,* aquel luminoso espacio. Transcurrieron cuatro años antes de que Hannah Arendt visitara a Jaspers en 1949, y cuando lo hizo, no se sintió como una estudiante de doctorado, sino como una hija. Fue a la nueva casa de los Jaspers, en Basilea. Allí se sintió, como le dijo a una de sus amistades, *wie man nach Hause kommt*, como si volviera a su casa.

Aunque la relación de Arendt con Jaspers fue familiar después de su reencuentro, nunca dejó de ser reverencial. Ella le escribía a su *Lieber Verehrtester* (querido más reverenciado) y él a su *Liebe Freundin* (querida amiga), aunque después de que Arendt le hicie-

[9] Arendt a Blumenfeld, 14 de enero de 1946, Marbach.
[10] Arendt a Jaspers, 18 de noviembre de 1945, Marbach.
[11] Jaspers a Arendt, 2 de diciembre de 1945, Marbach.

ra su primera visita en 1949, él utilizó el *Liebe Hannah*. Se dirigían uno al otro empleando el formal *usted*, hasta que, para enorme placer de Arendt, Jaspers la invitó a utilizar el *Du* (tú). Pero pasaron quince años de encuentros y correspondencia antes de que se produjera esta invitación durante la única visita que Arendt y Blücher hicieron juntos a los Jaspers. Sus cartas contenían notas relativas a sus actividades y a sus escritos en proceso de elaboración, comentarios políticos, reflexiones filosóficas; pero muy pocas observaciones privadas o meramente personales. Arendt respondió a las preguntas de Jaspers sobre su estilo de vida, pero guardando cierta reserva. Cuando en 1946 Gertrud Jaspers le preguntó cuánto tiempo llevaba casada con Blücher, Arendt añadió los tres años que habían vivido juntos a los seis años que llevaba de matrimonio, y contestó que nueve años.[12] Esta deferencia hacia la moral de los Jaspers —o a la imagen que Arendt tenía de la misma— disminuyó con los años, pero nunca desapareció del todo. Para ella, era importante mantener al hombre a quien ambos, ella y su marido Heinrich Blücher llamaban su *Lehrer*, en una especial posición de autoridad. Pero más importante que esto todavía era la necesidad de Hannah Arendt de complacerle: "Naturalmente me considero muy afortunada", le dijo a Blumenfeld, "porque es como un sueño de la infancia hecho realidad".[13] Jaspers se convertía, finalmente, en el padre que ella había querido que fuera.

Poco después de que iniciaran su correspondencia, en 1945, Jaspers y Arendt se convirtieron en colaboradores. El lazo con Jaspers sostenía a Arendt en su vida privada, pero era también crucial para su vida pública, su trabajo y su papel de embajadora de la cultura. Durante los años que habían estado separados, ambos habían coincidido en un mismo planteamiento: "La filosofía debería volverse concreta y práctica, sin olvidar por ello ni un solo momento su origen", según palabras de Jaspers.[14] Con el amigo de Arendt de la época de Frankfurt, Dolf Sternberger, y en colaboración con Werner Kraus y Alfred Weber, Jaspers fundó una revista, *Die Wandlung*. Se mostró muy deseoso de que Hannah Arendt se uniera al notable grupo de autores que colaboraron en ella durante los cuatros años de su existencia, de 1945 a 1949. Entre otros, figuraban Bertolt Brecht, Thomas Mann, Martin Buber, Carl Zuckmayer, T. S. Eliot, W. H. Auden, Jean-Paul Sartre, y Albert Camus. Jaspers dispuso las cosas para que en la colección *Die Wandlung* apareciera en forma de libro una selección de ar-

[12] Arendt a Gertrud Jaspers, 30 de enero de 1946, Marbach.

[13] Arendt a Blumenfeld, 6 de agosto de 1952, Marbach.

[14] Jaspers a Arendt, 18 de septiembre de 1946, Marbach.

tículos de Hannah Arendt. *Sechs Essays*, publicado en 1948 por la Springer Verlag, fue el primer libro de Hannah Arendt desde *Der Liebesbegriff bei Augustin*, de 1929. El mismo año, Arendt consiguió que un libro de Jaspers, *Die Schuldfrage* ("La cuestión de la culpabilidad alemana") fuera publicado por la Dial Press, de Nueva York. Arendt había empezado ella misma la traducción del libro, con la ayuda de Randall Jarrell, siempre dispuesto a darle forma al inglés de su amiga; pero a la postre ésta se dio cuenta de que lo mejor sería confiarle la traducción a un profesional. E. B. Ashton hizo la primera de sus muchas traducciones excelentes de obras de Jaspers.

Hannah Arendt tenía sus dudas íntimas con respecto a este libro de Jaspers, pero su lealtad hacia él y su conciencia de que la insólita intangibilidad de este hombre constituía un ejemplo público crucial, allanaron estas dudas. Arendt pensaba que todavía persistía en Jaspers algo de su nacionalismo prebélico de cuño weberiano y algo de su piedad protestante en su deseo de "redimir al pueblo alemán". La opinión de Heinrich Blücher era todavía más dura. En una mordaz carta a su esposa apuntaba al conflicto que, según su opinión, Jaspers todavía no identificaba con toda claridad; utilizando la terminología del *Dieciocho Brumario*, de Marx, Blücher hablaba del "conflicto entre la voluntad republicana de libertad de unos pocos y la disposición cosaco-esclava de los muchos", en Alemania. Alemania habría podido ser un verdadero campo de batalla de la "guerra civil entre cosacos y republicanos, es decir, entre ciudadanos y bárbaros", pero no fue ésta la guerra que tuvo lugar. El tranquilo esfuerzo de Jaspers para ayudar a sus compatriotas a hacer examen de conciencia ante Dios no era lo suficientemente político para Blücher: "Ahora bien, ante Dios, todos somos pecadores. Pero entre los hombres existe una diferencia entre el honor y el deshonor, entre la gloria y la ignominia. Hablemos también de ignominia; ésa es una cosa mundana y es un hecho bien conocido que, en última instancia, sólo puede ser lavada con sangre".[15] La aguda antítesis entre ciudadanos y quienes carecen de un concepto de la verdadera vida política estaba en la mente de Arendt cuando empezó a escribir *Los orígenes del totalitarismo*. Como judía republicana y no como antigua estudiosa de San Agustín, escribió sobre gloria e ignominia, sobre heroísmo y bajeza. No obstante, mostró su apoyo a la edición americana de *The Question of German Guilt* ("La cuestión de la culpabilidad alemana"), de Jaspers.

Estos esfuerzos en pro de la publicación de sus obras eran parte del interés compartido de Jaspers y Arendt por los intercambios culturales internacionales. *Die Wandlung* no era una publicación

[15] Blücher a Arendt, sin fecha, ca. julio 1946, Library of Congress.

alemana, sino europea; traía Europa a Alemania. Jaspers había quedado impresionado por el espíritu europeo que encontró en los primeros *Rencontres Internationales* celebrados en Ginebra en septiembre de 1946, donde trabó amistad con Maurice Merleau-Ponty, Lucien Goldmann, Jean Wahl, Albert Camus y Stephen Spender. Le escribió a Arendt diciéndole que la conferencia le había infundido la esperanza en una nueva Europa. Ella le contestó dándole su opinión de que Camus, en particular, era "un nuevo tipo de persona, alguien que sencillamente y sin nacionalismo europeo alguno, es un europeo".[16] Arendt escribió dos ensayos, uno sobre el existencialismo francés y otro titulado "¿Qué es la filosofía de la existencia?", que eran, como la intervención de Jaspers en la conferencia de Ginebra "El espíritu de la Europa moderna", aportaciones a la tarea de hacer la filosofía "concreta y práctica".[17] Ambos escribieron cuando la oportunidad de la cooperación política entre naciones europeas estaba todavía viva, claramente conscientes de que la oportunidad se desvanecería pronto.

Tanto Jaspers como Arendt deseaban fervientemente que *Die Wandlung* tuviera éxito, pero ambos tenían reservas. "Mis capacidades espirituales son tan limitadas y mis conocimientos tan escasos", escribió Jaspers con la modestia que le era característica. "Me digo a mí mismo: así sea, lo que uno pueda hacer siempre será mejor que nada. Las masas tienen que resultarme menos perturbadoras; no obstante, todo lo que nos es esencial se origina solamente en individuos y en pequeños grupos. El caos aumenta. ('Das Chaos wächst')."[18] Jaspers se dedicó a encontrar un estilo que llegara a un público amplio, hizo todo el esfuerzo posible para ser digno del noble título que le fue puesto a uno de sus libros en inglés, *Philosophy is for Everyman* ("La filosofía es para todos"). La reserva de Arendt iba por otro camino. Ella veía su colaboración en *Die Wandlung* como una forma de regreso a Alemania —"escribir es una especie de retorno"— y quería estar segura de que ella, en sus escritos, sería bien recibida como judía: "ninguno de nosotros [los judíos] podemos volver... a menos que seamos bienvenidos como judíos".[19]

Aunque Karl Jaspers era relativamente bien conocido en Francia, gracias a los esfuerzos de Jean Wahl y de Paul Ricoeur, su obra de preguerra tenía escasa resonancia en países de habla inglesa

---

[16] Arendt a Jaspers, 11 de noviembre de 1946, Marbach.

[17] Como se ha señalado en el capítulo 2, la versión inglesa de "¿Qué es la filosofía de la existencia?", de Arendt, apareció en *Partisan Review 13* (invierno, 1946); "French Existentialism" se publicó en *Nation*, 23 de febrero de 1946.

[18] Jaspers a Arendt, 18 y 22 de noviembre de 1946, Marbach.

[19] Arendt a Jaspers, 29 de enero de 1946, Marbach.

y ninguno de sus libros había sido traducido al inglés. En su artículo de 1946, escrito para la *Partisan Review* e incluido en *Sechs Essays*, "¿Qué es la filosofía de la existencia?", Hannah Arendt presentó una breve y densa exposición de la orientación y de las inquietudes fundamentales de Jaspers. Éste se sintió complacido por el artículo, pero no era uno de los mejores trabajos de Hannah Arendt y ésta nunca permitió que fuera recogido en ningún volumen inglés. Hannah Arendt había tenido mucha práctica en la difícil tarea de escribir a nivel divulgativo sobre temas y cuestiones políticas, pero durante sus trece años de exilio no se había aventurado en el campo de la filosofía propiamente dicha, y ciertamente tampoco en el campo de la historia de las ideas. Nunca había intentado adaptar su prosa filosófica al inglés. En su papel de embajadora de una tradición filosófica relativamente desconocida, dio un repaso al quehacer filosófico alemán de Kant a Hegel, a la luz de su importancia para Husserl, Jaspers y Heidegger. Esta vista de conjunto fue un *tour de force*, pero tan llena de afirmaciones elípticas y oscuras que para el lector común resultaba poco menos que impenetrable.

El estilo del ensayo de Arendt resultaba sencillamente pesado hasta el momento en que abordó a Heidegger, en que se vuelve sobreexcitado y ácido. En una nota a pie de página, Arendt revelaba la pertenencia de Heidegger al partido nazi y las actividades a que esta asociación le indujo. No tenía pruebas fehacientes, se basaba en los rumores: "En su función de rector de la Universidad de Friburgo le prohibió a Husserl, su antiguo profesor y amigo, y cuya cátedra él había heredado, entrar en la facultad, por ser judío. Finalmente, se rumorea que se ha puesto a disposición de las autoridades francesas de ocupación para reeducar al pueblo alemán". [20] Después de dejar constancia de estas presuntas actividades de Heidegger, Arendt proseguía, con el tono irónico que siempre acompañaba a sus mayores decepciones: "En vista de la comedia real de este hecho, y del no menos real bajo nivel del pensamiento político en las universidades alemanas, una se siente por naturaleza inclinada a no molestarse con todo este asunto. Por otra parte, existe la cuestión de que toda conducta tiene paralelos exactos en el romanticismo alemán, así que una apenas puede creer que la coincidencia sea accidental. Heidegger es, de hecho, el último romántico (esperamos); por decirlo así, un extraordinariamente dotado Friedrich Schlegel o Adam Müller, cuya completa irresponsa-

[20] En privado, Arendt se mostraba más inquieta todavía acerca de Heidegger. Arendt a Jaspers, 9 de julio de 1946, Marbach, contiene una historia sobre Heidegger relatada a Arendt en París por Jean-Paul Sartre, y después hace notar el *ausgesprochen patologischer Einschlag* ("la célebre vena patológica") de Heidegger.

bilidad fue atribuida en parte a los delirios del genio, en parte a la desesperación". Este último comentario refleja, naturalmente, las críticas de Arendt a la primera generación del siglo XIX, la que terminó con los salones cosmopolitas de Rahel Varnhagen; y es, en la medida en que Hannah se identificaba con Rahel, una afirmación personal. El primer comentario, con su mezcla de inocencia y severidad, suena más como una amalgama de Arendt y Blücher. Randall Jarrell captó una vez de un golpe la actitud de Blücher, que le permitía considerar como cosa cómica el bajo nivel del pensamiento político de las universidades alemanas y la actividad política de Heidegger: "Su aceptación automática de todo el mundo era un juicio sobre la humanidad más cruel, acaso, que [...] el rechazo impaciente de todo el mundo. [Quien rechaza tiene] grandes expectativas para la humanidad, expectativas que cualquier ser humano vulnera; cualquiera satisfizo [sus] expectativas. La idea de cómo había adquirido las mismas era desagradable". [21]

La interpretación que Hannah Arendt hizo de *Ser y tiempo* puso de relieve todo lo que en el libro se prestaba a un análisis negativo, por egoísta y grandioso ("haciendo al Hombre lo que Dios era en la ontología anterior"), por engañoso ("La ontología de Heidegger oculta un funcionalismo rígido en el que el Hombre aparece solamente como un conglomerado de maneras de Ser"), por rígidamente sistemático y —lo más importante— por ir contra la tradición de la libertad y la inquietud por la humanidad que Arendt admiraba en Kant y en los ideales originales de la revolución francesa. Ante cada fallo de Heidegger, Arendt presentaba un logro de Jaspers. Después de examinar la inquietud de Jaspers ante cuestiones tales como la comunicación, la exploración modesta y no sistemática, socrática, la claridad y la iluminación y, en especial, por la libertad humana y por "un nuevo concepto de humanidad", Arendt pudo declarar que, con la obra de este autor, "la filosofía de la existencia ha dejado atrás el período de su egoísmo". Jaspers y Arendt se afanaron por eso, por una filosofía de la existencia no egoísta, y los conceptos básicos en la obra de ambos —conceptos de comunidad, de amistad, de diálogo, de pluralidad— fueron formulados como una reacción explícita contra el legado del individualismo romántico del siglo XIX, la herencia de la tradición del filosofar solitario, alejado del mundo y del prójimo.

[21] Randall Jarrell, *Pictures from an Institution* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1954), p. 169. Para una discusión de esta novela como retrato de los Blücher, véase el capítulo 7.

Cuando Hannah Arendt trasladó a *Los orígenes del totalitarismo* su compromiso con una filosofía no egoísta de la existencia, pintó un retrato de intelectuales como Martin Heidegger, pero menos irónico y más impersonal, pues los veía como parte de un vasto proceso histórico. Este período histórico, en la obra panorámica de Arendt, estaba unido a otros por una imagen central: lo *superfluo*.[22] En las partes del libro que tratan del antisemitismo y del imperialismo, Arendt reconstruye la pauta principal del proceso en virtud del cual un estrato social tras otro se vio socavado desde dentro, alterándose su actitud hacia la burguesía emergente y los gobiernos de los estados-nación decimonónicos. Los aristócratas, intentando retener su dominio social, estaban resentidos con los gobiernos que otorgaban la igualdad legal a sus inferiores; la pequeña burguesía rumiaba rencorosamente la pérdida de sus magras fortunas, causada por las desastrosas aventuras externas de los años 1860 y 1870, patrocinadas por el Estado. Las clases resentidas con éste odiaban también al grupo que, según ellas, detentaba secretamente el poder de ese Estado, es decir, los judíos, "la conspiración internacional de la banca judía". Hacia fines del siglo, este resentimiento se combinó con el racismo; paradójicamente, pues para entonces los judíos habían perdido la mayor parte de su poder financiero. El racismo de los colonizadores europeos se abatió de rebote sobre la misma Europa. Cuando las clases sociales tradicionales perdieron sus intereses específicos de clase —al implicarse ellas mismas en las empresas capitalistas burguesas, es decir, involucrándose en la expansión por la expansión, en el beneficio por el beneficio, en el poder por el poder—, se derrumbaron. Inevitablemente, los convertidos en desclasados entraron en contacto con el residuo superfluo de todas las clases: el populacho, ésos a los que Karl Marx había llamado el *Lumpenproletariat*, quienes habían caído ya en la cuneta con el triunfo burgués. Cuando las desclasadas élites intelectuales de la aristocracia y de la burguesía se encontraron con el populacho, unos y otros descubrieron lo que tenían en común: un resentimiento feroz ante la presunción y la hipocresía de la burguesía. Uno de los apartados más enérgicos de *Los orígenes del totalitarismo* contiene una descripción del vínculo populacho-élite:

> Lo que los portavoces del liberalismo y del humanismo pasaron generalmente por alto, en su decepción amarga y en su falta de familiaridad con las experiencias más corrientes de la época, es que

[22] Para exposiciones más detalladas de *Orígenes*, de Arendt, véase Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt* (Nueva York; Harcourt Brace Jovanovich, 1974) y Stephen J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism* (Filadelfia, Temple University Press, 1980).

> una atmósfera en la que todos los valores y proposiciones tradicionales se habían evaporado [...] hizo más fácil, en cierto sentido, aceptar proposiciones patentemente más absurdas que las viejas verdades, convertidas en banalidades piadosas, precisamente porque no se podía esperar que nadie tomara los absurdos en serio. La vulgaridad con su cínico desprecio por las normas respetadas y las teorías aceptadas, llevaba consigo una franca admisión de lo peor y una desconsideración de todas las pretensiones, que fueron fácilmente confundidas con el valor y un nuevo estilo de vida [...] [Aquellos] que tradicionalmente habían odiado a la burguesía y abandonado voluntariamente la sociedad respetable, vieron [en las absurdidades del populacho] solamente la falta de hipocresía y de respetabilidad, pero no el contenido mismo.[23]

Este pasaje era el reconocimiento de Arendt de la tentación que se ofrecía a los políticamente ingenuos, tales como Heidegger, a través de absurdas nociones de la sencillez preindustrial, la dureza teutónica y la pureza tribal.

Por debajo de las descripciones de Hannah Arendt de la disolución de las clases y del odio al Estado, se entrevé la nostalgia por "lo que pudo haber sido", es decir, el tema del siglo XVIII de un orden europeo de estados constitucionales. Pero en realidad, sería lo opuesto. Creció el populacho, a medida que se le iban añadiendo desclasados, hasta convertirse en "el submundo de la clase burguesa", es decir, hasta que la clase burguesa misma empezó a derrumbarse. En su primer estadio, el populacho era distinto al "pueblo", y en su estadio posterior, más amplio, se fundió con "las masas", es decir, los que no tenían ninguna conciencia de clase. En el siglo XVIII, *le peuple* procedía también de todos los estratos sociales, pero durante el período revolucionario, *le peuple* lo constituían los ciudadanos dispuestos a la acción política. Esto les distinguía fundamentalmente de las masas, que nunca se habían integrado en una organización basada en intereses comunes y en un mundo compartido. La historia de Arendt del deterioro del Estado está tejida juntamente con su historia de la pérdida, a lo largo y ancho de todas las clases, de intereses comunes y de un mundo compartido. Cuando escribió "¿Qué es la filosofía de la existencia?", Arendt había llamado al resultado de la historia, "egoísmo"; cuando escribía como historiadora le llamaba a esto "individualismo burgués"; posteriormente, como teórica de la política, utilizó la expresión "alienación del mundo".

El análisis de Arendt se mueve a través de esta intrincada pauta de hostilidad al Estado y de desintegración de las clases, o superfluidad, y llega a un tratamiento de las raíces ideológicas del

[23] Arendt, *Orígenes*, p. 334.

totalitarismo en el pangermanismo y en el paneslavismo, en los "imperialismos continentales" con ideologías de "nacionalismo tribal", que florecieron cuando un capital superfluo y una gente superflua fueron puestos al servicio de la expansión nacional. El giro final, del imperialismo al totalitarismo, se produjo cuando "las masas", siguiendo a líderes extraídos del populacho (como Hitler) o de las propias filas de las masas (como Himmler) se hicieron superfluas de un modo por entero sin precedentes. Primero, los individuos se convirtieron en seres aislados en el seno de sus respectivas clases, y después, cuando las clases mismas se deterioraron desde dentro, estos individuos se atomizaron y deshumanizaron. En las máquinas totalitarias de dominio y exterminio, "las masas de filisteos unificados" proporcionaron los funcionarios más eficientes e ignominiosos. "El filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que ha sido producido por la ruptura de la clase burguesa misma... [Es] el burgués al que, plantado en medio de las ruinas de su mundo, nada le preocupaba tanto como su seguridad personal [y] estaba dispuesto a sacrificarlo todo —creencias, honor, dignidad— a la menor amenaza." [24]

A las masas, una ideología como la del racismo podía resultarles profundamente convincente. Arendt puso de relieve una y otra vez que esta gente carecía de intereses políticos o sociales compartidos, que únicamente les preocupaba su seguridad personal. Eso les hacía susceptibles a ideologías sin interés inmediato de clase, o sin contenido utilitario. "La rebelión de las masas contra el 'realismo', el sentido común y todas las 'plausibilidades del mundo' (Burke) fue el resultado de su atomización, de su pérdida de status social, junto con lo cual perdieron todo el segmento de relaciones comunales, en cuyo marco el sentido común tiene sentido... Ante las alternativas de enfrentarse con un crecimiento anárquico y la arbitrariedad total de la decadencia o de inclinarse ante la más rígida y fantásticamente ficticia consistencia de una ideología, las masas se decantarán probablemente por lo último y estarán dispuestas a pagar el precio con sacrificios individuales; y ello no porque sean estúpidas o malvadas, sino porque en medio del desastre general esta vía de escape les garantiza un mínimo de autoestima." [25] Quien elige una ideología puede considerarse parte de una tribu triunfante, miembro de la raza superior, o vanguardia de un proceso histórico inevitable.

La gran ironía de este drama de un tipo de superfluidad seguido de otro, quedó revelada en el apartado sobre el totalitarismo

[24] *Ibid.*, p. 338.
[25] *Ibid.*, p. 352.

del libro de Arendt, que escribió en 1948 después de leer toda una biblioteca de materiales sobre los campos de concentración.

En efecto, los propios totalitarios se volvieron superfluos: se sintieron a sí mismos como meros instrumentos de la Naturaleza o de la Historia; y como funcionarios de los campos de concentración, se hallaban en un estado tan inanimado, tan "exangüe", como sus propias víctimas, "seres que ya no pueden ser psicológicamente comprendidos". [26] Aquellos que sostuvieron una institución que era ella misma superflua, que no servía ningún propósito utilitario e iba en detrimento de sus objetivos políticos y sociales, se vieron atrapados en la misma red de "locura e irrealidad" que aquellos a quienes exterminaron. "El totalitarismo no busca un gobierno despótico sobre los hombres, sino que busca un sistema en el que los hombres son superfluos." [27]

Hannah Arendt no dijo nunca que aquellos intelectuales que, como Heidegger, estaban seducidos por el populacho, deberían ser absueltos de toda responsabilidad por su propia actuación en la revolución nacional-socialista. Pero en *Los orígenes del totalitarismo* no volvió la mirada a la tradición intelectual europea para hacerla responsable del nazismo. A diferencia de muchos refugiados que habían recibido su educación en las universidades alemanas, no consideró que el totalitarismo fuera un producto lógico de una evolución filosófica aberrante, o de la decadencia del humanismo. Una década después de la publicación del libro, Arendt impugnaría en los siguientes, y sucintos, términos los análisis del totalitarismo realizados por los historiadores de las ideas: "El humanismo europeo, lejos de ser la fuente del nazismo, estaba tan mal preparado para esta o cualquier otra forma de totalitarismo, que al tratar de entenderlo y situarlo, no podemos apoyarnos en su lenguaje conceptual o en sus metáforas tradicionales... Esta situación, sin embargo, contiene una amenaza para el humanismo en todas sus formas: corre el peligro de convertirse en *irrelevante*". [28]

A esta conclusión había llegado Hannah Arendt en los años inmediatamente posteriores a la guerra, cuando reanudó su relación con Karl Jaspers y trató de encontrar la manera de entender a Martin Heidegger. Rechazaba el papel de filósofo para el que

---

[26] *Ibid.*, p. 441. Que los nazis pudieran ser comprensibles psicológicamente es la hipótesis de Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*. Véase capítulo 8.

[27] *Ibid.*, p. 457.

[28] Arendt, fotocopias de notas inéditas para una conferencia sobre *Eichmann en Jerusalén*, Library of Congress.

estos hombres la habían formado. Escribía como historiadora y teórica de la política. Pero lentamente, se le iría presentando el modo de volver a la filosofía. Transcurriría casi una década antes de que pudiera completar *La condición humana*, pero su interés se volcó en la orientación de dicho libro apenas concluido *Los orígenes del totalitarismo*. Señaló este giro con un breve poema.

> Me sobrevienen los pensamientos,
> ya no soy extraña a ellos.
> Crezco en ellos como en un lugar,
> como en un campo labrado.[29]

TEORÍA POLÍTICA PARA EL PRESENTE

Los orígenes del totalitarismo fue el libro en el que la colaboración entre Hannah Arendt y Heinrich Blücher pudo ser más estrecha. Blücher estuvo desempleado durante la mayor parte del tiempo comprendido entre 1945 a 1949, cuando la obra fue escrita. Esto disgustaba a Martha Arendt, quien pensaba que su hija asumía demasiada responsabilidad en cuanto a la economía familiar. Pero la esposa aceptaba la situación, porque comprendía la casi paralizante melancolía que atenazaba a su marido —una "melancolía", como explicó Hannah a Blumenfeld, "que se desató inmediatamente con la noticia de las cámaras de gas"— [30] y porque ella sabía que la contribución de Blücher al libro resultaba necesaria para ambos, para él y el libro. Se pasaba los días leyendo en la New York Public Library y discutiendo con sus amigos emigrados, mientras ella trabajaba en la Jewish Cultural Reconstruction y después en Schocken Books. En casa, hablaban del libro. Durante aquellos años, Heinrich Blücher fue quien pudo mantener las amistades del matrimonio con los miembros de la "tribu"; Hannah Arendt estaba con ellos indirectamente, a través de su marido. Sin embargo, fue ella quien sostuvo las amistades de ambos con el círculo europeo de amigos (*Freundeskreis*) cuando terminó la guerra y finalmente se restableció el correo con Europa.

Pero tanto la correspondencia de Arendt como su elaboración del apartado sobre el totalitarismo quedaron paralizados en la

---

[29] Este breve poema, fechado en 1952, y escrito mientras Arendt estaba en Francia (véase capítulo 7), parece referirse a la tendencia de pensamiento que a la larga condujo a *La condición humana*.

[30] Arendt a Blumenfeld, 1 de abril de 1951, Marbach; para el contexto de esta carta véase el capítulo 7.

primavera de 1948. La historia mundial le gastó una ominosa jugarreta. Teniendo que describir todos los horrores de la Solución Final, teniendo que contar cómo sucedió lo que nunca debería haber sucedido, Arendt ponderaba, con un alto grado de tensión emocional, el destino de los judíos de Palestina. Estaba todavía fresco en su memoria el recuerdo de la Solución Final y ya los judíos de Palestina se preparaban para la guerra. Cuando los británicos se retiraron de su mandato, se inició la escalada de la lucha entre árabes y judíos.

Durante los años en que estuvo escribiendo *Los orígenes del totalitarismo*, "regresando" a Alemania a través de las palabras y actuando como embajadora de la filosofía y literatura alemanas, Arendt raramente participó en debates judíos sobre el futuro de Palestina. En 1946 escribió una valoración de las actitudes judías con respecto a un Estado propio, con ocasión del quinquagésimo aniversario de la publicación del libro *El Estado judío*, de Theodor Herzl. Los editores de la revista *Commentary* le pidieron a Arendt un ensayo sobre la obra de Herzl, "The Jewish State Fifty Years After" ("El Estado judío cincuenta años después") y de esta manera enmendaron su reacción negativa ante un artículo anterior de Hannah, "Zionism Reconsidered", que no quisieron publicar; pero su gesto no significaba que las opiniones de Hannah Arendt tuvieran más peso en 1946 del que habían tenido con anterioridad. Ningún grupo o partido la siguió y se encontraba tan aislada como lo había estado en los días de *Aufbau*.

"El sionismo reconsiderado", la crítica más encarnizada de Arendt a la política judía —desde el extremismo del Partido revisionista pasando por el *pas de politique*, hasta el socialismo *kibbutzim*—, le había sido entregado a *Commentary* en 1944. Los editores se sintieron perturbados por este artículo y aplazaron su decisión de publicarlo durante meses. Cuando Arendt protestó, uno de los editores, Clement Greenberg, admitió finalmente que, según él, el artículo "contenía demasiadas implicaciones antisemitas, no en el sentido de que usted lo haya querido así, sino de que los lectores hostiles podían interpretarlas como tales". [31] Esta valoración constituía una indicación clara de una tendencia que culminó en 1948: entre muchos judíos americanos, cualquier sugerencia de que el sionismo estaba procediendo bajo estandartes revisionistas, era antisemita. Cuanto más abiertamente presionó Arendt en favor de su tesis, más aislada quedó de los judíos americanos, a los que antaño había respetado por su falta de fanatismo.

"La única diferencia", había dicho Arendt lisa y llanamente en 1944, "entre los revisionistas y los sionistas en general, hoy en día, está en sus actitudes respectivas hacia Inglaterra, y ésta no es una

[31] Greenberg a Arendt, 28 de febrero de 1944, Library of Congress.

cuestión política fundamental".[32] Esta afirmación constituía el núcleo de su reconsideración del sionismo, pero en consonancia con su método de pensamiento, hizo también una incursión en el pasado y en el futuro. Había esbozado la secuencia de acontecimientos que habían fortalecido al nacionalismo judío, en detrimento de los árabes palestinos, de la diáspora judía y de la comprensión internacional. "El movimiento nacional social-revolucionario judío, que se inició medio siglo atrás con tan altos ideales que pasó por alto las realidades particulares del Oriente próximo y la maldad general del mundo, ha terminado —como ocurre con la mayor parte de este tipo de movimientos— con el apoyo inequívoco no sólo a reivindicaciones nacionales, sino también chauvinistas, reivindicaciones que no se dirigen a los enemigos de los judíos, sino a sus posibles amigos y vecinos." Las llamadas de atención que Hannah Arendt había venido haciendo durante una década quedaban recogidas en este artículo: los líderes judíos habían traicionado a su pueblo y apaciguado a los nazis, al no prestar apoyo al boicot de 1935 y al dar su visto bueno a la transferencia de bienes alemanes a Palestina; la Agencia Judía debió haber negociado, y no lo hizo, un ejército judío, y cada vez más había confiado en poderes exteriores, particularmente en Inglaterra; los socialistas judíos hicieron caso omiso de las realidades políticas, mientras efectuaban admirables experimentos socioeconómicos, los *kibbutzim*. "Hasta el momento", concluía Hannah Arendt, "no se han producido posturas visiblemente nuevas, nuevas ideas, nuevas reformulaciones del sionismo o de las demandas de los judíos. Y es por ello que solamente a la luz de este pasado, con consideración de este presente, podemos calibrar las posibilidades del futuro".

Siempre que Arendt escribió sobre Palestina, repitió su profecía de que la organización política del mundo de la posguerra se haría bajo la fórmula imperial o la federal. Al pueblo judío sólo se le ofrecía una oportunidad de supervivencia si el mundo se organizaba bajo la segunda fórmula, las federaciones. Hannah Arendt había apremiado desesperadamente a su pueblo a evitar el establecimiento de un Estado judío que sería solamente "una esfera de interés" de los imperios de poderes extranjeros, "mientras que al mismo tiempo se enajenaría la buena voluntad de los vecinos". En "Zionism Reconsidered", finalmente publicado en un número de 1945 de la revista *Menorah Journal*, como en sus trabajos en *Aufbau*, Hannah Arendt defendía la idea de que eran los sionistas americanos quienes podrían —gracias a la tradición política en que se habían formado— prevenir el resurgimiento del nacionalismo europeo entre los emigrantes a Palestina. Solamente

[32] Esta afirmación y las citas que siguen están tomadas de "Zionism Reconsidered", *Menorah Journal* 33 (agosto 1945): 137-53.

en los Estados Unidos, sustentaba Hannah Arendt, residía la única esperanza de salvación para Palestina.

Bajo esta misma óptica, Arendt se lanzó de nuevo a la arena de la política judía. Hizo esta entrada con un artículo publicado en mayo de 1948: "To Save the Jewish Homeland: There is Still Time". ("Salvar la patria judía: todavía estamos a tiempo".) Por vez primera en los Estados Unidos, sus palabras tuvieron eco, encontraron una audiencia. Este artículo le ganó a Hannah Arendt la admiración de Judah Magnes, un hombre a quien ella había criticado en 1943, pero cuya flexibilidad y honestidad brillaron como un faro en medio de la noche palestina de 1948.

Judah Magnes, que pasó su juventud y primera madurez en los Estados Unidos, criticó durante décadas la Declaración Balfour, de 1917, que la mayor parte de los judíos habían saludado como un hito histórico. Magnes creía que los británicos no habían tenido derecho alguno a prometerle a nadie el suelo de Palestina y que su promesa a los judíos solamente podía traer como consecuencia la hostilidad de los árabes que habitaban aquel país. Magnes advirtió también que la dependencia del imperialismo británico a la larga llevaría por mal camino a los judíos de Palestina. Magnes, por cierto, no se hallaba solo en su impopular pero profética postura. Ya en el año 1919 (en un artículo para *Der Jude*) el historiador Hans Kohn había censurado a los judíos de Palestina sus actitudes chauvinistas hacia los árabes; una crítica similar fue hecha asimismo por Robert Weltsch, director del *Jüdische Rundschau*. Tanto Kohn como Weltsch, se convirtieron posteriomente en colegas de Hannah Arendt, cuando ella trabajó con Magnes. En 1925 se organizó en Jerusalén un grupo que compartía la opinión de los citados. Fue conocido bajo el nombre de Brit Shalom. Sus miembros, que no llegaban al centenar, no eran activistas políticos: había entre ellos muchos profesores y escritores, frecuentemente de origen centroeuropeo o de Europea occidental. Este grupo presentó una propuesta general en favor de un Estado binacional en Palestina, en el cual, ni los judíos ni los árabes constituirían una minoría, y en el que ambas etnias gozarían de igualdad de derechos. En la época, esta propuesta fue considerada por la mayor parte de los sionistas como completamente irrealista, carente de sentimiento nacional, o —de forma más siniestra— como el disimulado camino para la constitución de un Estado árabe. El grupo Brit Shalom no pudo obtener el apoyo a su propuesta de ningún otro grupo judío, y después de las luchas callejeras de 1929 entre árabes y judíos la propuesta binacional fue olvidada. Magnes y algunos otros prosiguieron trabajando en favor de un acercamiento entre árabes y judíos, pero la mayor parte de los miembros del grupo Brit Shalom se sumieron en la deses-

peración cuando en abril de 1936 se inició una nueva revuelta árabe que duró, con intermitencias, hasta fines del verano de 1939.

En agosto de 1942 Judah Magnes fundó un partido llamado Ikhud (Unidad), en Palestina. Magnes dio a conocer en la revista mensual de su círculo, *B'ayyoth Hayom* ("Problemas de hoy"), que tenía treinta años de vida, un cierto número de declaraciones políticas, que también vieron la luz en revistas norteamericanas. En un artículo titulado "Toward Peace in Palestine" ("Hacia la paz en Palestina"), aparecido en el número de enero de 1943 de la revista *Foreign Affairs*, dio a conocer la postura de su partido a los americanos interesados en la cuestión, entre los que se contaba Hannah Arendt. El artículo fue objeto de mucha crítica y de cierta indignación de los sionistas americanos.

Hannah Arendt había reconocido que la propuesta de Magnes, que por otra parte contaba con el apoyo de intelectuales tan prominentes como Martin Buber y Ernst Simon, así como de la estimada directora de *Aliyah* de la Juventud, Henrietta Szold, constituía una justificada reacción ante fórmulas nacionalistas propias del siglo XIX. Pero Hannah Arendt creía que la idea de federación árabe vinculada a una alianza anglo-americana vagamente concebida era pura tontería y no representaba otra cosa que una variante de la política pro británica de Chaim Weizmann. La coincidencia del partido Ikhud con Weizmann, pensaba Arendt, se había hecho obvia en la temprana oposición de Magnes a cualquier acción que pudiera ser interpretada como no amistosa hacia los árabes o los británicos, incluyendo no sólo la formación de un ejército judío, sino también el programa no oficial de reclutamiento de la Agencia Judía para el ejército británico.

Este desacuerdo podría haber hecho inviable para Hannah Arendt trabajar conjuntamente con Magnes, de no haber sido por la simpatía con la que ella se adhirió a las críticas lanzadas por éste a los líderes judíos. Él había deseado romper desde 1943 con la Agencia Judía y ofrecerles a los judíos de Palestina y de cualquier otra parte algo más que lo que Hannah Arendt llamaba "patéticas declaraciones sobre los sufrimientos del pueblo judío y demandas vacías de 'autogobierno' y de una 'Commonwealth judía'; vacías, porque tras ellas no existe realidad alguna, porque se emiten en un vacío, sin consideración de los planes hostiles de Inglaterra o de las tendencias generales de la política internacional". [33] Hannah Arendt sentía respeto por un partido como el Ikhud de Magnes, porque éste representaba una oposición *política* a la Agencia Judía. Y Arendt creía que la oposición política era

[33] Ésta y las citas siguientes son de la alocución inédita de Arendt, de 1943, al encuentro Hadassah, "The Crisis of Zionism", pp. 7, 10, Library of Congress.

fundamental en una época en que se estaban formando en Palestina partidos de toda suerte. Se mostró crítica respecto a Aliyah Hadasha, un partido constituido en su mayor parte por nuevos emigrantes a Palestina, que se habían unido, según su punto de vista, en reacción a las "diferencias tribales" entre judíos, a la discriminación social contra los recién llegados y a la mala adaptación de éstos. "La creación de un partido político basado en diferencias entre los judíos mismos de Palestina no es un peligro menor para el Yishuv de lo que la creación de un partido irlandés sería para la unidad de los Estados Unidos." La propuesta de Magnes (que no la de su partido) y la formación de Aliyah Hadasha habían marcado el pleno florecimiento de lo que Hannah Arendt llamará "la crisis del sionismo"; y marcó también el fin de la eficacia de la Agencia Judía, un fin que ella había esperado desde que este organismo no quiso negociar la cuestión del ejército judío.

Durante su viaje a América en 1946, Magnes reunió a cierto número de sus antiguas amistades, convirtiéndolas en un grupo de apoyo. El grupo, entre el que se contaban nombres como Maurice Hexter, Hans Kohn, Erich Fromm, James Marshall, Elliot Cohen y David Riesman, no constituía oficialmente una sección del Ikhud, pero se adhirió a la política de este partido. Mientras Magnes estaba en América, el ala terrorista del Partido revisionista, el Irgun, a la que se unió la Haganah, saboteó carreteras y terminales de oleoductos; el Irgun voló un ala del King David Hotel, de Jerusalén, matando a casi cien británicos, judíos y árabes. La "rebelión judía" estaba en marcha.

Desbordados por la cada día más grave situación, los británicos pidieron la mediación de las Naciones Unidas y este organismo envió una Comisión especial a Palestina en el verano de 1947. Magnes se sintió animado cuando Gromyko, el representante soviético en las Naciones Unidas, se pronunció a favor de un Estado binacional; pero no cuando la comisión especial hizo oídos sordos a las propuestas de Gromyko. La mayoría de los miembros de la comisión se inclinaban por la partición de Palestina, mientras que la minoría propugnaba un Estado binacional con una mayoría árabe. El 29 de noviembre de 1947 la Asamblea General votó a favor de la partición y el grupo Ikhud de Magnes, derrotado, centró su atención sobre el caos de Palestina, que aumentaba día a día, a medida que los británicos preparaban su retirada. Magnes fue incapaz de conseguir nada positivo en sus esfuerzos por un alto el fuego, esfuerzos que al materializarse en una petición a las Naciones Unidas para que este organismo impusiera el cese de las hostilidades, fueron considerados poco menos que delito de traición. Después de la proclamación del Estado de Israel Magnes

regresó a América y prestó su voz a sus seguidores en Nueva York, con el objetivo de influir sobre el gobierno norteamericano para que éste consiguiera que se declarase una tregua.

Magnes aceptó el Estado de Israel después de su fundación el 14 de mayo, pero no abandonó su sueño de una cooperación judeo-árabe. Cuando en el número de mayo de 1948 de *Commentary* leyó el artículo de Hannah Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There is Still Time", se dio cuenta de que había encontrado una aliada. Cuando tuvo conocimiento de este artículo, el 11 de mayo, ya no era tiempo de evitar lo irreversible de la constitución del Estado de Israel, encontrando una alternativa para este hecho. Pero después del 14 de mayo, Magnes obtuvo el apoyo de Hannah Arendt, en su esperanza de que todavía era tiempo de salvar de la destrucción al recientemente declarado Estado.

En su artículo de *Commentary*, Arendt resumió la confusa historia de los acontecimientos ocurridos desde la resolución de las Naciones Unidas de noviembre de 1947, y apuntó al cambio radical en la opinión de los judíos americanos cuando el mandato británico llegó a su fin. Los judíos americanos se estaban uniendo a la tendencia del revisionismo sobre la que ella había advertido con anterioridad, en su artículo "Zionism Reconsidered".

> Los intelectuales judíos de izquierda, quienes hace relativamente poco tiempo todavía miraban desdeñosamente al sionismo, considerándolo una ideología propia de mentalmente débiles, y que pensaron que la construcción de una patria judía era una empresa sin esperanza, hasta el punto de que ellos, en su gran sabiduría, la habían rechazado incluso antes de su inicio; los hombres de negocios judíos, cuyo interés por la política judía siempre ha estado determinado por la cuestión, importante sobre todas las cosas, de cómo mantener a los judíos alejados de los titulares de prensa; los filántropos judíos, quienes habían pensado en Palestina rencorosamente, como una vanidad terriblemente cara, que apartaba las mentes de otros propósitos de más valor; los lectores de la prensa yídish, quienes durante décadas estuvieron sinceramente convencidos —si bien ingenuamente— de que la tierra prometida era América; todos éstos, desde Bronx a Park Avenue y de allí al Greenwich Village y más allá, hasta Brooklyn, están hoy unidos en la firme convicción de que un Estado judío es necesario, de que América ha traicionado a los judíos, de que el reinado del terror de los grupos Irgun y Stern está más o menos justificado y de que el rabino Silver, David Ben Gurion y Moshe Shertok son los hombres de Estado reales, si bien demasiado moderados, del pueblo judío.[34]

[34] Ésta y las citas siguientes son de Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There is Still Time", *Commentary*, mayo 1948, pp. 398-406.

Quedaba también muy poco de las diferencias de opinión que dividieran a los judíos palestinos un año antes. Habían desaparecido en gran medida las voces que en Palestina se oponían al "chauvinismo de los revisionistas, al nacionalismo centrista del partido mayoritario o a los sentimientos antiestatales de una gran parte del movimiento Kibbutz, particularmente los Hashomer Hatzair". Los judíos palestinos y los americanos, al unísono, estaban según Hannah Arendt preparados para una lucha hasta la muerte y dispuestos a etiquetar cualquier impedimento a la persecución de la victoria, como "una puñalada por la espalda", según la frase de Arendt, llena de terribles resonancias.

Para Hannah Arendt, esta unanimidad reciente, saludada por muchos como el fin de la secular "mentalidad Galut", hacía desconfiar: "La unanimidad de masas no es el resultado de un acuerdo, sino una expresión de fanatismo y de histeria". Tal unanimidad puede conducir a toda clase de cálculos erróneos, incluido el que a Hannah Arendt más le perturbaba, la antipatía judía hacía Norteamérica y su simpatía hacia Rusia. Caracterizó con sarcasmo y desprecio lo que consideraba un entendimiento equivocado de la política rusa; era una "esperanza infantil" de parte de un pueblo "sin experiencia política", en un "gran hermano", que aparecía para "trabar amistad con el pueblo judío, para resolver sus problemas, para protegerlo de los árabes y regalarle a largo plazo un hermoso Estado judío con todos los aditamentos." Gran Bretaña había resultado ser un mal gran hermano, como también Norteamérica, y ahora Rusia era "el único poder en el que podían ser depositadas locas esperanzas. Es notable el hecho, no obstante, de que Rusia es el primer gran hermano en quien incluso los judíos no confían plenamente. Por primera vez, una sombra de cinismo se cierne sobre las esperanzas judías". Tal cinismo, pensaba Hannah Arendt, reflejaba la convicción de que todos los no judíos eran antisemitas, una actitud que ella llamaba sin rodeos "chauvinismo racista". Recurriendo una vez más a términos llenos de resonancia de la historia que analizaba en *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt defendía que la "raza superior" judía está condenada "no a la conquista, sino al suicidio, a manos de sus protagonistas... Los líderes judíos pueden amenazar con el suicidio masivo obteniendo el aplauso de sus audiencias, y el terrible e irresponsable 'o de lo contrario nos hundiremos' se cuela en todas las declaraciones oficiales judías, no importa lo moderadas o lo radicales que sean sus fuentes".

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, en Palestina existían soluciones potenciales a los problemas que habían conducido al totalitarismo en Alemania; los problemas cuya denuncia la había inducido a escribir su libro. En las comunidades experimentales de

los kibbutzim, Arendt veía "una nueva forma de propiedad, un nuevo tipo de campesino, una nueva manera de vida familiar y educación infantil, así como nuevas aproximaciones a los serios conflictos entre la ciudad y el campo, entre el trabajo industrial y el trabajo agrícola"..En suma, veía respuestas para los problemas de la sociedad de masas y el deterioro del Estado-nación. En la posibilidad de un cooperación entre árabes y judíos, entrevió una respuesta al problema subyacente al racismo, "el problema de un nuevo concepto del hombre"; y al subyacente al imperialismo, es decir, "la organización de un mundo cada día más pequeño, y que habremos de compartir con gentes cuyas historias y tradiciones son ajenas al mundo occidental". Arendt tenía incluso la visión de una cooperación judío-árabe que empezara por los Consejos, el legado de la tradición revolucionaria de Europa. "Autogobierno local y Consejos mixtos judeo-árabes en la ciudad y el campo, en pequeña escala y tan numerosos como sea posible, son las únicas medidas políticas realistas que a la larga pueden conducir a la emancipación política de Palestina."

En el hogar nacional de los judíos, Hannah Arendt deseaba ver todos los elementos que formaban los cimientos de su teoría política: nuevas formas sociales, Consejos políticos locales, una federación y cooperación internacional. Para ella había sido estimulante pensar que su propio pueblo, víctima de un régimen totalitario, podía ofrecerle al mundo modelos de instituciones que podrían impedir una nueva aparición del totalitarismo. Como siempre, la derrota de sus grandes esperanzas y del más profundo deseo de heroísmo para su pueblo, fue acogido por Hannah Arendt con un acceso de ira e ironía. Pero ella no estaba dispuesta a renunciar, y el grupo de Magnes le proporcionó una base política.

Arendt dejó bien claro en su artículo de 1948 que en su opinión, un fideicomiso temporal de las Naciones Unidas, según había propuesto el presidente Truman, era la única esperanza de anticiparse a la constitución de un Estado, de prevenir la participación, de detener el acceso al poder de los árabes y los judíos terroristas, y darle tiempo a la posibilidad de una federación producto de acuerdos entre árabes y judíos. En un lenguaje que era, una vez más, severamente irónico, Arendt decía: "Ciertamente, no es el momento de soluciones finales; cada paso posible y práctico constituye hoy un esfuerzo de tanteo, cuyo principal objetivo es la pacificación y nada más". Su propio paso siguiente fue ayudar a Magnes y a David Riesman a preparar una propuesta para ser sometida a las Naciones Unidas y al mediador de esta organización en Palestina, el conde Bernadotte.

Hannah Arendt preparó también un resumen de la historia de Ikhud, con el fin de que Magnes lo regalara a sus contactos en las

Naciones Unidas, donde él confiaba en proponer a Ikhud como grupo negociador, en el caso de producirse un fideicomiso de este organismo. Hannah Arendt participó en esta tarea reuniéndose con el plenipotenciario designado por el secretariado de las Naciones Unidas para los asuntos palestinos, pero ella no se sentía atraída ante la posibilidad de ser nombrada presidenta de un comité político en representación de Ikhud. "Carezco de un considerable número de las cualidades que un buen presidente debe poseer", le dijo a Magnes.[35]

Una de las cualidades de que Hannah Arendt más obviamente carecía era la moderación en el lenguaje. Como tantos otros que escriben con ironía, ella era más mordaz cuanto más afectada se sentía por la cuestión debatida; tal involucramiento da lugar a un lenguaje irónico y distingue a éste del mero sarcasmo. Cuando Arendt escribía en su estilo irónico, nada diplomático, sus lectores se dividían claramente en dos bandos, el de los que se sentían ofendidos y el de los que no, los que se identificaban con los objetivos de su crítica y los que no se identificaban con éstos. Quizá más que ningún otro tipo de discurso, la ironía produce como resultado que aquellos que se sienten ultrajados recurran a la busca de explicaciones biográficas; el distanciamiento emocional que parece implicar se atribuye frecuentemente a algún defecto de carácter o a un trauma personal.

Un texto publicado por Ben Halpern en el número de agosto de *Jewish Frontier* es típico de este tipo de reacción negativa al artículo de Hannah Arendt en *Commentary*. Halpern extrajo del repertorio de "complejos" de los que echan mano quienes recurren a argumentos *ad hominem*, el que los críticos posteriores de *Eichmann en Jerusalén* también hallaron: era un complejo de "enfant terrible" el que había permitido a Hannah Arendt complacerse en el "ultrajante tráfico de sensaciones" de sus referencias al chauvinismo judío de "raza superior". Halpern añadía que Arendt tenía la intención "subconsciente" de desacreditar "a figuras tan convencionales y por eso tan inquietantemente eficaces como Herzl, Weizmann y Ben Gurion". Halpern respondió a Arendt con su propia versión de la táctica que él había condenado como tráfico de sensaciones, creando tres categorías: el aventurero, el colaboracionista y el partisano. Hannah Arendt tenía cabida en la categoría de colaboracionista.[36]

Ben Halpern, que se consideraba a sí mismo partisano, tomó como modelo al "resistente del gueto", y confiaba en que la nueva

---

[35] Arendt a Magnes, 3 de agosto de 1948, Library of Congress.

[36] Ben Halpern, "The Partisan in Israel", *Jewish Frontier*, octubre de 1948, pp. 6-9.

resistencia judía —los soldados israelíes— se convertirían en el ideal de los judíos de todas partes. Arendt trató de apuntar, en una carta de réplica, que existía una diferencia entre tratar de cooperar o "colaborar", en el sentido "literal y no vinculante" de la palabra, con los británicos o los árabes, e intentar cooperar con un "gobierno antisemita" como el de los nazis. Insistió en que había recomendado la "colaboración" porque ésta era esencial para el futuro de Israel y pedía a sus lectores que los éxitos militares no les indujeran erróneamente a pensar que los judíos podían o debían hallarse en estado de alerta militar permanente contra "la altamente amenazadora oposición de muchos millones de seres humanos desde Marruecos hasta el Océano Índico".[37]

Hannah Arendt escribió su respuesta a Halpern a finales del verano en una casa de huéspedes de New Hampshire, donde pasaba unas vacaciones con Julie Braun-Vogelstein. Acaso el ambiente apacible del estado de Nueva Inglaterra (que los lectores de los anuncios de viajes de *Aufbau* conocían como la Suiza de América) la hizo casi olvidar el chapucero análisis de su personalidad llevado a cabo por Halpern, con lo que las insidias de éste, al final, apenas merecieron una reprensión. De todos modos, ella tenía pendientes proyectos más positivos.

Continuó ayudando a Magnes. Elliot Cohen, redactor jefe de *Commentary*, le había pedido a Magnes que diese respuesta a una alentadora sugerencia de Aubrey Eban, representante de Israel ante las Naciones Unidas, según la cual la colaboración entre árabes y judíos sería factible si Israel fuera reconocido por los árabes y pudiera, después, adquirir una forma política similar a los Estados componentes del Benelux en Europa. Hannah Arendt escribió el borrador de una respuesta a Eban, un escrito que luego rehizo Magnes, para admiración de la autora: "Admiro el modo como ha utilizado y suavizado mi tesis".[38] Arendt le devolvió a Magnes la misma ayuda tranquilizadora cuando éste se hallaba escribiendo un melancólico *post scriptum* a la réplica, indicando que había sido escrito antes del asesinato del conde Bernadotte por parte de terroristas judíos, un acontecimiento que causó gran daño al espíritu de cooperación que Magnes precisamente entonces había empezado a instilar en las Naciones Unidas. Arendt

[37] La réplica de Arendt a Halpern fue publicada en *Jewish Frontier*, octubre de 1948, pp. 55-56. Recogido en Ronald Feldman, ed., *The Jew as Pariah* (Nueva York: Grove Press, 1978), pp. 237-39.

[38] Arendt a Magnes, 1 de septiembre de 1948, Library of Congress. El artículo de Eban apareció en el número de septiembre de 1948 de *Commentary* y la réplica de Magnes (en parte redactada por Arendt) fue publicada en el número de octubre de 1948.

sugirió que Magnes suavizara una analogía explícita que él pretendía trazar entre la actitud de los nazis con las personas desplazadas y la actitud de los judíos hacia los desplazados árabes palestinos. Hannah Arendt había aprendido, de su propio uso de tales analogías, lo poco que la misma ayudaría a su causa.

Magnes cayó en un desaliento cada vez más profundo. No obstante, él y su círculo neoyorquino continuaron haciendo planes: debatían si sería conveniente admitir no judíos en su grupo, discutían la idea de hacer una edición inglesa de la revista de Ikhud y consideraban la posibilidad de publicar un libro de documentos y discursos, presentando en el mismo, "la posición sionista no chauvinista desde la Declaración Balfour hasta nuestro días". [39] Una de sus decisiones políticas clave tuvo que ver con la cuestión de si había que sugerir públicamente que a los árabes desplazados se les proporcionara una patria en Israel, acaso en el Negev, o bien se les permitiera regresar a sus propias casas. En septiembre de 1948 Hannah Arendt sustentaba la opinión de que "la tarea más urgente de Ikhud en Palestina, ahora, no es apoyar a Ben Gurion, como una especie de mal menor, sino más bien formar e insistir en una oposición coherente dentro de los límites de una oposición leal". [40] Para inspirar en los Estados Unidos tal oposición leal, Hannah Arendt escribió un artículo para el número de octubre de 1948 de *New Leader*: "The Mission of Bernadotte". "Puede ser considerado un artículo trascendental", le escribió Magnes el 7 de octubre, "es decir, podría tener serias consecuencias si fuera estudiado y tomado en serio por alguien con poder decisorio. Parece que ha puesto al desnudo el significado íntimo de los esfuerzos y las propuestas de Bernadotte. Su exposición puede conceptuarse como trágica. He aquí a un hombre grande y bueno que empezó lleno de esperanza y terminó casi sumido en la desesperación... Es una opción seria, éste o el otro camino. Su artículo me ha deprimido y me estoy preguntando si existe realmente una salida". [41] Las dos opciones que veía Hannah Arendt se oponían resueltamente: o la segunda propuesta de Bernadotte de un fideicomiso de Naciones Unidas, o una confederación árabe-judía en la línea trazada por Magnes. Hannah Arendt, teniendo en cuenta la factibilidad, se había declarado en favor de la primera opción.

Judah Magnes murió la mañana del 27 de octubre, sin haberse contestado su propio interrogante en cuanto a la solución. Para sus seguidores, estaba claro que el trabajo de Judah no podía ser continuado sin éste, aunque intentaron, durante un tiempo, man-

[39] Arendt a Magnes, 22 de octubre de 1948, Library of Congress.
[40] Arendt a Magnes, 17 de septiembre de 1948, Library of Congress.
[41] Magnes a Arendt, 7 de octubre de 1948, Library of Congress.

tener vivas sus ideas, por medio de la Judah Magnes Foundation. Hannah le escribió al viejo amigo de Magnes, Hans Kohn, que era profesor del Smith College, el 12 de noviembre: "La muerte de Magnes es una verdadera tragedia en este momento. Nadie posee su autoridad moral..Por otra parte, no veo a nadie que viva realmente en el mundo judío y que ocupe un lugar prominente en una institución judía capaz de tener el valor de pronunciarse contra lo que está ocurriendo ahora". [42] Todo lo que ella mismo podía hacer era unirse a un grupo de intelectuales eminentes, Albert Einstein incluido, que enviaron una carta de protesta al *New York Times* cuando el terrorista judío Menachem Begin llegó a Norteamérica en busca de apoyo para los revisionistas de su partido Herut. En esta protesta los revisionistas eran comparados sin tapujos "a los partidos nazis y fascistas"; y se repudiaba la mezcla, observable en su ideología, de "ultranacionalismo, misticismo religioso y superioridad racial". [43]

Hannah Arendt prestó su apoyo a la Judah Magnes Foundation, pero no aceptó presidirla. Después de hablarle de los esfuerzos de Magnes a una audiencia hostil, en Massachusetts, a ruego de Hans Kohn, adquirió la certeza de que ella no era la persona apropiada para la dirección. "No estoy cualificada para ningún trabajo político directo", le escribió a Elliot Cohen, todavía bajo el trauma de haber sido abucheada por su audiencia. "No me causa ningún placer enfrentarme con la chusma, me siento asqueada con demasiada facilidad, carezco de la paciencia necesaria para maniobrar y no poseo la inteligencia requerida para mantener un cierto distanciamiento, que es cosa de necesidad." Además, declaró firmemente, "mi trabajo de escritora resultaría definitivamente maltrecho".[44]

Hannah Arendt no era capaz de seguir el ejemplo práctico dado por Judah Magnes; el trabajo político directo no era lo suyo y ella, por otra parte, distaba de poseer la capacidad de Judah Magnes para comprender y hacerse amigo de gentes de todas las clases y ocupaciones, para la educación moral. La autoridad de

---

[42] Arendt a Kohn, 12 de noviembre de 1948, Library of Congress.

[43] Albert Einstein *et al.*, carta al editor, *New York Times*, 4 de diciembre de 1948, p. 12. (Acaso Arendt redactó la carta, pues uno de los firmantes, Zellig Harris, se lo agradeció en una carta sin fecha. Library of Congress.)

[44] Arendt a Cohen, 24 de noviembre de 1948, Library of Congress. Arendt pensaba que sólo una llamada desde las sinagogas sería eficaz para combatir la campaña revisionista de terror: "Ustedes saben que no soy religiosa en el sentido tradicional de la palabra; pero estoy bastante segura de que sencillamente no existe ninguna otra fuerza para ser movilizada contra este revoltijo de superstición y de vulgar salvajismo, contra esta mezcla de pura estupidez y de simple maldad". Pero también sugirió un equipo de ejercitados conferenciantes, "tipos duros" "que sepan hablar el lenguaje de la plebe", para que fueran enviados por el país.

éste era moral, la de Hannah Arendt —en aquella época— era intelectual y ambos conocían la diferencia. Poco antes de la muerte de Judah Magnes, Hannah Arendt le había escrito una carta en la que hacía extensivos sus saludos a Rosh Hashanah: "Me permitiré la licencia de expresarle la gratitud que siento por el hecho de que el año pasado tuve el privilegio de conocerle... En nuestro siglo, la política es casi un asunto de desesperación y yo siempre me he sentido tentada a apartarme de ella. Quería que supiese que su ejemplo me impidió caer en la desesperación y me lo impedirá durante muchos años en adelante". [45]

La muerte de Martha Arendt

De Karl Jaspers y de Judah Magnes aprendió mucho Hannah Arendt sobre la autoridad moral de aquellos que se atreven a entrar en el terreno político y defender puntos de vista impopulares. Su serena confianza en sí mismos constituyó un ejemplo para ella. Ambos hombres habían crecido en el seno de familias numerosas, independientes y comunitarias, y asimismo, ambos gozaron de la compañía de notables esposas. Sus orígenes les proporcionaron un refugio en cuanto se hallaron en terreno hostil. Por su parte, Hannah Arendt, de modo similar, tenía a su marido y a su "tribu". Pero las oscilaciones de su estado de ánimo, y el fuerte temperamento que fueran rasgos distintivos en ella desde su niñez, no la hacían apta para la vida pública. Hannah Arendt lo sabía, como también sabía, tristemente, que su madre, quien tanto había hecho para infundirle aliento, la inhibía a pesar de todo.

Los seis meses durante los que Hannah Arendt trabajó con el grupo de Magnes fueron uno de los períodos más agitados de su vida. Martha Arendt y Heinrich Blücher se hostilizaban mutuamente mientras Hannah pronunciaba discursos, escribía artículos, redactaba el borrador de las propuestas de Magnes, ultimaba sus proyectos editoriales en Schocken Books, e intentaba encontrar tiempo para la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*. Después de dejar Schocken, en junio de 1948, sus vacaciones en New Hampshire, sin su familia, las pasó casi todo el tiempo sentada a la máquina de escribir. No solamente su vida familiar, sino incluso un viaje a Europa por encargo de la Jewish Cultural Reconstruction, tuvo que ser suspendido mientras ella daba fin a *Los orígenes del totalitarismo*. Cuando dio a conocer el aplazamiento del viaje, Jaspers le expuso brevemente la actitud que tanto él como Blü-

[45] Arendt a Magnes, 3 de octubre de 1948, Library of Congress.

cher, compartían al respecto: "Lo entiendo perfectamente, el libro *debe* ser terminado, la situación mundial es tan espantosa...". [46]

En mitad de las vacaciones estivales, Arendt regresó a Nueva York para ayudar a su madre a preparar el viaje que ésta iba a emprender a Inglaterra, donde vivía Eva Beerwald. Las cosas de Martha Arendt fueron trasladadas de los cuartos de la calle 95 al Queen Mary. Luego, Hannah Arendt se volvió a New Hampshire, donde recibió noticias de Eva Beerwald: su madre había sufrido un serio ataque de asma en el barco. Al día siguiente llegó un telegrama: "Madre estacionaria bajo medicación despierta sufriendo asma". Un segundo telegrama llegó el 27 de julio: "Madre murió durmiendo anoche. Disponiendo cremación. Afectuosamente Eva". [47]

La muerte de su "Mutt" coincidiendo con el enorme esfuerzo de Hannah para mantener a flote y al día sus muchos proyectos en medio de una espantosa situación mundial, la llenó de una profunda tristeza. Martha Arendt, a sus 74 años, había decidido soltar amarras una vez más y terminar sus días al lado de Eva Beerwald, en Inglaterra. Los últimos siete años de su existencia transcurrieron en un pequeño piso de la calle 95 Oeste, con su hija y con Heinrich Blücher, y no fueron una época feliz para ella. Su hija Hannah había estado ocupada y preocupada ganándose la vida y estableciéndose en un nuevo país; había tenido mucho que compartir con Heinrich Blücher y muy poco con su madre. "Mutt" había tenido que compartir todavía menos con Blücher, cuya resistencia a buscar cualquier clase de trabajo fijo después de la guerra, convenció a Martha de que el matrimonio de su hija había sido una *mésalliance*. Existía un abismo tan grande entre la sensibilidad burguesa de Martha Arendt y los orígenes obreros de Blücher, que ni siquiera los esfuerzos de Hannah Arendt —en refinar los modales de su marido y en suavizar simultáneamente la desaprobación de su madre—, lograron cerrar la brecha. Martha Arendt pensaba que su hija, bajo la influencia de tal marido, se había vuelto dura y autoritaria; esto sumió a Martha en una melancólica soledad. Los viejos amigos de Hannah Arendt, los que habían conocido a su madre en París, se daban cuenta del estado de ésta, pero poco podían hacer para ayudarla. Lotte Klenbort sólo pudo mostrarse comprensiva cuando Martha Arendt le aconsejó tristemente que gozara de sus hijos ahora, mientras ellos eran jóvenes, pues luego se distanciarían, con el paso del tiempo.

---

[46] Jaspers a Arendt, 31 de octubre de 1948, Marbach.

[47] Ambos telegramas y otra correspondencia de Eva Beerwald están en los Arendt Papers, Library of Congress.

Hannah Arendt hablaba pocas veces de la muerte de su madre o del distanciamiento que se había producido entre ambas en América. El 31 de octubre le escribió a Jaspers refiriéndose a su trabajo y a la muerte de Magnes, acaecida cuatro días antes. Muy incidentalmente, añadía: "Tuve dos largos meses de vacaciones, durante los cuales murió mi madre." [48] Jaspers respondió, pero no lo hizo dirigiéndose a la superficie de los sentimientos de Hannah, sino a los sentimientos que ella ocultaba. Lo hizo con una amable reflexión filosófica: "Naturalmente, está en el curso de la naturaleza que los viejos mueran. Pero se produce un cambio profundo cuando la propia madre deja de existir y el dolor es profundo, aunque no resulte devastador". [49]

Jaspers averiguó lo poco que sabía de la vida personal de Arendt, haciéndole preguntas por correspondencia. Ella nunca le informaba espontáneamente. A ruegos de Jaspers, le había contado algo sobre su madre, en una carta de abril de 1947: "Es duro trasplantar a personas mayores que carecen de una marcada existencia espiritual independiente, y yo no lo hubiera hecho con mi madre si no me hubiera visto obligada". [50] En Francia, decía Arendt, Martha lo había pasado mejor, pues podía hablar bien el francés y tenía tanto amigos franceses como alemanes. "Me temo que aquí carece de la compañía apropiada; nosotros tenemos el tiempo tan escaso y en realidad sólo nos vemos a la hora de la cena. No obstante, ella es animosa y saludable y todavía se mantiene físicamente bien (aunque una mala caída le causó una fractura de fémur hace años, de la que —uno de los milagros americanos— se ha recuperado aquí por completo)." Antes y después de la muerte de su madre, Hannah Arendt siempre habló bien y agradecidamente de ella. En la misma carta a Jaspers, decía: "Le debo muchas cosas, sobre todo una educación libre de prejuicios y con todas las posibilidades". Pero su cariño parecía a veces nutrirse de la protectora generalización que había practicado de niña, cuando le dijo a su "Mutt" que "no debemos pensar demasiado en las cosas malas".

Sólo con Heinrich Blücher hablaba Hannah con absoluta franqueza sobre la profunda ambivalencia de los sentimientos hacia su madre. Sus amigos admiraban el calor y la generosidad de Martha Arendt, mientras que las exigencias que le había hecho a su única hija les pasaron inadvertidas. Pero Blücher sí que sabía, y muy bien,

---

[48] Arendt a Jaspers, 31 de octubre de 1948, Marbach.

[49] Jaspers a Arendt, 6 de noviembre de 1948, Marbach.

[50] Ésta y las citas siguientes son de Arendt a Jaspers, 23 de marzo de 1947, Marbach.

por qué los sentimientos de su mujer eran tan confusos. Ella le escribió desde New Hampshire, cuando supo por Eva Beerwald el fallecimiento de la madre:

> Naturalmente, me siento a un tiempo triste y aliviada. Quizá en toda mi vida no haya cosa que haya llevado tan mal como ésta de mis relaciones con mi madre. Sencillamente, era incapaz de rechazar sus exigencias, porque a ella le salían del corazón, de un amor y de una determinación que siempre me impresionaron; una determinación que con seguridad ha ejercido sobre mí una profunda influencia. Pero naturalmente, tampoco podía siempre satisfacer completamente su exigencia, porque a la radicalidad de la misma sólo le habría podido corresponder la destrucción radical de mi personalidad y de todos mis instintos. A pesar de todo, durante toda mi infancia y la mitad de mi juventud, actué más o menos de ese modo; como si fuera la cosa más fácil y más obvia de este mundo, la cosa más natural, por decirlo así, responder a todo lo que de mí se esperaba. Quizá por debilidad, quizá por piedad, pero con toda certeza, porque yo no sabía cómo ayudarme a mí misma. [51]

La exigencia a la que se refería Hannah Arendt era, al parecer, que su madre Martha quería seguir estando lo más cerca posible de su hija. Durante siete años esta exigencia había significado vivir a la distancia de un piso en el mismo edificio de apartamentos. Hannah Arendt sabía lo que este inevitable arreglo —la clásica situación triangular, agravada por la pobreza, el exilio, la guerra— había significado para su marido, y le pidió disculpas a éste:

> Pero cuando pienso en ti, me siento confusa. La vieja señora Mendelsohn [la madre de Anne Weil], dijo una vez: uno ama a una persona pero no puede ayudarla. Realmente, yo no podía cambiarlo todo y nunca te engañé de manera consciente, porque siempre estuve decidida a una cosa, es decir, a no vivir nunca con mi madre. Pero llegaron las cámaras de gas, o, como diría Robert [Gilbert], la Historia Mundial. Eso es todo por ahora y, ciertamente, no es bastante.[52]

La Historia Mundial los había unido a todos, y Blücher, en su respuesta al ruego de su esposa, que le pedía palabras tranquilizadoras, reconocía lo siguiente: "Hitler y Stalin hicieron más pesada que nosotros la carga que tu madre debió llevar". [53] Blücher, cuya

---

[51] Arendt a Blücher, 27 de julio de 1948, Library of Congress.

[52] *Ibid.* La última frase alude a un verso de Brecht, "Dies ist nun alles und ist nicht genug".

[53] Ésta y las citas siguientes son de Blücher a Arendt, 29 de julio de 1948, Library of Congress.

propia madre había pedido demasiado de él en su juventud, admitía que Arendt tuvo que vivir con unas obligaciones a las que él había escapado:

> Lo que tú has hecho, y la situación en que te encontrabas, es algo que puedo entender muy bien. Sólo tengo que imaginarme cómo habría marchado la cosa con mi madre viuda, de tendencias similares a la tuya, si su locura por mí no me hubiera hecho sospechar que todo amor materno es un cierto tipo de enfermedad mental, lo que naturalmente es bastante falso; pero la sospecha me ayudó mucho a evitar encontrarme metido en una situación como la tuya.

Tanto Hannah como Blücher se oponían decididamente a las categorías psicoanalíticas, pero, en sus propios términos, comprendieron que el "amor materno" de Martha Arendt, que la profunda necesidad de las atenciones de su hija, la imposición de sus propias concepciones del comportamiento filial y femenino, habían perturbado la vida de Hannah Arendt. En una frase rotunda, Blücher sentenció: "Fue ella quien, más que cualquier otro tímido cabeza hueca de nuestro entorno, sencilla e irreflexivamente te tomó por un hombre". Martha Arendt estaba acostumbrada a mujeres fuertes e inteligentes, pero no preparada para una hija que, mientras mantenía un hogar con su trabajo en una editorial, se puso a escribir un libro como *Los orígenes del totalitarismo* y a colaborar además con un grupo como el de Magnes, cuya primera premisa era la actividad política. El resentimiento de Blücher con respecto a las expectativas de Martha Arendt era tan violento como apremiantes eran las esperanzas que él tenía depositadas en su mujer. Después de la muerte de Martha Arendt, Blücher permitió que este resentimiento aflorara a la superficie:

> Hiciste todo lo que pudiste, pero ella nunca habría tenido bastante, porque cuando uno está poseído del pasivo amor de una esponja, uno se siente siempre demasiado seco... En realidad, me ponía furioso ese constante chuparte la sangre, esa total falta de respeto por tu increíble trabajo... A pesar de todo, tú estás seguramente en lo cierto: existió una vez en ella un sentimiento verdadero, grande y claro, que finalmente se disolvió en una masa confusa de sentimentalismos.

Según la valoración de Blücher, Martha Arendt poseía "una visión personal, de clase media"; carecía de la capacidad de los Blücher para comprometerse, completa y temerariamente, con la política y con la teoría política, de su capacidad para llevar una existencia espiritual independiente.

Mientras Martha Arendt vivió, Blücher fue como un individuo mentalmente encadenado. Después de su muerte, se sintió libre;

irrumpió fuera de la cárcel doméstica y renunció al refugio ideológico que había encontrado en un americanismo falto de sentido crítico. En 1948, poco después del fallecimiento de su suegra, pasó por lo que él llamaba —según una expresión inglesa— una "brainstorm", una tormenta mental.

El "ataque sorpresa de productividad" de Blücher se produjo en "dos días y una noche". Se le abrieron nuevas perspectivas. "Sinceramente y sin darme cuenta me había limitado de forma completa al 'sueño americano' ", dijo a su esposa. Como los ex comunistas a quienes ambos despreciaban, Blücher había empezado a sustituir al "dios caído" por otro dios, América. La filosofía le salvó. En una carta extensa y no demasiado coherente, le explicó a Hannah Arendt su idea de que el asalto a la metafísica de "los dos titanes", Kant y Nietzsche, había despejado el camino para que la filosofía adoptara una nueva función; Jaspers había seguido a estos dos titanes, mostrando esta función nueva, y su obra "solamente necesita la adición del punto más pequeño sobre la i". Con una metáfora que con toda certeza habría divertido a Jaspers, Blücher apuntaba su propio derrotero:

> Mientras Jaspers, que con el englobamiento del ser [es decir, la idea jaspersiana del *das Umgreifende*] coloca una enorme, redonda y clara como el cristal cubierta de quesera sobre el maloliente queso de los hechos, se queda en una transparente campana de vidrio, en la que nosotros, trascendiendo, siempre nos damos casi de bruces con Dios con sólo que nos resolvamos, existiendo, a interrumpir la amable comunicación de insectos para dar cabezazos, solos o acompañados, contra la cubierta de la quesera. Pues bien, yo sencillamente, y con todos los respetos, voy a prescindir de esa campana de vidrio.

Habiéndose anunciado de este modo a sí mismo el fin de la metafísica, el fin de su propia identificación con cualquier "paraíso vicario", Blücher abandonó a los titanes y a los gigantes de la filosofía moderna: "Kant era un sirviente, Nietzsche un amo, Marx un déspota y Kierkegaard un esclavo. Por mi parte, soy un 'prospective citizen'". La visión eufórica de Blücher de un "nuevo todo conceptual", que proporcionaría homogeneidad a su concepción, no aparece en la carta, pero parece ser que pensaba en la tarea que ocupaba también la mente de Hannah Arendt después de la terminación de *Los orígenes del totalitarismo*: como acercarse filosóficamente a la política, pero sin campanas de quesera metafísicas. En la época de la "tormenta mental" de Blücher éste no disponía de un foro público, pero cuando se hizo profesor, tres años más tarde, sus estudiantes fueron los beneficiarios de su crisis.

El despertar de Blücher de su largo período de hibernación hizo disminuir el sentimiento de culpa de Hannah Arendt, hacia su madre y hacia su marido. Podía recuperar buenos recuerdos anteriores a los años perturbados y complacerse en extremo, por ejemplo, cuando un viejo amigo le envió una fotografía de su madre, anterior a la guerra, la única que Arendt tuvo. Esta fotografía, hecha cuando Martha Arendt era todavía joven y hermosa, presidió las mesas de trabajo de Hannah y vigiló la terminación de todos los libros escritos por ella después de *Los orígenes del totalitarismo*. Y esta fotografía se encontraba allí durante todos los años en los que Hannah Arendt, a su manera, cumplió muchos de los ideales convencionales de su madre. Después de 1948, cuando se disolvió el grupo de Magnes, Hannah Arendt no volvió nunca a ejercer un papel activo en la política. Recelaba de las mujeres que "daban órdenes", se mostraba escéptica sobre la cuestión de si las mujeres tendrían que ser líderes políticos y se opuso inquebrantablemente a las dimensiones sociales del movimiento de liberación de la mujer.[54] Su propio consejo maternal a las mujeres más jóvenes era tan burgués y tan convencional en sus detalles como era, en cuestiones importantes, liberal y desprovisto de sentimentalismo. Las urgía a que fueran independientes, pero siempre, siempre, con un matiz: ¡*Vive la petite différence*! era su máxima para las mujeres.

El viaje que Hannah Arendt realizó a Europa en 1949, enviada por la Jewish Cultural Reconstruction, confirmó de muchas maneras la continuidad de su vida y de sus sentimientos, incluido el amor hacia su madre, que tan ensombrecido se había visto durante los años de vida en común en Nueva York. Lo primero que Arendt le dijo a Eva Beerwald cuando se vieron en Londres por primera vez desde hacía casi quince años fue: "¿Quién leyó el Kaddish por la mamá?".

En una conversación sobre la *Odisea*, Arendt declaró una vez que los versos que más profundamente la habían conmovido eran aquellos en que se relata cómo el héroe, a la deriva en un mar embravecido, aferrándose al armazón roto del bote que él mismo construyó para escapar de la isla de Calypso, cayó en la desesperación y pensó en dejarse morir ahogado, sin lucha. Pero se contuvo al recordar que si su cuerpo se perdía no sería objeto de los rituales del entierro; entonces, él y con él sus hazañas, se desvane-

---

[54] En una discusión de Women's Liberation que tuvo lugar entre los miembros de la directiva del *American Scholar*, en 1972, Arendt le pasó una nota a Hiram Haydn: "La cuestión real a preguntar es ¿qué perderemos si ganamos?" Esto le dijo en una carta del 5 de mayo de 1972 (Library of Congress), era una "buena ocurrencia".

cerían del recuerdo de los hombres. Hannah Arendt no era una judía practicante, pero sentía hacia los capítulos funerarios y de duelo del Kaddish —que generalmente son leídos por el hijo del fallecido o en su defecto por el pariente más próximo—, el mismo respeto que sentía por todos los ritos y memorias en general; por esos ritos que son, como la narración de historias, una confirmación de la continuidad terrenal.

Años más tarde, Hannah Arendt escribiría un memorial por su madre, si bien lo haría de manera indirecta, insertándolo en un ensayo sobre la heroína de Martha Arendt, Rosa Luxemburg. Resumió en una frase algo que había aprendido de su madre, pero no del socialismo de ésta, sino de su profunda lealtad. "Esa generación todavía creía firmemente que sólo hay un gran amor en la vida." [55] La especificidad de esta lección, "sólo uno", no lo observó Hannah Arendt en su propia vida; pero en cambio, la lección general, es decir, que un verdadero amor pasión debe ser valorado por encima de todas las demás cosas, no importa que el curso de los acontecimientos parezca confirmarlo o por el contrario negarlo, fue el gran regalo que recibió Hannah Arendt de su madre. En 1913, las dos mujeres, juntas, habían escuchado el Kaddish en el funeral de Paul Arendt. Era el año antes de que la Historia Mundial empezara a moldear de nuevo sus vidas.

Confirmaciones

Hannah Arendt había reflexionado sobre el significado de la palabra *Treue*, lealtad, desde su encuentro juvenil con Martin Heidegger. *Rahel Varnhagen* no es una historia de amor leal, sino de lealtad al amor. En el tenso, agitado y excesivamente público año de 1948, Arendt había puesto a prueba no solamente la lealtad de su madre sino también la de Heinrich Blücher. Cuando dejó el hogar durante dos meses para irse a New Hampshire, Blücher buscó la compañía de los miembros de la "tribu". Los Klenbort, sus amigos berlineses —Lotte Beradt, Karl Heidenreich y Peter Huber—, un pintor emigrado de nombre Carl Holty, a quien conoció en Nueva York, un músico amigo, Kurt Appelbaum y su mujer Anne, todos le arroparon. Pero Blücher buscó también el apoyo de una joven y sensual judía de procedencia rusa. Y cuando Hannah Arendt supo que esta amistad se había convertido en un "affaire" amoroso, su propia lealtad fue puesta a prueba.

[55] Arendt, "Rosa Luxemburg", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 45.

Blücher siempre le dijo a su mujer que él era fiel a su modo. A Hannah Arendt le resultaba difícil aceptar esto y la hizo muy infeliz que el asunto fuera conocido por algunos de sus amigos comunes, incluido el que se lo contó. A ella le ofendía incluso la publicidad más limitada. Pero como la mayor parte de los miembros de la "tribu", Hannah Arendt era una berlinesa de Weimar, en lo tocante a las costumbres sociales. Su definición de la fidelidad no era estrecha ni marital. Ella daba y esperaba a cambio —y lo recibía—, una lealtad combinada con la despreocupación berlinesa, la *Gleichgültigkeit*. Ella misma la describió en un ensayo sobre el berlinés Bertolt Brecht. "A decir verdad, no existe amor eterno en este mundo de Brecht, ni siquiera la fidelidad de tipo ordinario. No hay nada más allá de la intensidad del momento; es decir, la pasión, que es incluso un poco más perecedera que el mismo ser humano." [56] Blücher no escribió nunca su propia versión del credo berlinés; pero está ahí, en el poema "Doktrin", de Heinrich Heine, un poema que posee la misma sencillez irónica que Hannah Arendt encontraba en los de Robert Gilbert:

> Schlage die Trommel und fürchte dich nicht,
> Und küsse die Marketenderin!
> Das ist die ganze Wissenschaft,
> das ist der Bücher tiefster Sinn.
>
> [Toca el tambor, mantén tu valor,
> y besa a las cantineras.
> Ésta es toda la sabiduría
> y la lección más profunda de los libros.] [57]

Cuando supo del "affaire" de Blücher, Hannah Arendt gozaba de la compañía de una mujer que estaba —según la describió la misma Arendt— "dotada de genio erótico". Hilde Fränkel, la amante de un amigo de Hannah, Paul Tillich, era mundanamente sabia e inocente, como todos aquellos con los que Arendt establecía vínculos profundos, y proyectaba además mucho calor humano y mucha gracia. Hilde no era, al igual que las otras de "inocencia preservada", una escritora o una intelectual. Tenía la misma generosidad de espíritu que Martha Arendt, pero sin el sentimentalismo de ésta. En ausencia de Anne Mendelssohn Weil, Hilde Fränkel se convirtió en la mejor amiga de Hannah Arendt y ésta le expresó su gratitud en términos nada reticentes: "No sólo por la especie de relajamiento que procede de una intimidad como nunca

[56] Arendt, "Bertolt Brecht", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 231.

[57] El poema de Heine está citado en Arendt, "Nachwort", para Robert Gilbert, *Mich hat kein Esel in Galoop verloren* (Munich: Piper, 1972).

he tenido con ninguna otra mujer, sino también por la inovildable buena suerte de tu proximidad, una buena suerte que es tanto más grande cuanto que tú no eres una 'intelectual' (odiosa palabra) y, por lo tanto, me das una confirmación de mí misma y de mis verdaderas creencias". [58] Cuando se sentía profundamente tensa por las varias exigencias de la vida política, del trabajo y de las lealtades personales, Hannah Arendt necesitaba al máximo lo que una amiga como Hilde Fränkel podía darle, una confirmación de su yo.

Hannah Arendt había conocido a Hilde Fränkel en Frankfurt, durante el año que había pasado allí con Günther Stern. En Nueva York, Arendt redescubrió a su amiga, cuando ésta trabajaba como secretaria en Self-Help for Refugees (Autoayuda para los refugiados), y reanudaron sus relaciones. Paul Tillich, por su parte, había descubierto allí también a Hilde Fränkel y se inició un "affaire" amoroso que duraría hasta la muerte de ella, producida por el cáncer, en 1950.

Como secretaria de Tillich en el Union Theological Seminary, después de la guerra, Hilde Fränkel mecanografió los manuscritos sobre los que ambos pasaron mucho tiempo discutiendo. H. H., como Tillich llamaba a Hannah Arendt, "Hannah de Hilde" —para distinguirla de su propia esposa, que también se llamaba Hannah—, se unía con frecuencia a sus charlas a la caída de la tarde. Con la ayuda de la diplomacia efectiva de Hilde Fränkel, H. H. y Tillich llegaron pronto a un acuerdo, según el cual, sus conversaciones serían más valiosas y menos problemáticas si se dejaba al margen sus obras respectivas. En el toma y daca de la discusión, Arendt y Tillich se encontraban con frecuencia de acuerdo, pero ambos opinaban que la obra escrita del otro era imposible. El socialismo cristiano de Tillich le parecía lleno de contradicciones a Arendt, y en cambio, la educación de ésta en la filosofía existencialista de Martin Heidegger —hacia quien Paul Tillich sentía muy poco respeto— a él le parecía algo que Hannah haría muy bien en superar. En una ocasión, sin embargo, Hannah Arendt y Paul Tillich habían formado una alianza, en letra impresa. En 1942, *Aufbau* publicó un artículo del escritor "Ullstein en el exilio" Emil Ludwig, en el que se sugería la formación de un cuerpo de profesores americanos, germano-hablantes, cuya misión sería desplazarse a la Alemania de la posguerra para enseñarles a los alemanes a erradicar las fuentes militaristas de su autoritaria cultura. Tillich, ultrajado, etiquetó la propuesta como "racismo a la inversa" y repudió la idea de la existencia de tal cosa como la

[58] Arendt a Fränkel, 8 de enero de 1950, Library of Congress. Estas cartas tan poco característicamente íntimas, fueron escritas cuando Hilde Fränkel agonizaba y se hallaba desesperadamente falta del afecto y la atención de Arendt.

cultura o el "carácter nacional". Arendt salió en defensa de Paul Tillich cuando éste fue a su vez atacado desde las páginas de *Aufbau*. Arendt apuntó a la larga historia de afinidad con los imperialismos de Emil Ludwig —afinidad con el pangermanismo, con el imperialismo italiano en África en el período de entreguerras— y le acusó de desear promover el imperialismo americano después de la guerra (una acusación que resultó profética). Arendt dio rienda suelta a su optimismo con respecto a la capacidad de los americanos para ver claramente lo que había ocurrido en Alemania, basándose en una reciente encuesta de la Gallup, según la cual, una mayoría de norteamericanos echaba la culpa a Hitler y no al pueblo alemán, por los actos de Alemania. Este intercambio, y la alianza entre Arendt y Tillich a que dio lugar, tuvieron su eco en un artículo que Hannah Arendt escribió al término de la guerra, "Organized Guilt" ("Culpabilidad organizada"), en el que no se aceptaba la noción de culpa colectiva y en el que Arendt adaptaba su crítica a la situación alemana de posguerra. [59]

Hilde Fränkel se mostraba tan orgullosa como Blücher de su alejamiento del mundo académico y de los intelectuales carentes de emotividad. Era una mujer que se hubiera sentido en casa en un salón del siglo XVIII. Sin la carga de las dos grandes pesadumbres de Rahel Varnhagen —su vergüenza de ser judía y su carencia de belleza física—, Hilde Fränkel se parecía más a la gran amiga de Rahel, Pauline Wiesel, la amante del príncipe Luis Fernando. La carta que Rahel escribió en 1816 a Pauline Wiesel, una mujer que, según Hannah Arendt escribió de ella, había sido "muy amada, gracias a su gran belleza y a su asombrosa y consternadora naturalidad", podría muy bien haber sido escrita por Arendt a Hilde Fränkel. Rahel había ponderado, dirigiéndose a Pauline, si acaso existiría algún otro "que conociera la naturaleza y el mundo como nosotras... alguien no sorprendido ante nada inusual y eternamente preocupado por el misterio de lo usual; alguien que haya amado y haya sido amado como nosotras; que ya no pueda resistir la soledad por más tiempo ni tampoco pueda pasarse sin ella... que haya tenido la absurdamente hermosa fortuna de encontrar a otra persona que ve las cosas del mismo modo y que sea semejante, aunque sus talentos sean tan diferentes, lo que haría la cosa tanto más divertida". [60] La tremenda y asombrosa naturalidad de Hilde Fränkel constituía para Hannah Arendt un incensante mo-

[59] La carta de Arendt apareció en *Aufbau* 8/31 (1942): 6. Arendt, "Organized Guilt", *Jewish Frontier*, enero, 1945, pp. 19-23.

[60] Arendt, *Varnhagen*, p. 206.

tivo de fascinación; Arendt se sentía además halagada por el hecho de que Hilde la considerara un alma gemela.

Durante toda su vida, Hannah Arendt se mostró capaz, en privado, de una capacidad de comprensión muy poco convencional ante las complejas vidas y amores de sus amigos, como ante la conducta de su propio marido; pero siempre que se veía amenazada por la publicidad, o se traicionaran secretos, ella hacía mutis, frecuentemente de manera abrupta. Arendt aceptaba la relación Fränkel-Tillich por lo que era, pero prefería no hablar del asunto con otras personas que pudieran interpretarlo de manera distinta o no comprenderlo en absoluto. Cuando Tillich visitó a Hilde Fränkel en el pequeño hotel de Cape Cod, en el que los Blücher pasaron varios veranos a fines de la década de los 40, dejando a Hannah Tillich en la cabaña que el matrimonio había alquilado en las cercanías, Arendt no se sintió molesta; pero sin embargo, se sentía embarazada si se hablaba de los arreglos de Tillich con su amante o de sus otras citas en la vecindad. En privado y con Blücher, Hannah Arendt podía mostrarse desenfadada —"Sodoma y Gomorra están en plena actividad", decía—, pero en público su actitud era reservada.[61]

El Tillich a quien atraía la literatura pornográfica, el Tillich masoquista, que había estudiado diversas teorías psicoanalíticas con el fin de explicar su conducta, no era, en opinión de Hannah Arendt, el verdadero Tillich. A ella le preocupaba que la publicidad oscureciera todos los matices. "Su erótico mundo de fantasía", escribió Arendt a una amiga años después de la muerte de Hilde Fränkel, refiriéndose a Tillich sin nombrarla a ella, "era absolutamente contrario a su imaginación. Él era, de hecho, no solamente un teólogo, sino también una persona de gran coraje político y moral... Su conducta —estaba casado, con todas las complicaciones que el hecho conlleva— con mi amiga [Hilde Fränkel] fue excelente, moral, por decirlo así. Cuando ella se encontraba en su lecho de muerte, él no la abandonó, como habrían hecho la mayor parte de los 'individuos creativos' que la conocían; nosotros éramos amigos muy íntimos en aquella época y yo le veía a él allí diariamente. Me causó una profunda impresión porque comprendí que, a pesar de todas las posibles perversidades psíquicas, que a mí me resultan muy extrañas, él era un cristiano, es decir, un ser capaz de sentir amor cristiano. En cuanto a mi amiga, no fue

[61] Arendt a Blücher, 26 de julio de 1950, Library of Congress, refiriéndose al verano después de la muerte de Hilde Fränkel. La esposa de Paul Tillich, Hannah Tillich, no fue tan reservada; véanse sus memorias, *From Time to Time* (Nueva York: Stein and Day, 1973). Por otra parte, el biógrafo de Tillich, Wilhelm Pauck, presenta sus "affaires" amorosos de forma muy velada; véase *Paul Tillich* (Nueva York: Harper and Row, 1976).

innatamente, ni siquiera realmente, perversa; fue solamente —¡algo que se da con tan escasa frecuencia!— una persona dotada de genio erótico y que, por decirlo así, lo comprendía todo. Aunque él era a menudo muy aburrido, ella mantuvo su capacidad de ser Scherezada, porque realmente estaba enamorada de este hombre; y él la había amado de veras". [62] Hilde Fränkel poseía la imaginación de un narrador, como Isak Dinesen —otra mujer que amó apasionadamente a otro hombre valeroso, pero malogrado—. Y Paul Tillich poseía una imaginación moral. A los dotados de genio poético, Hannah Arendt estaba siempre dispuesta a concederles el punto de vista de los poetas, según el cual, y como escribiera Auden, "los deseos del corazón son tan retorcidos como los sacacorchos". [63]

El conocimiento que Hilde Fränkel poseía de la naturaleza humana y del mundo —que reflejó en historias impregnadas de asombro y humor— hicieron de ella una confidente perfecta de Hannah Arendt; por su parte, Hilde le dijo a ésta que era "la única persona de mi vida con quien hablo de forma total y completa". [64] La relación entre ambas no era, como la de Arendt con Tillich, de naturaleza intelectual. Hilde Fränkel estimaba a Hannah Arendt simplemente por ser, como ella decía, "lo que esencialmente eres, una mujer". [65] Se intercambiaron historias acerca de lo que ambas coincidían que en esencia más interesa a las mujeres, es decir, sus hombres. "Todos los hombres", escribió Fränkel en una carta sobre la escasa capacidad de Heinrich Blücher para escribir cartas, "sean maridos o sean del tipo que es el mío [Tillich], son como un equipaje. Una no debería nunca enojarse, y sin embargo, una se enoja". [66] "Sí", le replicó Hannah Arendt expresando la creencia de ambas, "los hombres son un equipaje bastante pesado, pero a pesar de ello una no marcha bien sin ellos". [67]

Cuando Hannah Arendt estuvo en Europa en 1949, representando a la Jewish Cultural Reconstruction, escribió muchas cartas, tanto a Hilde Fränkel como a Blücher. "No le escribo a nadie más que a ti y a Monsieur, y ello me contenta porque realmente no puedo hacer otra cosa. A pesar de mi buena disposición, así son

---

[62] Arendt a Hella Jaensch, 12 de junio de 1965, Library of Congress.

[63] Arendt lo expresó de otra manera en su carta del 12 de junio de 1965 a Hella Jaensch: "Eros es un dios poderoso, y aparece en muchas formas; en toda lucha sale vencedor, como dijo Sófocles y yo estoy de acuerdo. No es uno de los grandes dioses del Olimpo, Afrodita es más grande".

[64] Fränkel a Arendt, sin fecha, ca. día de año nuevo, 1950, Library of Congress.

[65] Fränkel a Arendt, 14 de febrero de 1950, Library of Congress.

[66] Fränkel a Arendt, 23 de enero de 1950, Library of Congress.

[67] Arendt a Fränkel, 4 de febrero de 1850, Library of Congress.

las cosas y así hay que dejarlas. [Pero] también pienso en Broch." [68] Hilde se mantuvo en estrecho contacto con Blücher mientras Hannah estuvo viajando, y con frecuencia actuó de mediadora y mensajera. Cuando su amiga se encontraba apremiada de tiempo, escribía a Hilde y le rogaba que le pasara la carta a Blücher; cuando se mostraba inquieta porque había transcurrido demasiado tiempo sin tener carta de Blücher, le pedía a Hilde que urgiera a éste a escribir. Hilde, a su vez, la tranquilizaba, ayudando así a Arendt a confiar en la lealtad de su marido. Después de que Arendt hubiera enviado quejas tan duras a Blücher que Hilde pensó "debe haberle puesto un miedo infernal en el cuerpo", Hilde escribió una carta consoladora. "Monsieur me dijo ayer por teléfono que se encuentra completamente confuso, porque se ha acostumbrado a estar contigo, a vivir contigo y porque no quiere estar solo por más tiempo." [69]

El viaje de Arendt duró casi seis meses, desde agosto de 1949 hasta marzo de 1950, y eso dislocó a los tres: Arendt sufría de nostalgia, Blücher de intranquilidad y a Hilde la perturbaba el hecho de que su enfermedad progresaba, lo que le hacía temer que moriría sin volver a ver a Hannah Arendt. Ésta trabajaba febrilmente en la sede central de la Jewish Cultural Reconstrucion, en Wiesbaden, y viajaba en tren por toda Alemania con poco descanso entre viajes y esperando no tener que prolongar su estancia. Tenía sus propios motivos para dedicarse intensamente al trabajo como los alemanes, observó ella, tenían los suyos: "los alemanes se están sumiendo en la insensibilidad y en la estupidez". [70]

A medida que surcaba las rutas de su antigua patria, asombrada ante la corrupción y la desesperación imperantes, traumatizada por la difícil situación en que se hallaban los desplazados, consciente del malestar existente bajo la superficie de las ciudades reconstruidas y del enorme esfuerzo que hacía todo el mundo para mostrarse amable y cortés, Arendt les escribía sus impresiones a Hilde y a Blücher. Su intención era utilizar estas cartas a su regreso: "Sobre Alemania se podrían escribir libros, pero yo escribiré solamente un artículo". [71] "The Aftermath of Nazi Rule, Report from Germany" ("Las secuelas del poder nazi, informe de Alemania"), aparecido en *Commentary*, en octubre de 1950, era en realidad una consecuencia de *Los orígenes del totalitarismo*. Arendt describía los efectos de doce años de gobierno totalitario

[68] Arendt a Fränkel, 27 de diciembre de 1949, Library of Congress.
[69] Fränkel a Arendt, 7 de diciembre de 1949, Library of Congress.
[70] Arendt a Fränkel, 20 de diciembre de 1949, Library of Congress.
[71] Arendt a Fränkel, 4 de febrero de 1950, Library of Congress.

sobre el pueblo alemán y, en lo que describía, encontraba la confirmación a su teoría de que el totalitarismo es "algo más que la peor forma de tiranía". El totalitarismo "mata las raíces" de la vida política, social y privada de un pueblo. Arendt no confiaba en que "las fuerzas de autoayuda internas" regenerasen a Alemania y ni siquiera albergaba grandes esperanzas de que la única solución que le veía al caos político —una federación de Estados europeos, desprovista de nacionalismo y de anticuadas nociones de soberanía—, de producirse, ayudara a Alemania. "Ni una Alemania regenerada ni una Alemania no regenerada es probable que juegue un gran papel en una federación europea", opinaba Arendt.[72] Escribió compasivamente sobre la incapacidad alemana para enfrentarse con la realidad de la destrucción de su país, o para reflexionar sobre los acontecimientos que trajeron consigo esta tragedia; pero infravaloró lo mucho que, aunque de forma precaria, se puede reconstruir sin nuevas raíces. El milagro económico de la Alemania de la posguerra estaba en puertas.

Hannah Arendt también escribió sobre las impresiones que le produjeron sus viajes a Francia e Inglaterra. Encontró París en un aterrador desorden. Apenas funcionaban los servicios públicos y la ciudad parecía "enormemente irritable, hostil". Arendt sólo pudo relajarse allí en compañía de amigos como Alexandre Koyré, "el mejor hombre, y el más sensible, que jamás he conocido"; aunque Koyré y Jean Wahl la apremiaron para que diera una conferencia en el Collège Philosophique y planearon por su causa un "torbellino social" [73] realmente excesivo. Arendt gozó reencontrándose con Anne Weil después de casi diez años de separación, pero le perturbó ver a su amiga sumida en una situación doméstica muy difícil; tanto Erich Weil como Katherine Mendelssohn se resentían profundamente todavía de sus experiencias de la guerra. "Comprendí [con ellos] la atmósfera de las obras teatrales de Strindberg." [74] Sólo cuando Hannah Arendt revisitó Europa, en 1952, quedó restablecido el vínculo profundo que siempre la había unido a Anne Weil.

De todos los otros países visitados por Hannah Arendt, incluida Suiza, donde todo estaba "naturalmente, en orden", Inglaterra era el único que, en su opinión "ha sobrevivido a la guerra mo-

[72] Arendt, "The Aftermath of Nazi Rule, Report from Germany", *Commentary 17*, de octubre de 1950, 353.

[73] Arendt a Fränkel, 3 de diciembre de 1949, Library of Congress.

[74] Arendt a Fränkel, 18 de enero de 1950, Library of Congress. Arendt nunca tuvo una buena relación con Erich Weil y le preocupaba la paciencia que Anne Weil debía tener con su tan perturbado marido que se sintió muy aliviada cuando su amiga obtuvo un empleo con el Mercado Común en Bruselas, lo que la mantenía separada mucho tiempo de aquél.

ralmente intacta. Existe una enorme sensibilidad hacia las tradiciones... [y hacia] una gran historia, pero en verdad desprovista de chauvinismo". A Arendt le agradó mucho ver de nuevo a su hermanastra Eva Beerwald, a su prima Else Aron Braude...; todo era *sehr nett*, tan agradable.[75]

Arendt estuvo dos veces en Basilea, visitando a Karl y Gertrud Jaspers, a quienes encontró, para su gran alivio, seguros y cómodos en su nuevo hogar suizo, al que se habían trasladado en 1948. Estas visitas eran como un respiro de su *Hundsarbeit* (trabajo de perros) y la dejaron "interiormente serena" por vez primera desde hacía muchos años. "Filosófica y personalmente, en especial personalmente", se encontraba en casa.[76] Las conversaciones que Arendt y Jaspers mantuvieron en torno a Blücher fueron parte importante de este sentimiento de paz personal. Ella le describió Blücher a Jaspers, para deleite de éste; Hannah llamaba a su marido "mi hogar portátil". Se inició una correspondencia entre ambos. En la segunda visita de Arendt, Jaspers le mostró una admirable carta que había recibido de Blücher, quien era una de las pocas personas de fuera de Europa que había leído su obra entera. Arendt se sintió orgullosa de "su sabio e inteligente marido".

Jaspers le enseñó también a Hannah Arendt su correspondencia con Martin Heidegger. La generosa esperanza de Jaspers, de que este intercambio de cartas cicatrizaría las heridas que provocaron la ruptura de la amistad en 1933, impulsó a Hannah a contarle la historia de su romance con Heidegger. "Le conté francamente a Jaspers lo que había existido entre Heidegger y yo", le escribió a Blücher. Éste respondió: "¡Ah, qué emocionante!". Para Arendt, esto fue una confirmación de la apertura de espíritu de Jaspers y de su confianza en ella. "Jaspers es totalmente inigualable en la entereza de sus reacciones."[77] También la impresionó su simpatía por Heidegger; apenas podía creer el cuidado con el que Jaspers trataba de encontrar al verdadero Heidegger, al Heidegger que se escondía detrás de su fachada pública. "Pobre Heidegger", le comentó Jaspers a Hannah, "aquí estamos sentados ahora, los dos mejores amigos que tiene, y lo atravesamos con la mirada [*durschschauen ihn*]".[78]

El reencuentro de Hannah Arendt con Martin Heidegger no fue apacible, porque el filósofo no se escondió tras de su altiva y engañosa apariencia pública. Hilde Fränkel le preguntó a Hannah,

---

[75] Arendt a Fränkel, 8 de enero de 1950, Library of Congress.
[76] Arendt a Fränkel, 20 de diciembre de 1949, Library of Congress.
[77] Arendt a Blücher, 18 de diciembre de 1949, Library of Congress.
[78] Arendt a Blücher, 26 de diciembre de 1949, Library of Congress.

jocosamente, qué visita le había complecido más, la de Basilea o la de Friburgo. "Me divirtió tanto tu pregunta... Sentirse 'complacida' por la visita a Friburgo requeriría una especie de audacia animal; pero mira, esta audacia yo *no* la poseo." [79] Había ido a Friburgo por "asuntos absolutamente ineludibles... ¿Habría ido de todos modos? No lo sé." [80] Con el romanticismo que caracterizó siempre su relación con Heidegger, Arendt utilizó el papel del hotel para enviarle una sencilla nota, escrita a mano y sin firmar. Heidegger se presentó inmediatamente en el hotel y allí empezó a desgranar para ella "una especie de tragedia en la que presuntamente yo había participado en los dos primeros actos". Al principio, Heidegger no parecía darse cuenta de que todo lo que él y Hannah habían conocido juntos "pertenecía al pasado, veinticinco años atrás", de que "él no me había visto desde hacía más de diecisiete años". El estaba avergonzado no por los últimos años de la tragedia, que incluían su año de militancia en el partido nazi, sino por los dos primeros actos; estaba avergozando, como "un perro con el rabo entre piernas [*begossener Pudel*]". [81] Cuando finalmente Heidegger entró en el tiempo presente y habló con honestidad, Arendt sintió —como le contó a Blücher— que "realmente nos hablamos el uno al otro, me parece a mí, por primera vez en nuestras vidas". [82]

Este encuentro penoso, pero honesto, fue seguido al día siguiente por una "fantástica escena". Heidegger, "que es notorio por mentir acerca de todo", le contó finalmente a su mujer que Hannah Arendt había sido "la pasión de su vida" y la inspiración de su trabajo.[83] El arrebato de celos de la señora Heidegger fue inmediato y violento. "Es, por desgracia, sencillamente estúpida [*mordsdämlich*]." A pesar de las airadas protestas de su mujer, Heidegger visitó de nuevo a Hannah y la cubrió de cartas y de copias de sus manuscritos. Aguardaba anhelosamente su segunda visita a Friburgo —presuntamente, no por asuntos absolutamente ineludibles—, y cuando supo por ella que no podía quedarse porque la esperaba en Nueva York una amiga moribunda, se mostró comprensivo, provocando con esta actitud una profunda emoción en Hannah Arendt. El filósofo escribió un poema para Hilde Fränkel, "For the Friend of my Friend" ("Para la amiga de mi amiga") y luego una nota a Arendt: "Cuando tu más querida amiga te espera *así*, tu más querido amigo no debe detenerte, aun cuando una inmi-

[79] Arendt a Fränkel, 2 de marzo de 1950, Library of Congress.
[80] Arendt a Fränkel, 10 de febrero de 1950, Library of Congress.
[81] *Ibid.*
[82] Arendt a Blücher, 8 de febrero de 1950. Library of Congress.
[83] *Ibid.*; Arendt a Fränkel, 10 de febrero de 1950, Library of Congress.

nente despedida se cierne sobre él". [84] Éste era el Heidegger que Hannah Arendt amaba.

La reacción de Hannah Arendt a sus dos estancias en Friburgo, a la primera y "a la continuación de esta novela", fue una mezcla de sentimientos. Su lealtad a Blücher estaba más allá de toda duda; le contó que había pensado en él mientras escuchaba hablar a Heidegger y confiaba en que él "juzgaría correctamente todo este asunto". [85] Pero la situación de Heidegger le oprimía el corazón, particularmente su matrimonio, y se preguntaba cómo él mantendría su porte y desistiría de hacer declaraciones ruinosas en público sobre diversas personas, Jaspers incluido. Arendt resolvió buscar el consejo de Jaspers, viendo en él, "la única ayuda". Hannah no sabía lo que la reanudación de la amistad con Heidegger significaría para él y para ella. Pero finalmente decidió que "en el fondo me sentía feliz por la confirmación de que estuve en lo cierto al no haber olvidado nunca". [86]

Hannah Arendt consideró esta confirmación como una señal de que había obrado correctamente permaneciendo leal a un hombre cuya imagen pública era distinta a la privada, tan diferente como la imaginación moral de Paul Tillich lo era de su mundo de fantasía. Heidegger confirmó en ella lo que Hannah Arendt llamó, en una carta a Hilde Fränkel, "el nivel de apasionamiento y honestidad en que una vive". [87] Arendt encontró su convicción auténtica en una máxima de Balzac que utilizó como epígrafe de su ensayo sobre Isak Dinesen; *Les grandes passions sont rares comme les chefs-d'œuvre* ("Las grandes pasiones son tan infrecuentes como las grandes obras maestras"). Pero cuando escribió su ensayo sobre Dinesen, a fines de los años sesenta, pudo añadir una irónica reflexión: Isak Dinesen fue llamada Titania por su amante, y como la Titania de Shakespeare, era capaz con toda probabilidad de caer en un espejismo y enamorarse entonces de un asno. Arendt terminaba el ensayo con una máxima de su propia cosecha, que denotaba la comprensión a la que accedió veinte años después de su reencuentro con Heidegger en 1949: "La sabiduría es una virtud de la edad avanzada, y parece alcanzar sólo a los que de jóvenes no fueron ni sabios ni prudentes". [88]

El viaje de 1949 a Europa, la serie de reencuentros que allí tuvo, fueron la recompensa por los años que Hannah Arendt había pasado manteniendo sus amistades por carta o en el recuer-

---

[84] Arendt a Fränkel, 2 de marzo de 1850, Library of Congress.

[85] Arendt a Blücher, 8 de febrero de 1950, Library of Congress.

[86] Arendt a Fränkel, 10 de febrero de 1950, Library of Congress.

[87] Arendt a Fränkel, 2 de marzo de 1950.

[88] Arendt, "Isak Dinesen", en *Hombres en tiempos de oscuridad*.

do, mientras trabaja en *Los orígenes del totalitarismo*. Desde el final de la guerra había deseado hacer este viaje y se había preguntado cómo resultaría. La Europa de sus amistades era el presente, el hogar que la sostuvo mientras trabajaba para el futuro de Europa, mirando laboriosamente a su pasado. Desde las profundidades de su Europa personal, había escrito un libro que llevaba un epigrama sacado de la *Logik* de Jaspers: "Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein." ("No cedas ni al pasado ni al futuro. Lo que importa es estar enteramente en el presente".)

Para Heinrich Blücher, estar enteramente en el presente era una tarea casi imposible. Sin un empleo, sin un foro público o un círculo comparable al de sus camaradas brandleristas, reflexionaba sobre la situación del mundo. Antes de su "tormenta mental" de 1948, se había ocupado en varios frustantes proyectos. Redactó una declaración para una "League for the Rights of Peoples" ("Liga por los derechos de los pueblos"), pero no hubo grupo alguno que acogiera su idea de defender el derecho de todos a "la vida, la libertad y el trabajo creativo". [89] La enmienda de Blücher a la máxima más ilustre de su país adoptivo, cuenta la historia de sus propios deseos. El trabajo creativo era la felicidad de que carecía, aunque compartió el trabajo de Hannah Arendt para producir *Los orígenes del totalitarismo*. Una serie de encuentros felices cambió la situación de Blücher, quien halló finalmente su oportunidad en el invierno de 1949-1950, en los mismos meses en que Hannah Arendt recibió sus confirmaciones en Europa.

El pintor Alcopley, que era también el médico e investigador científico Alfred L. Copley, llegó a Nueva York con el propósito de decantarse, en su doble carrera, del lado de la pintura. Alice, la esposa de Joseph Maier, llevó a Hannah Arendt a conocer a Copley. Éste recibió a sus huéspedes en su apartamento de una sola habitación situado en Riverside Drive —más bien parecía por su tamaño un gran armario ropero—. En este apartamento, Copley se había alojado con todas sus pinturas. En semejante espacio, sus dos huéspedes constituían multitud. Pero a la amplia luz procedente de una gran ventana que daba al Hudson, pudieron contemplar los cuadros. Hannah Arendt se sintió entusiasmada y le preguntó a Alcopley si acaso podría traerse a su marido Heinrich Blücher para que viera las pinturas.

---

[89] Una transcripción de la propuesta de la "League for the Rights of Peoples" está en los Blücher Papers, Bard College Library. El manuscrito no lleva fecha, pero parece que hay una referencia al mismo en una carta del 9 de junio de 1947 escrita por Hermann Broch a Hannah Arendt. (H. Broch, *Briefe*, ed. Robert Pick (Zurich: Rhein-Verlag, 1957), p. 352.

Blücher realizó esta visita en el otoño de 1945, cuando ya Alcopley se había trasladado a un apartamento más espacioso y establecido su actividad de investigación en hematología en la Universidad de Nueva York, en Washington Square. Los cuadros le causaron tanta admiración a Blücher que urgió al Doctor Alfred L. Copley a convertirse de lleno en Alcopley. El médico no aceptó el consejo de Blücher, pero el pintor se convirtió en una destacada figura pública cuando se unió a otros once artistas para fundar el Eighth Street Club.

En 1948 un grupo de artistas que se denominaban a sí mismos expresionistas abstractos —Baziotes, Hare, Motherwell, Rothko y Newmann— habían fundado una escuela, "The Subjects of the Artist" ("Los temas del artista"), en el número 35 Oeste de la calle Octava. La escuela se hundió financieramente al cabo de un año, pero su popular serie de conferencias de los viernes por la tarde continuó cuando el ático de la calle Octava fue ocupado por otro grupo y bautizado Studio 35. Las conferencias eran también una actividad importante de un tercer grupo, los doce miembros del Eighth Street Club, fundado en 1949. Para el invierno de 1949-1950, el ciclo de conferencias del Club, en las que los conferenciantes eran, con mayor frecuencia filósofos y críticos que artistas, era tan conocido como el otro ciclo, el que tenía lugar algunas casas más abajo, en el número 35 Oeste de la calle Octava. [90]

Heinrich Blücher se unió a las filas de los conferenciantes del club más bien accidentalmente, y con muchas reservas en 1950. Un atardecer fue a visitar a Alcopley —a un nuevo y tercer apartamento del médico-pintor, al sur de Greenwich Village— en el momento en que éste salía de casa con el fin de ir a escuchar a Joseph Frank y Meyer Shapiro, quienes disertarían sobre *La Psychologie de l'Art*, de Malraux. Blücher, que conocía bien este libro, fue invitado por Alcopley a acompañarle a la conferencia. En el local del Eighth Street Club encontraron a unas cincuenta personas que aguardaban con impaciencia la aparición de los conferenciantes. Cuando quedó patente que su llegada había sufrido un gran retraso, Alcopley sugirió a sus colegas, entre quienes figuraba el escultor Philip Pavia, que Blücher supliera la ausencia de los conferenciantes. Después de mucha negociación, Blücher accedió, si bien con la condición de que se le dijera al público detalladamente los pocos deseos que sentía de hablar y lo totalmente falto de preparación que estaba para hacerlo. Alcopley fue el encargado de introducir estos datos en su presenta-

[90] Para información más detallada acerca del Eighth Street Club, véase Irving Sandler, *The Triumph of American Painting* (Nueva York: Harper & Row, 1970), pp. 212 ss.

ción preliminar. Cuando hubo acabado, Heinrich Blücher procedió a dar una brillante exposición y crítica de la obra de Malraux. Posteriormente, le comunicó a Hannah Arendt el acontecimiento, en su no demasiado seguro inglés: "They got hold of me and I run the whole show. Es war ein überwaltigender Erfolg".[91] Los miembros del Club, encantados, invitaron a Blücher a dar otras conferencias, en las que habló a local lleno, cosechando más "éxitos abrumadores".

Para Blücher, estas charlas supusieron un giro en su vida profesional. El Eighth Street Club le proporcionó un lugar donde hablar y, como dijo Alcopley, "gracias a ello adquirió confianza en sí mismo". Al público del Club las conferencias de Blücher le parecían fascinantes y, lo que era de igual importancia, encontraron inteligible su inglés, pese a su fuerte acento extranjero. Blücher publicó incluso una reseña de dos libros sobre estética en *Saturday Review of Literature*, el único artículo que publicó en toda su vida. El siguiente año, Günther Anders, quien había decidido volverse a Europa, arregló las cosas de modo que Blücher le sustituyera en el curso que estaba dando en la New School for Social Research.

Uno de los objetivos de las conferencias de Blücher sobre la filosofía de las artes era "estimular la participación en actividades culturales, por medio de una interpretación responsable de las obras artísticas". Aquí se hallaba en el terreno político que le era más grato. El arte moderno, proclamaba, "es el enemigo común de todas las clases de tiranía". Blücher tenía la idea de un "estilo cosmopolita" que resultaría adecuado para las experiencias por todos compartidas, para "experiencias humanas de todo el mundo".[92] E invocaba gozosamente, para sus fascinadas audiencias, el "descubrimiento de un mundo nuevo" llevado a cabo por artistas como Cézanne, Picasso, Kafka. Hannah Arendt le contó a Kurt Blumenfeld, con el mismo gozo, que su marido se había asomado a su propio mundo nuevo: " 'He has come into his own', como bellamente se dice en inglés". ("Se ha encontrado a sí mismo").[93]

Blumenfeld había escrito desde Palestina. "Cuando llegó tu carta", le respondió Hannah Arendt, "estuvimos hablando de ti durante horas. Tú y Heinrich sois realmente las dos únicas perso-

---

[91] Blücher a Arendt, 22 de febrero de 1950, Library of Congress. Este éxito renovó las energías de Blücher para el trabajo, que también habían recibido un gran estímulo gracias a la correspondencia con Jaspers sobre la serie iniciada por Arendt "Great Philosophers".

[92] Estas descripciones de los cursos están tomadas del programa de la New School for Social Research para 1951-52. El artículo del *Saturday Review* apareció en el número del 17 de abril.

[93] Arendt a Blumenfeld, 1 de abril de 1951, Marbach.

nas que conozco enteramente apartadas de la concepción burguesa del éxito y, en consecuencia, gozáis de una mayor comprensión de los seres humanos". No se dejó en el tintero el éxito del curso de Blücher en la New School: "Le complace y ha recuperado aquel antiguo contacto inmediato que establecía con la gente y que durante años (en un estado de melancolía provocado por las cámaras de gas) había perdido. Ocurre tan raramente que los humanos podamos ayudarnos mutuamente; pero en nuestro caso, pienso que es realmente cierto que ambos apenas habríamos conseguido sobrevivir el uno sin el otro". [94]

FUNDAMENTOS PARA UN FILOSOFAR FUTURO

Cuando Hannah Arendt le escribió esta eufórica carta a Blumenfeld, *Los orígenes del totalitarismo* acababa de aparecer y había recibido ya críticas entusiastas. Los largos años de trabajo habían terminado y con ello Hannah Arendt estaba ya preparada para el salto siguiente. Pero no carecía de lo que Randall Jarrell llamaba "tu sentimiento de vacío al estilo de Otelo". [95]

Las vacaciones del verano anterior, en 1950, las habían pasado en Manomet, en Cape Cod, donde Hannah Arendt había vuelto a su trabajo después de los meses agotadores de la agonía de Hilde Fränkel. Alfred Kazin y una amiga americana de Hannah, Rose Feitelson, la ayudaron a corregir la versión final del manuscrito de *Los orígenes*, y Arendt tuvo tiempo para leer tranquilamente, por primera vez desde que llegara a los Estados Unidos. "Lo estoy pasando maravillosamente", le escribió a Jaspers en julio, "leyendo a Platón —*Politikos, Nomoi, La República*—. Poco a poco voy recordando mi griego. Escucho mucha música. Y veo a amigos. Hoy, inesperadamente, telefoneó [Alexandre] Koyré, una gran alegría". [96] Otros amigos, como Tillich, Richard Plant y Adolfe Lowe, un economista, los visitaron y juntos leyeron en los periódicos las noticias sobre el peligro de otra guerra.

Hannah Arendt le había escrito a Jaspers el 25 de junio, cuando preparaba su partida para Manomet: "Desde ayer, por la ciudad corren muchos rumores de guerra. Nosotros no lo creemos, pero con la Historia Mundial —con esa Historia Mundial descoyuntada, en cualquier caso—, nunca se sabe". [97] El ejército de Corea

---

[94] *Ibid.*

[95] Jarrell a Arendt, sin fecha, ca., 1951, Library of Congress.

[96] Arendt a Jaspers, 11 de julio de 1950, Marbach.

[97] Arendt a Jaspers, 25 de junio de 1950, Marbach.

del Norte, con todo el apoyo de la Unión Soviética, había avanzado hacia el paralelo 38. Dos días después del envío de esta carta —siendo la Historia Mundial lo que es— Truman anunció que las fuerzas aéreas y navales norteamericanas serían enviadas en ayuda de Corea del Sur. Esta situación robusteció la resolución de Hannah Arendt de completar la obra que estaba empezando, un estudio de los elementos marxistas del totalitarismo, que debía conducir a un análisis del estalinismo. Como preludio a su libro, más extenso, y como resumen del mismo, preparó una conferencia, "Ideología y terror", que sería pronunciada en noviembre, en la Universidad de Notre-Dame. A fines del verano, *Los orígenes del totalitarismo*, estaba completamente "inglesizado" y dispuesto para ser enviado a su editor, Robert Giroux, de Harcourt Brace, en vista de que Houghton Mifflin, siguiendo el consejo de un historiador de Harvard, lo había rechazado.

El anfitrión de Hannah Arendt en la Universidad de Notre-Dame era su amigo Waldemar Gurian, el editor de *Review of Politics*. El buen humor y la paz veraniegos de Arendt afortunadamente no la habían abandonado, pues tuvo que aliviar la tensión del pobre Gurian causada por la trascendencia pública de la visita de Hannah. "Gurian", escribió ésta a Jaspers, "me llevó de un lado para otro, temeroso y tembloroso, porque era la primera vez que una mujer se había encaramado a la tribuna de este católico lugar. Gurian sudaba, literalmente, de ansiedad, en un día de frío polar y tanto me divirtió verlo así que me olvidé completamente de mi habitual acceso de miedo escénico". [98]

Hannah Arendt continuó con Waldemar Gurian una discusión que había iniciado con el sociólogo de Yale, David Riesman, miembro del grupo americano de Judah Magnes. Tanto Riesman como Gurian, al leer la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, todavía en su versión manuscrita, pusieron en cuestión un tema, es decir, si acaso el análisis de Arendt implicaba la inevitabilidad del totalitarismo. Aunque la autora no pretendía haber descubierto los "orígenes" del totalitarismo en un sentido causal estricto, el título de la obra y la pauta que aunaba sus partes parecían razones suficientes en favor de una especie de determinismo. Waldemar Gurian, que como muchos otros europeos —por ejemplo Eric Voegelin—, estaba acostumbrado a considerar como crucial la dimensión espiritual de los fenómenos políticos, pensaba que el totalitarismo era el producto lógico del secularismo moderno. La teoría sociopolítica de Hannah Arendt descuidaba la espiritualidad en opinión de Waldemar Gurian. Por otra parte, David Riesman, haciendo una valoración más empírica, como es costumbre en el campo de las ciencias sociales norteamericanas,

[98] Arendt a Jaspers, 25 de diciembre de 1950, Marbach.

cuestionó las afirmaciones de Arendt acerca del totalitarismo *überhaupt* ("en general"). Con muchas variantes, estas dos formas de crítica fueron típicas de las reacciones que saludaron el libro de Hannah Arendt cuando éste vio la luz en 1951; una tercera forma "revisionista", de orientación marxista, surgió al aparecer la segunda edición de *Los orígenes...*, en 1958, después del fin de la era MacCarthy.

Cuando David Riesman leyó el manuscrito de la sección "Totalitarismo" de Arendt se encontraba trabajando en un libro cuyo título provisional era *Passionless Existence in America* ("Vida sin pasión en América"). Riesman deseaba que Arendt contribuyera con un capítulo histórico, que tratase el problema del cambio de la estructura del carácter en el mundo occidental. Este problema, no obstante, requería una mayor base metodológica de la que Hannah Arendt jamás pudo hacer gala, y el libro de Riesman, finalmente titulado *The Lonely Crowd* ("La muchedumbre solitaria"), y que tenía como coautores a Reuel Denney y a Nathan Glazer, vio la luz sin el capítulo de Hannah Arendt. Las diferencias en sus análisis se hacen visibles en los detallados comentarios que hizo Riesman del manuscrito de Arendt; sus interrogantes apuntaban a datos que evidenciaban la existencia de una flexibilidad y un azar que escapaban a la amplia visión de Arendt de elementos que cristalizan en formas totalitarias. En una de sus listas de cuestiones, como posteriormente en una reseña de *Los orígenes del totalitarismo*, en *Commentary*, Riesman dijo: "Usted tiende [...] a dar por sentado que Stalin y Hitler son más calculadores de lo que yo pienso que es el caso [...] Usted explica como política, lo que es en parte el resultado de un elaborado y complejo pacto institucional". Y de nuevo: "Usted da por sentado [...] que los nazis sabían al principio lo que querían conseguir al final. ¿Acaso no eran como unos jóvenes inquietos que sólo miran unos pocos escalones y para quienes llegar a lo alto de la escalera constituye la cosa más importante? Cuando lleguen a este punto, decidirán qué próximo paso dar [...] y llamarán en su auxilio a los expertos apropiados". [99] Cuando más tarde Arendt reconsideró la importancia que para el funcionario nazi individual tenía la consistencia lógica de las ideologías, en *Eichmann en Jerusalén*, apuntó al gran papel que jugaron las diferencias locales en las comunidades europeas, así como la casualidad y la ambición burocrática, en la ejecución de los planes nazis. Pero en su obra tardía, al igual que en *Los orígenes del totalitarismo*, insistió en poner de relieve

[99] Riesman a Arendt, 7 de junio de 1949 y 8 de junio de 1949, Library of Congress. La reseña de Riesman de *Orígenes* apareció en *Commentary*, abril 1951, pp. 392-97.

el vasto "sentido superior" de las ideologías totalitarias y los calculados esfuerzos de los líderes totalitarios para "probar" este sentido superior rehaciendo la realidad y cambiando la naturaleza humana.

Fue la expresión "cambiar la naturaleza humana", la que perturbó a críticos como Waldemar Gurian y Eric Voegelin. Reflejaba el nivel más profundo de la visión de Arendt, las categorías existenciales que informaron sus libros desde el principio al fin. Ella veía el totalitarismo como la negación completa de los requisitos espaciales y temporales de la libertad. Las ideologías totalitarias devoraban tanto el pasado como el futuro, convertían el pasado en *mitos como la Naturaleza o la Historia y borraban la* imprevisibilidad del futuro con imágenes milenarias de las realizaciones de esos mitos. El terror totalitario en los campos de concentración demolió todos los espacios que hacían posible el movimiento y la interacción humanos. Tanto la libertad de pensamiento como la libertad de acción, desaparecieron. Arendt formuló explícitamente estas afirmaciones fundamentales en su ensayo "Ideología y terror". Con pinceladas tan seguras y tan diáfanas que maravillaron a Kurt Blumenfeld —"realmente se trata de una obra maestra de análisis político"—,[100] Arendt sondeó sus temas:

> Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— a partir de la lógica inherente en sus respectivas ideas...
>
> Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio que existe entre ellos; comparado con las condiciones que crea este anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía, en la medida en que deja algún tipo de espacio, aparece como una garantía de libertad.[101]

La combinación de ideología y terror demolía el mundo comunitario y de sentido común, el mundo políticamente asegurado por leyes y socialmente por distinciones ocupacionales, propiedad, diferencias individuales, lazos privados de amistad, objetos fabricados por el hombre. Arendt describió este "dominio total" sin precedentes en ausencia de cualquier idea de mejora de la naturaleza humana, precisamente porque ella centró su atención en la propia agresión más profunda. Ésta es la agresión que efectúa el totalitarismo contra las condiciones esenciales de la vida humana, es decir, un presente en el que pensar, un espacio en el que actuar.

---

[100] Blumenfeld a Arendt, 12 de mayo de 1953, Marbach.

[101] Arendt, "Ideology and Terror", *Review of Politics*, julio de 1953, pp. 303-27; este ensayo fue utilizado como epílogo a la edición de 1958 de *Orígenes*.

En una extensa y meditada reseña del libro, escrita para *Review of Politics*, el filósofo político Eric Voegelin se asombraba de que Hannah Arendt pudiera pensar en una cosa tal como que fuera posible un "cambio en la naturaleza humana". "Una naturaleza", le informaba a Arendt, "no puede ser cambiada o transformada; un "cambio de naturaleza" es una contradicción en sus propios términos; amañar la "naturaleza" de una cosa significa destruir la cosa. Concebir la idea de cambiar la naturaleza del hombre (o de cualquier otra cosa) es un síntoma del ocaso intelectual de la civilización occidental". Arendt le replicó a su compañero refugiado de Alemania:

> El éxito del totalitarismo se identifica en una liquidación de la libertad, como realidad política y humana, mucho más radical que nada de lo que hayamos conocido anteriormente. Bajo estas condiciones, será de muy poco consuelo aferrarse a una naturaleza humana inmutable y llegar a la conclusión de que o bien el hombre mismo está siendo destruido o bien la libertad no es una de las cualidades esenciales del hombre. Históricamente, conocemos la naturaleza del hombre sólo en la medida en que dicha naturaleza tiene existencia y ningún reino de esencias eternas nos consolará nunca si el hombre pierde sus cualidades esenciales.[102]

Voegelin había dicho que el retrato de Hannah Arendt de la descomposición política y social era convincente, pero que la autora había descuidado la consideración de las diversas reacciones ante este fenómeno; reacciones diversas que están "enraizadas en el potencial de la naturaleza humana más que en la situación misma". Si ella hubiera llevado a cabo este análisis, pensaba Voegelin, se habría dado cuenta de que "la enfermedad espiritual del agnosticismo es el problema peculiar de las masas modernas" y hubiera buscado en eso los orígenes del totalitarismo. Cuando acusó a Hannah Arendt de entender mal las implicaciones de la frase "cambio de la naturaleza humana", la estaba acusando de haberse contagiado de esta enfermedad espiritual.

Hannah Arendt estaba interesada en el fenómeno —en lo que se observa—, y no en una supuesta realidad subyacente tras el fenómeno, una naturaleza oculta o una esencia invisible. Cuando se refirió a un "cambio de la naturaleza humana" quiso decir un cambio en las condiciones humanas que fuera lo bastante radical para hacer imposible el ejercicio de cualidades observables bajo otras condiciones menos radicales; quiso decir la destrucción de cualquier posibilidad de aparición de esas cualidades. El totalita-

---

[102] La reseña de Eric Voegelin y la réplica de Arendt fueron publicadas en *Review of Politics*, enero de 1953, pp. 68-85.

rismo, en su opinión, tendría que abarcar el mundo entero —el mundo tendría que ser un campo de concentración— para que el objetivo de un cambio de la naturaleza humana pudiera ser completamente realizable. Ésta, y no otra idea de la naturaleza humana, era su única fuente de esperanza. Voegelin opinaba que la postura de Arendt era perturbadoramente secular, pero de hecho era respetuosa y no doctrinariamente religiosa. Como más tarde escribiría en *La condición humana*, ella sentía que una cosa semejante a la "naturaleza humana" o una esencia humana sólo podía ser conocida por Dios; que los hombres, capaces como son de conocer la esencia de las cosas establecidas fuera del hombre mismo, no pueden "saltar por encima de sus sombras" para descubrir su propia esencia.[103] El deseo de dar semejante salto, argüía Arendt, distrae a los hombres de sus responsabilidades reales ante la realidad y ante el mundo que comparten. Al pie de una de las cartas de David Riesman, Arendt escribió una breve nota: "La obstinación de la realidad es relativa. La realidad nos necesita para protegerla. Si podemos hacer estallar el mundo, significa que Dios nos ha creado para ser guardianes del mismo; del mismo modo, somos los guardianes de la Verdad".[104]

Aunque Hannah Arendt se negó a contemplar el objetivo totalitario desde una óptica teológica, se acercó a ella —como se percató Voegelin— cuando se refirió al "mal radical" o "mal absoluto" y se enfrentó a la tradición occidental, conceptualmente desprotegida ante este mal absoluto. "No sé lo que en realidad es el mal radical", escribió a Jaspers en marzo de 1951, el mes en que se publicó su libro, "pero tiene algo que ver con [este] fenómeno: la superfluidad de los hombres, *como hombres*".[105] Arendt aventuró la hipótesis de que cuando los hombres aspiraron a la omnipotencia atribuida en las religiones monoteístas al Dios que hizo a los hombres, estaban aspirando a la posibilidad de hacer al hombre superfluo. Ningún concepto del poder, argumentaba, ni el de Nietzsche, ni el de Hobbes, constituía un fundamento adecuado para la comprensión de este fenómeno; y, lo que es peor, "la filosofía misma no está enteramente libre de culpa en esta cuestión. Naturalmente, no en el sentido de que Hitler de algún modo tuviera nada que ver con Platón [...] Sino en el sentido de que la filosofía occidental nunca tuvo un concepto puro de la política, y no podía tenerlo porque siempre habló del Hombre y nunca se ocupó de la

---

[103] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 10. (En adelante citada como *La condición humana.*)

[104] La nota escrita a mano de Arendt sobre Riesman a Arendt, 8 de junio de 1948, Library of Congress.

[105] Esta cita y la siguiente son de Arendt a Jaspers, 4 de marzo de 1951, Marbach.

pluralidad humana". En esta reflexión se hallan las semillas de las tareas filosóficas de Arendt en la década de los años cincuenta, de su ensayo "Ideología y terror", de sus ensayos recogidos en *Between Past and Future* y de su obra *La condición humana.*

Igualmente importante para su trabajo tardío fue otro tipo de planteamiento acerca de "la naturaleza humana", procedente de liberales como David Riesman. En uno de sus comentarios en relación al manuscrito de Arendt, Riesman apuntó que las páginas de esta autora en torno a la burguesía eran tan duras como las que escribió en torno al "populacho" y "la élite", es decir, sobre grupos que odiaban a la burguesía tanto como odiaban a los judíos. "Acaso", sugería Riesman, "lo que te lleva a esta postura es el desprecio hacia la cobardía de demasiada gente de la que describes. A mí me parece, sin embargo, que no puedes pedirle a los seres humanos que sean héroes, sino solamente que reconozcan el heroísmo y que sepan un poco más de lo que saben acerca de lo que están haciendo". [106] Esta crítica, que tuvo mucho eco durante la controversia suscitada por *Eichmann en Jerusalén*, constituía una medida de la inquietud que les causaba a muchos liberales la noción de "sociedad de masas" de Hannah Arendt. "Para la señora Arendt", escribió el sociólogo Philip Reiff en *Journal of Religion*, "es la burguesía, como estilo de vida y como arma política, la que se ha vuelto radicalmente maligna... una contrasemblanza del puritano de clase media de [Max] Weber". [107] Esta controversia continuó en público, en un encuentro organizado por el American Committee for Cultural Freedom, el 28 de noviembre de 1951. David Riesman dio a conocer sus reservas en un trabajo titulado "The Limits of Totalitarian Power" ("Los límites del poder totalitario"). "Todo lo que podemos hacer mientras procuramos destruir estos regímenes [comunistas] sin guerra, es encontrar el camino de una noción más sólida de las potencialidades del hombre, no sólo para el mal, sobre el que hemos oído y aprendido tanto, no sólo para el heroísmo, sobre el que también hemos aprendido, sino también para una resistencia obstinada, esencialmente desprovista de heroísmo, frente a los esfuerzos totalitarios de hacer un nuevo hombre." [108] Arendt criticó a Riesman por pensar que "obstinaciones" como la corrupción, la libre empresa,

---

[106] Riesman a Arendt, 26 de agosto de 1949, Library of Congress.

[107] Philip Reiff, "The Theology of Politics", *Journal of Religion 32* (1952): 119. Para un resumen de la crítica al concepto de sociedad de masas de Arendt, véase Daniel Bell, *The End of Ideology* (Nueva York: Free Press, 1960), cap. 1.

[108] Véase David Riesman, *Individualism Reconsidered* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954), pp. 409 y ss., para una descripción de esta reunión y una reimpresión de la alocución de Riesman.

la delincuencia menor y la apatía, fueran significativas una vez instituido un régimen totalitario.

Bajo la superficie de esta controversia latía una cuestión que Hannah Arendt abordó ampliamente en su obra tardía: cómo distinguir entre lo que ella llamaba "lo social" y lo que llamaba "lo político". Del reino de lo social, Arendt esperaba muy poco, tanto cuando escribió como historiadora como cuando escribió sobre la posibilidad de asumir "la carga de nuestro tiempo". El reino político, no el social, es el del heroísmo y la libertad. "Una cosa me perturba un poco", había escrito Riesman en una de sus cartas de 1949, "concretamente, la animosidad que parece mostrar siempre contra burgueses y liberales. ¿Acaso no fue Clemenceau un liberal? ¿No es usted una liberal?" [109] "No", anotó Hannah Arendt en la misma carta de Riesman al lado del nombre de Clemenceau, "fue un radical". Y podría haber repetido esta negativa respecto a sí misma.

Arendt concebía la tradición con la que asociaba a Clemenceau, la tradición de las aspiraciones revolucionarias del siglo XVIII, como la única esperanza para el mundo de la posguerra. Era el pasado lo que esperaba ver reconocido en el futuro. Sin embargo, no estaba exenta de sentido crítico hacia la tradición y no era una adalid de los Derechos del Hombre. "Los Derechos del Hombre", decía, "han sido definidos como 'inalienables' porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que cuando los seres humanos carecieron de su propio gobierno y tuvieron que caer de nuevo en sus mínimos derechos, no quedó ninguna autoridad para protegerles y ninguna institución estaba dispuesta a garantizar estos derechos". [110] Arendt esbozó la terrible historia de cómo los Derechos del Hombre, incluso cuando fueron evocados en las constituciones estatales o por grupos liberales internacionales, nunca se convirtieron en una "cuestión política práctica", es decir, nunca pudieron tener vigencia. Después de la guerra, la situación era todavía más confusa. "Nadie parece ser capaz de definir con algo de certeza lo que son estos derechos humanos generales, como distintos a los derechos de los ciudadanos. Aunque todo el mundo parece estar de acuerdo en que la difícil condición de los apátridas consiste precisamente en la pérdida de los Derechos del Hombre, nadie parece saber qué derechos perdieron cuando perdieron los derechos humanos."

---

[109] Riesman a Arendt., 26 de agosto de 1949, con las adiciones manuscritas de Arendt, Library of Congress.

[110] Ésta y las citas siguientes son de Arendt, "The Rights of Man: What are They?" *Modern Review 3/1* (verano 1949): 24-37. (El ensayo fue incorporado a la sección de observaciones finales de la primera edición de *Orígenes*.)

Con estas reflexiones, Arendt ponía los cimientos de su posterior filosofía política; la condición de apátrida, en la que ella estaba viviendo cuando escribió su libro, le enseñó los elementos de la vida política. "La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo [un espacio político] que hace que las opiniones signifiquen algo y que las acciones sean efectivas... Nosotros nos volvimos conscientes del derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco donde uno es juzgado por sus propios actos y opiniones) y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos a causa de la nueva situación mundial... El hombre, así ha resultado ser, puede perder los denominados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial de ser humano, su dignidad humana. Solamente la pérdida de un Estado le expulsa de la humanidad." Cuando a las personas se las deja sin un espacio político, únicamente los "avatares de la amistad y la simpatía" y el "gran e incalculable don del amor" les ofrece alguna confirmación de sí mismos y de su dignidad, como los miembros de su "tribu" de emigrados y Hannah Arendt bien sabían.

Siguiendo el esquema de la propuesta para la "League for the Rights of Peoples", elaborada por Heinrich Blücher, Arendt argumentó que el derecho a tener derechos debería estar garantizado por la "humanidad misma", puesto que no pueden ser garantizados ni por la Naturaleza ni por la Historia. Pero esta garantía, en su opinión, sufría un fallo conceptual, a causa de que no ofrecía ningún bastión contra la posibilidad de que la humanidad misma pudiera "muy democráticamente" decidir la liquidación de un pueblo; y sufría de una inviabilidad, ya que "la restauración de los derechos humanos, como lo demuestra el ejemplo reciente del Estado de Israel, ha sido conseguida, hasta ahora, únicamente a través de la restauración de los derechos nacionales". Los esfuerzos de la posguerra, como la carta de derechos de las Naciones Unidas eran, según Hannah Arendt, "visiblemente carentes de realismo". Los juicios de Nurenberg habían puesto en claro la necesidad de una ley "por encima de las naciones" garantizada por un "comité de naciones" y Arendt tomó esto como punto de partida cuando trató de considerar cómo tal acuerdo podría convertirse en realidad.

Las reflexiones de Arendt en torno a la posibilidad de "una ley por encima de las naciones", son básicas para sus observaciones finales de la edición de 1951 de su libro. En su segunda visita a Europa, en 1952, tenía la esperanza de encontrarse con gente que compartiera su visión. Buscó editores franceses y alemanes para

Los orígenes del totalitarismo, fue a dar conferencias en universidades alemanas, quiso calibrar el apoyo de los intelectuales europeos a la idea que había estado abanderando desde el estallido de la guerra, es decir, la idea de una federación europea. Su viaje, patrocinado por la Jewish Cultural Reconstruction, que necesitaba de sus servicios una vez más, para las últimas gestiones de su obra, presumiblemente sería también un viaje de vacaciones. Pero como todas las vacaciones que Hannah Arendt tomó en su vida, éstas fueron unas vacaciones de trabajo: entre cita y cita, surgieron planes para dos libros y media docena de artículos. "O, pauvre ami", le dijo a Blücher cuando éste intentó sin éxito disuadirla de que trabajara en exceso: "No puedo remediarlo". [111]

[111] **Arendt a Fränkel** (para **Blücher**), **3 de diciembre de 1948, Library of Congress.**

TERCERA PARTE

1951-1965

BIBLIOTECA

"El mundo y las personas que lo habitan no son la misma cosa. El mundo está situado entre las personas",[1] escribió Hannah Arendt, con plena conciencia de que desde los tiempos de Goethe no se había tomado en cuenta este "mundo-entre-las-personas" natural y armonioso, como el ámbito distintivo de los grandes pensadores, ni siquiera como la condición intensamente deseada por ellos. Para el hombre moderno, el modelo de hombre de genio tal como lo concebía Lessing —*Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt* ("su afortunado gusto es el gusto del mundo")— es desconocido. Ni siquiera el propio Lessing fue capaz de establecer una serena relación con el mundo como la que Goethe consiguiera establecer. "Su actitud hacia el mundo no fue positiva ni negativa, sino radicalmente crítica",[2] dijo Arendt, y ésa fue también su propia actitud.

Hannah Arendt llegó a esta postura después de una larga estancia en los aledaños de la negación absoluta que ella había llamado ambigüedad. Terminó *Los orígenes del totalitarismo* con un fuerte sentimiento de animosidad contra la idea de reconciliarse con un mundo en el que existe el mal incomprensible, incastigable e imperdonable, el mal radical. En los primeros años de la década de 1950 su trabajo fue una continuación en términos más filosóficos de la exploración que la había llevado a estudiar el mal radical del totalitarismo. Cualquier hito conceptual de la tradición política europea fue sometido a su crítica; rechazó todas las verdades aceptadas de la filosofía política y quiso salvar únicamente los "tesoros perdidos" de la tradición, tesoros en gran medida ignorados en la *praxis* y casi completamente olvidados en la teoría. Arendt practicó, aunque de forma menos polémica, lo que Nietzsche llamara "filosofía a golpe de martillo".

---

[1] Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 15.

Hannah Arendt se orientó hacia una crítica genuinamente radical únicamente cuando fue capaz de percatarse de la existencia del polo opuesto de la negación, es decir, únicamente cuando el mundo, que no la teoría, le desveló elementos positivos. La revolución húngara de 1956 le proporcionó la esperanza de que el tesoro perdido de la tradición revolucionaria europea podría ser recuperado para el futuro. En *La condición humana*, Hannah Arendt escribió sobre la acción; para la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo,* preparó un epílogo sobre el sistema de Consejos; y proyectó su obra *Sobre la revolución.*

Arendt cambió de postura teórica, utilizando elementos positivos para conducir su crítica radical. Pero la fibra más íntima de la actitud de Arendt hacia el mundo no se activaría de nuevo hasta que encontró una medida de reconciliación. Arendt se sometió a lo que ella llamaría una "cura posterior", una recuperación tras la guerra y el intento de "solución final" al problema judío. La señal pública de esta cura fue su tratamiento del mal radical en *Eichmann en Jerusalén*, pero la cura personal había precedido a la crítica intelectual. Cuando su matrimonio se consolidó en una nueva estabilidad y la opresión de su infancia —su falta de confianza— se mitigó, cuando finalmente se sintió en casa, Hannah Arendt quiso escribir sobre su *amor mundi*, su amor al mundo.

CAPÍTULO 7

ENCONTRARSE EN CASA EN EL MUNDO (1951-1961)

Die Mühen der Gebirge liegen hinter uns
Vor uns liegen die Mühen der Ebenen.

[Las dificultades de las montañas han quedado atrás, delante nos aguardan las dificultades de los llanos.]

BRECHT, "Wahrnehmung" (1949)

LA MONARQUÍA DUAL

En la primavera de 1952 Hannah Arendt encontró París maravilloso, "cálido y con un arbolado verde por todas partes". "La ciudad está más bella que nunca", escribió a Blücher, provocando en él un gran nostalgia hacia el primer hogar que ambos compartieron. Un primer ministro notablemente eficaz, Antoine Pinay, estaba empezando a poner orden económico en la Cuarta República, y se advertía un visible sentimiento de seguridad. "Los franceses son felices de nuevo, completamente distintos a hace dos años".[1] La ciudad y su gente aligeraron en gran parte el negro presagio de Arendt sobre la *Weltlage*, la situación mundial que ella había vivido durante el año que siguió a la publicación de *Los orígenes del totali-*

[1] Arendt a Blücher, 11 de abril de 1952, Library of Congress.

tarismo, es decir, el año más duro de la guerra de Corea. La oportunidad de visitar antiguos amigos le quitó de encima gran parte de la tristeza que había sentido desde el terrible verano de 1951, con su visita a New Haven, para ayudar a poner en orden el legado literario inédito de Hermann Broch.

Arendt era como una criatura que despierta tras un largo período de hibernación. Despertaron sus sentidos, miró atentamente a "la maravilla del mundo". Sus viejos amigos resultaban adorables; Hannah Arendt mantuvo muchas "orgías de locuacidad" con Anne Weil, "de nuevo mi mejor amiga". Y gozó de nuevas amistades. Fue de visita a Chartres con "los niños", Alfred Kazin y su amiga Anne Birstein, que llegaron de visita desde Colonia, donde Alfred Kazin enseñaba por un año. "¡Realmente, tan hermoso! Y la más celestial de las primaveras enviaba sus rayos de sol, que se filtraban por los ventanales azules, volviéndose el azul todavía más azul. Por primera vez en mi vida tengo realmente ojos para la arquitectura. Nunca había adivinado la absoluta maravilla que es la arquitectura". [2]

Al descubrir Hannah Arendt la arquitectura, que era una de las grandes pasiones de su marido Heinrich Blücher, nació entre ambos una nueva fuente de intimidad. Ella le enviaba postales de edificios franceses y así, mientras viajaba en la realidad, él lo hacía con la imaginación. Planearon un viaje juntos a Italia y Grecia y lo llevaron a cabo, aunque diez años más tarde, cuando Blücher superó la aversión que le producía la idea de un retorno a Europa y de una visita a la nueva Alemania. La correspondencia que se intercambiaron durante los casi cinco meses que Arendt pasó en Europa rebosaba de entusiasmo por los intereses compartidos y los no tan compartidos, así como por los logros respectivos de ambos. Estas cartas muestran el nuevo equilibrio en la vida de la pareja desde la muerte de Martha Arendt y el fin del período de retiro forzoso de Blücher de la vida pública.

A su alrededor, el matrimonio Blücher contemplaba cómo se tambaleaban, y a veces terminaban disolviéndose, antiguas alianzas personales, cómo había matrimonios que después de mucho tiempo sufrían tensiones y en ocasiones se rompían. Los Blücher estaban de acuerdo en que su propio matrimonio se había mantenido fuerte gracias a la igualdad e independencia de ambos cónyuges. Los dos tenían sus amigos, su trabajo, una base segura desde la que salir afuera, al mundo. Arendt celebró esta seguridad que sentía entrando "en el mundo" con un poema de tono y espíritu distinto a cualquier otro de los escritos con anterioridad.

---

[2] Arendt a Blücher, 17 de abril de 1952, Library of Congress.

Blücher dijo que el poema era "como un canto **de primavera** de [Ludwig] Uhland", un poeta romántico popular:

La tierra hace poesía, campo a campo
con árboles en sus márgenes y nos deja
tejer nuestros propios senderos en torno
a la tierra labrada del mundo.

Las flores se alegran al viento,
la hierba se extiende para darles suave asiento.
Azulea el cielo y saluda dulcemente
suaves cadenas que el sol ha tejido.

La gente deambula y nadie se pierde.
La tierra, el cielo, la luz y los bosques
renacidos cada primavera
comparten el juego del Todopoderoso.[3]

Las cartas que Hannah Arendt escribió a su marido en 1952 estaban exentas de inquietud respecto a su fidelidad. Después de la aventura que precedió al viaje de Hannah a Europa en 1949, Arendt y Blücher habían llegado a un acuerdo, según el cual, en el futuro no habría secretos entre los dos. La mujer implicada permaneció en las vidas de los Blücher y en el círculo de su "tribu" de emigrados, en el que se encontraban otros matrimonios que habían superado relaciones extramatrimoniales. El tipo de lealtades que unieron a estos miembros de la "tribu" durante años de exilio y dificultades era más fuerte que las convenciones matrimoniales y la concepción tradicional de fidelidad.

Los Blücher hablaron de los celos en sus cartas, deplorando que otros los sintieran y esperando verse siempre libres de los mismos. Blücher aprobaba e incluso alentaba la relación de su esposa con Martin Heidegger, la mujer del cual estaba ahora, en 1952, incluso más celosa de Hannah Arendt que en 1949. Blücher tranquilizó a su esposa: "Déjales tener todos los celos, que aquí en casa te espera tu esposo nada celoso que, en lugar de eso, realmente te ama a su manera". "Sí, amor", le replicó ella, "nuestros corazones han crecido realmente uno en busca del otro y nuestros pasos van al unísono. Y este unísono no puede ser perturbado, por más que la vida siga su ritmo. Esos estúpidos que se creen fieles si renuncian a sus vidas activas se atan uno al otro en un exclusivo Uno; ésos carecen no sólo de una vida común, sino que, generalmente, carecen de vida en absoluto. Si no fuera tan

[3] Blücher a Arendt, 10 de mayo de 1952; el poema está en Arendt a Blücher, 1 de mayo de 1952, ambos en Library of Congress.

arriesgado, un día habría que decirle al mundo lo que realmente es un matrimonio".[4]

Los Blücher nunca le presentaron al mundo una declaración de lo que "realmente es un matrimonio", pero Heinrich Blücher, en un poema sin firma y escrito en inglés, le ofreció a su mujer una jocosa descripción de la pluralidad de ambos y de su compartida creencia religiosa:

Ahora, aquí y ahora,
Cuando tú y yo somos nosotros,
Siendo tan mía que serás yo,
Y yo tan tuyo que seré tú, debo ser tú.
Observa pues, ahora y aquí, vivo y verdadero,
El milagro (¡nuestro milagro!) de Él y Ella.

Tú más Yo que yo,
Yo más Tú que tú,
Así yo más Yo que yo,
y tú más Tú que tú.

Movimiento perpetuo, Nosotros,
En torno a la eternidad.

Así nos ayudan Ellos; eso nos da Él.

Mientras Hannah Arendt estaba en Europa en 1952, uno de los "ellos" se hallaba escribiendo un retrato de la pareja Blücher. *Pictures from an Institution* de Randall Jarrell, publicado en 1954, presentaba a los Blücher tal y como Jarrell los había conocido en muchos fines de semana de poesía americana. "Espero que diréis al mundo", les escribía periódicamente a sus anfitriones, "que en lo que se refiere a sábados y domingos, estaréis dando aliento a la poesía americana y no tendréis tiempo para ninguna otra cosa".[5] Para Arendt, dar aliento a la poesía consistía, con frecuencia, en retirarse a la cocina a preparar la cena mientras Heinrich Blücher y Randall Jarrell discutían, procurando igualar sus voces. "Las voces de ambos sonaban fuertemente, porque cada uno de ellos intentaba aventajar al otro y, sobre todo, gritar más que el otro: quién de los dos sabía apreciar mejor a *Kim*, quién era mejor poeta, Yeats o Rilke... (Randall, naturalmente, se decantaba por Rilke, y mi marido por Yeats), y así seguían durante horas. Como escribiera Jarrell después de uno de esos encuentros vocingleros, 'siempre es asombroso (para un entu-

[4] Blücher a Arendt, 7 de junio de 1952, y Arendt a Blücher, 13 de junio de 1952, ambos en Library of Congress. El poema de Blücher se halla también en Library of Congress.

[5] Las cartas de Jarrell, Library of Congress, no llevan fecha. No están individualmente anotadas en este informe.

siasta) ver a alguien más entusiasta que uno mismo, algo así como el segundo hombre más gordo de la tierra al encontrarse con el más gordo'. "[6]

Los Rosenbaum de *Pictures from an Institution*, no son inmediatamente identificables con los Blücher. Jarell explicó la diferencia en una carta a su amiga: "Aunque los Rosenbaum no se parecen demasiado a ti y a Heinrich como individuos, apenas habría podido darles vida sin conoceros a vosotros. Creo que les hice a vuestra imagen en algunos pequeños detalles específicos y en algunos aspectos destacados en general; en la mayor parte de las cosas medianas son bastantes diferentes... No hay en ella casi nada que se corresponda con tu dimensión de historiadora y de filósofa".

En *Pictures from an Institution*, Jarrell dejó al descubierto a la Hannah Arendt que le educó, presentando, maravillosamente caricaturizadas, las "teorías" de su amiga sobre la educación de los niños. Randall remodeló e hizo considerablemente más europea su propia infancia, creando para ello un personaje, la joven y encantadora Constanza que representa un alma *tabula rasa* que encuentra la educación que necesita en casa de los Rosenbaum. Pero Jarrell siguió siendo, a su manera infantil, un adulto, el narrador, aunque también creó para sí mismo un *alter ego*, la novelista Gertrude Johnson, una mujer cuyo ingenio era tan fríamente satírico que muchos críticos la identificaron con Mary McCarthy. Cuando ésta le preguntó a Randall Jarrell, sobre Gertrude, él le contestó, "No, ella soy yo, como en el caso de Flaubert"; pero la señora Johnson transita por la sátira de Jarrell como si se estuviera preparando para escribir *The Groves of Academe*.

La misma señora Rosenbaum presentaba una combinación de rasgos bastante intrigante. "Miraba al mundo como un pájaro, examinadora; y uno, también, examinaba; pero uno no era capaz de decidir si ella era un ave menor de rapiña o simplemente un pájaro cantor de alguna rara especie extranjera... Las cuencas de sus ojos daban miedo de tan profundas, de modo que sus párpados parecían piezas de porcelana: cuando miraba a uno por un momento con una inteligente mirada de suficiencia, que en seguida desviaba más lejos, uno sentía que había sido sopesado con aquellos párpados y que no había dado el peso requerido. Ella juzgaba aplicando criterios que uno tenía que conjeturar y guardaba sus juicios para sí misma o bien los daba al desgaire, como si éstos apenas pudieran afectar al *destinatario*; de modo que éste decidía que no le iba a hacer justicia y aguardaba, como un niño, su sonrisa. Era una sonrisa total, abierta y sociable, una sonrisa

[6] Arendt, "Randall Jarrell: 1914-1965", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 265.

como de primavera: uno no podía creerlo, pero así era." [7] La señora Rosenbaum, cantante rusa, y el doctor Rosenbaum, compositor vienés, resultaban, considerados en conjunto, más claros. Al imaginarlos Jarrell, escribió su perfecto retrato del matrimonio de los Blücher: "Cuando les conocí por primera vez, me di cuenta de que él hacía poco para aplacar o ablandar a su mujer, o por procurar mantenerla tranquila, para evitar su preocupación o excitación. Decidí que era la cabeza de familia, pero después de un tiempo advertí que se comportaba con él exactamente del mismo modo que él lo hacía con ella: constituían una monarquía dual".

En el hogar de la monarquía dual se hallaban "las obras del hombre", es decir libros, en "todos los idiomas de la tierra". Tanto Constanza como el narrador entraron inocentemente en este mundo y se quedaron asombrados. "Las visitas a los amigos, a veces, son como *Zwieback*, o fríjoles o refritos, o historias dos veces contadas: los amigos están ellos mismos todavía tranquilos, con garantías de tranquilidad, y uno se marcha a su casa más bueno, algo más calmado, con los principios básicos de su vida restaurados. Las visitas a los Rosenbaum no eran así."

Algo en lo que los que conocían a la monarquía dual podrían estar de acuerdo, era que hacerles una visita no ayudaba precisamente a restablecer los principios básicos de la vida. Cuestionaban, discutían, pensaban en voz alta los pensamientos de ambos. En sus memorias, *New York Jew*, Alfred Kazin recordaba su asombro ante su "gran excitación conyugal por algún descubrimiento filosófico hasta aquel momento insospechado. Hannah se enfrentaba a Heinrich y ambos mantenían el seminario más apasionado del que yo jamás haya sido testigo entre un hombre y una mujer que vivían juntos". [8]

Los seminarios apasionados eran un asunto privado, cuidadosamente protegido de la luz pública. Incluso en sus cartas, Arendt habló pocas veces de su matrimonio, si bien en *La condición humana* incluyó una meditación sobre lo que el matrimonio tiene que ser *überhaupt*, para poder sobrevivir: una unión con un espacio abierto.

> El amor, en razón de su pasión, destruye el enmedio que a la vez nos relaciona y nos separa de los otros. Mientras perdura la sombra del amor, el único enmedio que puede insertarse por sí mismo entre dos amantes es el hijo, es decir, el propio producto del amor. El hijo, este enmedio con el cual están ahora relaciona-

[7] Ésta y las citas siguientes son de Randall Jarrell, *Pictures from an Institution* (Nueva York: Alfred A. Knopf, de 1978), p. de 198.

[8] Alfred Kazin, *New York Jew* (Nueva York: Alfred A. Knopf, de 1978), p. de 198.

> dos los amantes, y que es un vínculo en común, es representativo del mundo, por cuanto también los separa; es una indicación de que los amantes insertarán un nuevo mundo en el mundo existente. A través del hijo, es como si los amantes retornaran al mundo del que fueron expulsados por su amor. Pero esta nueva mundalidad, resultado posible y único posible final feliz de una historia amorosa, es, en determinado sentido, el fin del amor, que debe vencer de nuevo a la pareja o transformarse en otro modo de estar juntos. El amor, por su naturaleza intrínseca, no es de este mundo y por esta razón, más que por su infrecuencia, es no sólo apolítico, sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas humanas antipolíticas. [9]

El amor de los Blücher se había transformado en "otro modo de estar juntos", por medio "del hijo de su intelecto". Arendt le dedicó *Los orígenes del totalitarismo* a Heinrich Blücher y llamó a la obra, "nuestro libro". Blücher opinaba, en lo relativo a su colaboración, que había sido como una especie de paternidad, como así lo indica una observación que hizo sobre su héroe, Sócrates. Dicha observación es históricamente dudosa, sin embargo refleja el papel asumido por Blücher: "Sócrates decía que era una comadrona... y que ayudó a traer la criatura al mundo. Lo que realmente quería decir (y no lo dijo) fue que él engendró a la criatura. Pensaba que se necesitaban dos personas para producir un pensamiento, que sin la comunicación el pensamiento es imposible".[10]

Los Blücher no tuvieron hijos propios porque, como explicó una vez Hannah Arendt a su amigo Hans Jonas, "cuando éramos bastante jóvenes para tener hijos no teníamos dinero, y cuando tuvimos dinero ya éramos demasiado viejos para tenerlos". En palabras de Blücher: "Decidimos no tener hijos en una época como la presente. El hecho nos entristece, pero se debe valorar la responsabilidad hacia los que pueden ser víctimas inocentes". [11] Cuando Arendt concluyó *Los orígenes del totalitarismo* tenía 43 años, Blücher 50 y aquel año, 1949, fue el primero en que pudieron considerar la posibilidad de abandonar los pequeños cuartos de la calle 95 Oeste. También pueden haber intervenido en su decisión de no tener descendencia consideraciones de otra índole. Blücher temía que la enfermedad mental de su madre pudiera ser congénita y que el aneurisma heredado que sufriera él mismo en su juventud diera lugar en un hijo propio a una corta o enfermiza

---

[9] Arendt, *La condición humana*, p. 242.

[10] De las notas de Blücher para un curso titulado "Why and How Do We Study Philosophy?", dado en la New School, de 1952. Libro de notas en la Bard College Library.

[11] Blücher a su madre, Klara Blücher, abril de 1946, Library of Congress.

existencia. En cuanto a Arendt, se conocía a sí misma lo suficiente para percatarse de que su pasión por el trabajo y su necesidad de tranquilidad convertirían en algo oneroso la tarea de la crianza y educación de un hijo. Con todo, el razonamiento más poderoso contra la prole era "una época como la presente". Muchos de los miembros de su "tribu" no tuvieron hijos, mientras que otros los tuvieron sólo después de que la emigración trajera consigo cierto grado de seguridad.

Lo que los Blücher aprendieron a valorar por encima de todas las cosas, fue su igualdad. En su juventud, Blücher había estado acostumbrado a dominar a las mujeres y a buscarse compañía intelectual entre los hombres. Hannah Arendt, que intelectualmente era su igual, poseyendo además la ventaja de una mayor cultura y de una disciplina muy superior, desafió los hábitos de su marido. Lentamente quedó establecido un equilibrio, en términos de lo que Blücher llamaba la "personalidad libre". En cierta ocasión, Blücher habló en una clase sobre las precondiciones del matrimonio, discutiendo este asunto en términos mundanos, políticos. Examinó la ley mosaica, según la cual un hombre puede divorciarse de su mujer comunicándole su decisión, y después aceptó el mandamiento de Jesús, "Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre", porque veía en ello un intento de repudiar las prerrogativas masculinas y de establecer la igualdad entre hombres y mujeres. Jesús, dijo, "estableció la igualdad en la condición de seres humanos, en las infinitas posibilidades de cada persona y por lo tanto en la absoluta inviolabilidad de la persona. Pero él sabía que para establecer esto, primero tenía que abolir la desigualdad entre hombres y mujeres, porque en ella estaba anclada cualquier otra forma de desigualdad". [12]

La igualdad de los Blücher, filosóficamente fundada e institucionalizada en la práctica, tuvo un lugar mucho más conveniente donde desenvolverse después de 1951. El matrimonio se trasladó a un piso, en el número 130 de Morningside Drive, que disponía de estudios separados para ambos y espacio para el acomodo de huéspedes. Mientras Arendt estuvo en Europa, su habitación fue ofrecida por Blücher a Mary McCarthy, a Hans Jonas —que abandonaba Palestina para incorporarse a la enseñanza en Canadá— y a su amigo íntimo, el pintor Carl Holty, cuya conversación era "mejor que unas vacaciones de descanso". En su estudio, los domingos al anochecer, Blücher escribía a Hannah Arendt su carta semanal, hablándole de los amigos comunes, de su trabajo y de sus

[12] De la transcripción de las clases de Blücher en el Bard College sobre Jesús y Abraham, Bard College, Library.

cursos, de sus estudiantes y, para gran gozo de ella, de la oferta que recibió del Bard College.

James Case, presidente del Bard College, tenía referencias de Blücher, que le fueron dadas por Horace Kallen, profesor de filosofía de la New School. Case buscó a Blücher llevando consigo un proyecto, la creación de un curso común para los estudiantes de primer año del Bard. Case pensaba que había encontrado en Blücher justamente lo que andaba buscando, "un hombre socrático", pero la facultad del Bard no lo veía tan claro. Blücher se reunió con ellos y se las compuso para convencerles de que no era "un reaccionario", como estos profesores pensaron cuando escucharon su propuesta para este curso común, que difícilmente podría ser llamada progresista, en el sentido entonces prevalente de la palabra.[13] En un momento en que muchos filósofos norteamericanos estaban abandonando los temas políticos y empezando a adoptar la tendencia inglesa que vino a ser llamada filosofía analítica, Heinrich Blücher, que no poseía siquiera el diploma de bachiller, se dispuso a restaurar la filosofía, a situarla en su antigua posición de reina de las ciencias. Opinaba Blücher que la filosofía debería asumir la responsabilidad de la reintegración de todos los modos de actividad creadora humana. Sin embargo, no propuso, para llevar a cabo esta reunificación, un sistema a la manera del siglo XIX; quería que la filosofía fuera una especie de agencia distribuidora crítica de todas las ideas creadoras y de las interrelaciones entre las mismas. Su curso estaba diseñado para introducir a los estudiantes a las fuentes de la creatividad y, con este propósito, Blücher escogió a un grupo de "grandes pensadores", quienes según él habían descubierto cualidades creadoras en el ser humano desconocidas con anterioridad a ellos; en este heterogéneo grupo estaban Abraham, Jesús, Zarathustra, Buda, Laotse, Homero, Heráclito y Sócrates, los "grandes padres de la personalidad libre".

Hannah Arendt seguía en casa el curso común y es obvio que las notas que tomaría mentalmente tuvieron gran valor para ella. Muchas referencias a los grandes pensadores que encontramos en sus libros tuvieron su fuente en el curso de Blücher. Cuando Arendt habló de la más fundamental de las condiciones para la acción, puso de relieve el uso de Jesús de una frase del Génesis, que era tan crucial para el concepto de igualdad de Blücher, "Él los hizo hombre y mujer". Y comentaba Arendt: "La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales del comportamien-

[13] Sobre su invitación al Bard College y entrevista, Blücher a Arendt, 26 de julio de 1952 y 2 de agosto de 1952, Library of Congress. Las notas de Blücher para la introducción al curso común y las transcripciones de sus clases se hallan en la Bard College Library.

to, si los hombres fueran infinitamente reproducibles, repeticiones del mismo modelo [Adán]... La pluralidad es la condición de la acción humana, porque todos somos lo mismo, es decir, humanos, en tal modo que nadie es nunca igual a otro que haya vivido, vive o vivirá alguna vez". [14]

Arendt y Blücher estaban de acuerdo en cuanto a las más importantes contribuciones de los griegos que figuraban en la lista del curso, es decir, Homero, Heráclito y Sócrates; sin embargo, Hannah Arendt no compartió nunca el interés de Blücher por los asiáticos, Buda y Lao-tse, o por el persa Zarathustra. Blücher se sumergía en textos difíciles, disputas académicas y lenguas desconocidas con la intrepidez del autodidacto. Arendt, en cambio, permanecía fijada al suelo en que su educación le había enseñado a caminar con fácil erudición. Las intuiciones de Blücher se tornaban más agudas en las obras de Arendt, más cuidadosamente conectadas a contextos históricos y a opiniones opuestas, más exactamente basadas en citas. Y, a su vez, Blücher incorporó a sus clases las matizaciones y sugerencias de su esposa. Ambos hablaban con gran seguridad, con la familiaridad que procede del haber saboreado mucho tiempo pasajes favoritos, historias amadas, cuentos y anécdotas ejemplares, recurriendo a la reserva de los tesoros comúnmente recogidos por ellos.

Tan diferentes en estilo como sus clases eran sus maneras respectivas de impartir la enseñanza. Heinrich Blücher era un improvisador magistral. Preparaba sus clases cuidadosamente, pensando por adelantado en la materia que iba a presentar; pero después, hablaba sin notas, haciendo digresiones y elaborando a placer, además de darle oportunas inflexiones a su voz con el fin de producir un efecto teatral. Había en él algo bastante parecido a una voz de autoridad, aunque por otra parte animaba a sus estudiantes a cuestionar y a argumentar y estaba mucho más a gusto en una conversación pública con gente de todas las clases de lo que jamás estuvo su mujer. A Blücher le encantaba pasear arriba y abajo por el hermoso campus del Bard, como si el lugar fuera un ágora y él, Sócrates. Sus estudiantes le rodeaban, hablando y discutiendo mientras el Maestro les concedía la gracia de sus aforismos y sus historias. A su alrededor se formó un culto y sus estudiantes imitaban su fuerte acento berlinés y su afectación o hacían circular sus más memorables réplicas a su suficiencia. "Los pesimistas son cobardes, los optimistas, idiotas", les decía.

Frecuentemente se entreveían en las clases de Blücher las lecciones que éste recibiera del psicoanalista berlinés Fritz Fränkel, y en concreto sus terapias basadas en el shock; aquellos que se habían instalado en una pauta o tenían el hábito de no tener

[14] Arendt, *La condición humana*, p. 8.

pautas, eran advertidos. A un joven rebelde sin causa le puso sobre aviso: "Tú no estás loco, ni siquiera estás todavía neurótico. Pero eres buena materia prima para ello". A un joven que se pasaba muchas horas hablando de su gran ambición, pero muy pocas escribiendo en su mesa de trabajo, Blücher le dijo, citando a Norman Podhoretz en *Making it*: "¿Qué es lo que realmente quieres, escribir o haber sido un escritor?". En sus clases había una pequeña dosis de "shock" para cada tipo de opinión, según recordaba uno de sus estudiantes: "Me acuerdo de la clase inaugural sobre el tema del cristianismo, ante un grupo de estudiantes que era todavía en parte religioso. Me acuerdo de las caras absortas de los más devotos asistentes a los ritos religiosos, al comienzo de la clase. Me acuerdo de la inevitable e interminable inhalación del primer cigarrillo de Heinrich, el lento estallido de sus primeras palabras. Miraba con ironía amable a la muchacha que llevaba dentro la confianza en su dios personal, propia de las gentes de los pequeños núcleos urbanos. 'Jesús de Nazaret', empezaba él (nunca decía Jesucristo), 'no era un Dios'. Hacía una ligera pausa. 'Es incluso posible que fuera idiota.' Otro momento para un cigarrillo. 'En toda la historia de la cristiandad no ha existido un solo milagro' (nada notable en esta afirmación para los agnósticos de la clase), 'con la excepción tal vez de que la cristiandad ha perdurado durante casi dos mil años' ".[15]

Como toda poderosa personalidad, Blücher generaba hostilidad y envidia, así como admiración. Sus seguidores de la facultad del Bard le ayudaron a que el curso común fuera un éxito. Pero muchos miembros de la facultad pusieron objeciones al curso, y para llenarlo, Blücher tuvo que persuadir y engatusar con frecuencia. Muchos estudiantes se oponían a la imposición de un curso obligatorio, pero a menudo estos mismos objetores retornaban hacia el final de su licenciatura para asistir al curso como oyentes.

Hannah Arendt se sintió entusiasmada cuando Blücher le comunicó por carta, en agosto de 1952, su nombramiento como profesor del Bard. "Me siento orgullosa de mi 'Stups', el listo y el sabio, que fue capaz de convencer a una facultad americana. Las condiciones parecen excelentes, amor, y tú lo has hecho excelentemente." [16] Cuando "Stups" le daba cuenta de sus éxitos personales a su esposa, en la New School y en el Bard, al mismo tiempo la informaba de algunos éxitos obtenidos por ella gracias a haber seguido las enérgicas sugerencias de su marido. El correo le llevó

[15] Martin Self al reverendo Kline, presidente del Bard College, 14 de diciembre de 1970, copia en los Arendt Papers, Library of Congress.

[16] Arendt a Blücher, 7 de agosto de 1953, Library of Congress.

a Hannah Arendt la noticia de que se le había concedido la beca de la Guggenheim Foundation, que le permitiría proseguir su trabajo durante el próximo año sin empleo fijo. Después de esta noticia se produjo otra, la invitación para dar una serie de conferencias en la Princeton University, bajo los auspicios del Christian Gauss Seminars in Criticism.

La invitación de Princeton constituía el primer reconocimiento por parte de una universidad de la reputación de que gozaba el libro de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*; y era un reconocimiento inusual, pues se trataba de la primera mujer invitada a dar los seminarios Christian Gauss. Cuando Arendt dio sus conferencias, en el otoño de 1953, cierto número de los hombres asistentes, de la universidad y del Institute for Advanced Studies, expresaron su placer ante el hecho de tener a una mujer como conferenciante. Arendt les respondió de una manera muy crítica, enojada por haber sido puesta en el papel de la "mujer de muestra". Le explicó la situación a Kurt Blumenfeld, que, según ella sabía, captaría inmediatamente el significado de su crítica. "En la ceremonia de clausura [después de las conferencias] y quizá un poco alegre, ilustré a esos honorables caballeros sobre lo que es una judía de excepción, y traté de dejarles muy claro que aquí me he sentido obligada a ser la mujer de excepción."[17] La compleja historia de los judíos alemanes le proporcionó a Arendt el marco de referencia para rechazar el papel de la "mujer de excepción"; y tan en serio se tomó el asunto que cuando fue de nuevo invitada a Princeton, en 1959, para ser la primera mujer con el rango de catedrático, amenazó con rechazar la invitación a causa de que la universidad puso de relieve este aspecto de "la primera mujer" en su informe en el *New York Times*.

Lo que los "distinguidos caballeros" de la "universidad snob por excelencia" no hicieron fue dar por garantizado que Arendt era —utilizando sus propias palabras— *feminini generis*. En Alemania, desde el período del salón de Rahel Varnhagen hasta el final ignominioso de la República de Weimar, "las relaciones con los judíos nunca fueron algo que se daba por sentado". Tanto los "judíos notables" que dirigían las comunidades judías como los intelectuales judíos que con frecuencia eran los hijos de estos notables, eran "judíos de excepción", distintos de sus pobres e incultos hermanos, pero todavía ligados a ellos, tanto por lealtades familiares como por convicciones religiosas. "Los 'judíos de excepción' ricos, se sentían como excepciones del destino común del pueblo judío y fueron reconocidos como excepcionalmente útiles por los gobiernos; los 'judíos de excepción' del campo educativo se sintieron excepciones del pueblo judío y también seres humanos excepcionales ('personalidades únicas') y como

[17] Arendt a Blumenfeld, 16 de noviembre de 1953, Marbach.

tales fueron reconocidos por la sociedad." [18] En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt puso de relieve que para aquellos que aceptaron el "status" de "excepciones", el judaísmo se convirtió en una cosa "pervertida en una cualidad psicológica", una cuestión de "experiencia interior y emociones privadas". Las cuestiones políticas surgidas a causa de la existencia de un grupo como el de los judíos alemanes, nunca fueron contestadas, aunque el sionismo constituyó un intento de respuesta. Lo que Hannah Arendt quería evitar, como mujer, era una situación en la que ella se distinguiría de las mujeres "corrientes" en virtud de su educación, una mujer a la que se creyera "extraña y excitante", entretenidamente diferente, una personalidad única. Lo que Arendt deseaba para las mujeres y de las mujeres era que se prestara atención a cuestiones relativas a la discriminación política y legal, una atención lo suficientemente amplia, que relacionase los problemas políticos y legales de la mujer con los de los otros grupos a los que se les denegaba la igualdad. Se inquietaba siempre que veía cómo "el problema de la mujer" generaba o bien un movimiento político separado de otros o bien se centraba en problemas psicológicos. Su reacción al nombramiento de Princeton no fue, sin embargo, política; en lugar de poner en cuestión la razón por la cual la universidad no había otorgado nunca antes una cátedra a una mujer, Hannah Arendt puso de relieve la dimensión psicológica. "No me molesta en absoluto ser una mujer profesor", le dijo a un entrevistador, "porque estoy muy acostumbrada a ser una mujer". [19]

Blücher, que no había examinado el "problema de la mujer", cuando abrió la invitación de Princeton, inmediatamente se percató de que allí existía una baza política. Esto, anunció con el placer de un estratega, sería la oportunidad perfecta para que Hannah realizase un ataque público contra el creciente conservadurismo de un grupo de sus conocidos en Nueva York. La "banda", como Blücher denominaba a este grupo, disponía ya de un foro público, la revista *Commentary*.

Justamente antes de que Arendt se marchara a Europa, en abril, *Commentary* había publicado un inquietante artículo de Irving Kristol: "Civil Liberties, 1952 —A Study in Confusion". Kristol se había definido a sí mismo como "un desplazado", apartado tanto de los seguidores de McCarthy como de los críticos liberales de éste, quienes "carecían del sentido de la proporción" porque abogaban por "libertades civiles completas para todos", sin comprender que eso equivalía a legitimar las conspiraciones comunistas en Norteamérica. Los liberales, seguía diciendo Kristol, tenían que aprender a hacer

[18] Arendt, *Orígenes*, p. 64.

[19] Citado en la esquela de Arendt, *New York Times*, 5 de diciembre de 1975.

"una discriminación inteligente entre uno u otro caso" y ponía como ejemplo de buen criterio un principio guía del Estado de Washington: "Cualquier persona que sea miembro de tres o más organizaciones declaradas oficialmente subversivas, está considerado como comunista". El artículo produjo una riada de cartas al director, la mayor parte de ellas en alabanza de la lucidez mental de Kristol y sólo unas pocas —entre ellas la de Arthur Shelsinger, Jr.—, llenas de indignación. Arendt y Blücher estaban furiosos. Ella escribió desde Europa una airada carta de protesta. Cuando llegó la invitación de Princeton, Blücher pensó que su mujer debería utilizar las conferencias como un foro de debate sobre el valor de las libertades civiles plenas.

> Princeton es realmente una buena cosa. Restaurará el respeto de la banda hacia ti... Vendrán arrastrándose. Y [William] Phillips, [Martin y Clement] Greenberg y otros se quedarán aislados. Todos ellos escriben ahora para una revista llamada *Mercury*, que vomita las estupideces neoconservadoras de Yale. Añaden a ellas su propia estúpida insolencia y su hipocresía.[20]

Con el tiempo, Arendt escogió una vía diferente para sus palabras de aviso. Escribió una larga reseña del libro de memorias de Whittaker Chambers, *Cold Friday*, y la publicó en *Commonweal*, bajo el título "The Ex-Communists". Esta reseña criticaba duramente la tendencia a "hacer de la democracia 'una causa' en el sentido estrictamente ideológico". Sería desastroso combatir el totalitarismo con métodos totalitarios —métodos que ex comunistas como Chambers sabían emplear muy bien—, decía Hannah Arendt. Dirigiendo una perorata a los ex comunistas en su áspero, pero punzante inglés, con la claridad conceptual —producto de sus estudios en Europa— de la distinción entre la actuación y la realización, la acción y el trabajo, Arendt concluía:

> América, esta república, la democracia en la que estamos, es una cosa viviente que no puede ser contemplada o categorizada, como la imagen de una cosa que yo puedo hacer; no puede ser fabricada. No es y nunca será perfecta, porque aquí no corresponde el estándar de perfección. El desacuerdo pertenece a esta materia viva tanto como el acuerdo. Las limitaciones del desacuerdo son la Constitución y la *Bill of Rights* (ley de los derechos) y nada más. Si alguien intenta "hacer América más americana" o un mo-

[20] Blücher a Arendt, 10 de mayo de 1952, Library of Congress. Blücher informa en esta carta de las luchas internas entre los equipos periodísticos de las pequeñas revistas de Nueva York, aplaudiendo a Philip Raw (que presionó para que se publicase en *Partisan Review* una réplica al artículo de Kristol. No existe copia de la carta de protesta de Arendt en los Arendt Papers, y no se imprimió en *Commentary* carta alguna de ella.

delo de una democracia de acuerdo con cualquier idea preconcebida, sólo podrá destruir América.[21]

Arendt publicó "The Ex-Communists" en marzo de 1953 y esta fecha nos da la medida de su coraje. El ministro de Justicia de la democracia en la que ella estaba viviendo había hecho un discurso tres días antes, en el que anunció que diez mil ciudadanos estaban siendo investigados, con el fin de retirarles la ciudadanía, y doce mil extranjeros se hallaban en vías de deportación, por "subversivos". Solamente unas cuantas organizaciones, como el American Committee for the Protection of the Foreign Born, que en aquella época estaba bajo investigación por el Subversive Activities Control Board, se pronunció abiertamente contra el ruinoso efecto que sobre los emigrantes tendría la campaña para "hacer América más americana".[22] Los Blücher nunca fueron investigados, pero durante más de un año vivieron atemorizados. Heinrich Blücher le había escrito a Hannah Arendt en el verano de 1952, mientras esperaba la concesión de la ciudadanía, que se produjo el 7 de agosto:

> La aceptación sin oposición de la aterradora nueva ley de inmigración [se refería a la reactivación de la McCarran-Walters Act] ha desmoralizado aquí a la mejor gente, hasta tal punto que las fuerzas de la izquierda, que nunca fueron puestas realmente en movimiento, están aturdidas; en verdad, con su actitud ayudaron a que se produjera este acontecimiento. Parece ser que ahora cualquiera puede privar a otro de su ciudadanía, con una simple denuncia. Y en mi caso, absolutamente nada podría detener esto. La ciudadanía [americana] podría en mi opinión convertirse de golpe en la cosa menos valiosa del mundo. Y qué pronto esta gente, el "nativo americano", podría convertirse en una Raza Superior.[23]

Blücher, como tantos antiguos comunistas, había negado su pasado comunista en sus documentos de emigración de 1941, y era consciente de que tal circunstancia le hacía vulnerable, pues había delatores. Uno de los pocos intelectuales americanos que lo animaron fue Mary McCarthy. Ella buscaba entonces apoyo financiero para ingresar en la facultad de Derecho —"con el fin de entregarse a la esclavitud del estudio del derecho", en palabras de Blücher—, pues su intención era llevar la lucha por los derechos

---

[21] Hannah Arendt, "The Ex-Communists", *Commonweal*, 20 de marzo de 1953, p. 599.

[22] Para un informe, véase I. F. Stone, *Weekly Reader* (Nueva York: Vintage Press, de 1974), pp. 34 y ss.

[23] Blücher a Arendt, 5 de julio de 1952, Library of Congress.

civiles a los juzgados. "Me conplacen estas noticias sobre Mary", escribió Arendt de pleno acuerdo.[24]

En los juzgados americanos nunca se le ha tributado a la privación de la ciudadanía, como medio de castigo, la atención que los Blücher pensaban que era fundamental. A Arendt se le dio una oportunidad para expresar sus sentimientos en 1957. Robert Hutchins, en su calidad de presidente de Fund for the Republic, solicitó la opinión de la autora sobre qué "cuestiones agudas y básicas" deberían ser recomendadas como focos de la investigación científica patrocinada por su institución. Arendt le ofreció un extenso catálogo, incluido el tema básico que entonces estaba en candelero gracias a los esfuerzos del fiscal general, empeñado en castigar a ciudadanos por actividades comunistas. Con la autoridad de alguien que había sido una apátrida, Hannah Arendt escribió un epílogo práctico a sus reflexiones teóricas en torno a los Derechos del Hombre.

> La cuestión básica involucrada es la siguiente: mientras la humanidad esté organizada nacional y territorialmente en Estados, una persona apátrida no es simplemente expulsada de un solo país, de origen o de adopción, sino de todos los países —pues ninguno está obligado a recibirla y concederle la ciudadanía—, lo que significa que en realidad ha sido expulsado de la humanidad. La privación de la ciudadanía podría ser considerada, por consiguiente, como uno de los crímenes contra la humanidad, y algunos de los peores crímenes reconocidos en esta categoría han estado, de hecho y no incidentalmente, precedidos de expatriaciones masivas....
>
> Parece absurdo, pero el hecho es que, bajo las circunstancias políticas de este siglo, es necesaria una enmienda constitucional para darles a los norteamericanos la seguridad de que, no importa lo que hagan, no pueden ser privados de su ciudadanía.[25]

VARIEDADES DE ANTICOMUNISMO

Mientras las polémicas anticomunistas empezaban a tomar forma en los Estados Unidos, Hannah Arendt trabajaba en las bibliotecas europeas en un estudio al que había puesto por título "Elementos totalitarios del marxismo". El libro, que según ella pensaba tendría unas 300 páginas, estaba concebido como un complemento de *Los orígenes del totalitarismo*.

---

[24] Blücher a Arendt, 17 de mayo de 1952, y Arendt a Blücher, 24 de mayo de 1952, ambas en Library of Congress.

[25] Arendt a Hutchins, Fund for the Republic, 27 de enero de 1957, Library of Congress.

> La laguna más seria de *Los orígenes del totalitarismo* es la falta de un adecuado análisis histórico y conceptual del trasfondo ideológico del bolchevismo. Esta omisión fue deliberada. Los restantes elementos que cristalizarían con el tiempo en las formas totalitarias de movimientos y gobiernos pueden ser rastreados en corrientes subterráneas de la historia occidental, que emergieron sólo cuando y donde el marco tradicional, social y político de Europa se vino abajo. El racismo y el imperialismo, el nacionalismo tribal de los movimientos expansionistas y el antisemitismo, no tienen ninguna conexión con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente. La chocante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y sus métodos carecían en absoluto de precedente y de que sus causas desafiaban a cualquier explicación apropiada, en los términos históricos habituales, se pasa por alto fácilmente si uno pone demasiado acento en el único elemento que tiene tras de sí una tradición respetable y cuya discusión crítica requiere una crítica de algunos de los principios básicos de la filosofía política occidental: el marxismo.[26]

Esta aseveración de Arendt, contenida en sus propuestas de 1952 para la obtención de la beca de la Guggenheim Foundation, revelan mucho sobre las conclusiones de la autora en *Los orígenes del totalitarismo*. El relieve que le dio a la falta de precedentes del totalitarismo reflejaba su convicción de que los elementos del mismo eran "subterráneos", no conectados con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente. Si los marcos tradicionales europeos —sociales y políticos— no se hubieran desplomado, las corrientes subterráneas podrían haber seguido siendo subterráneas. La comprensión de su afloramiento requería un análisis en términos políticos y sociales, no en términos de las grandes tradiciones.

El libro de Hannah Arendt sobre el totalitarismo no contenía acusaciones explícitas a las grandes tradiciones del pensamiento político y filosófico europeo occidental, excepto la afirmación de que el mal radical nunca había sido objeto de análisis. Ella había examinado "implicaciones filosóficas y cambios en la autointerpretación espiritual", como le dijo a Eric Voegelin, pero había mantenido su distinción entre acontecimientos históricos y acontecimientos intelectuales. El marxismo, una excrecencia de la gran tradición, presentaba un reto obvio tanto al método como a las conclusiones de Arendt. Por otra parte presentaba también un desafío al adjetivo "grande"; requería de Arendt una distinción entre la grandeza de la tradición y cualesquiera que fueran los

---

[26] Arendt, "Project: Totalitarian Elements of Marxism", sin fecha, ca. invierno de 1952, a la Guggenheim Foundation, Library of Congress. El siguiente informe se basa en este documento.

defectos que esta grandeza pudiera ocultar. Arendt no abandonó ni su convicción de que lo carente de precedentes no puede ser inferido de los precedentes, ni su advertencia de que las teorías sobre el progreso o sobre la condenación —fueran de naturaleza política, filosófica o religiosa— oscurecen nuestra visión de los acontecimientos sin precedentes de nuestra época. Pero dirigió su mirada al marxismo, y el resultado fue una crítica vigorosa de la tradición occidental en su totalidad. Su proyecto de estudio de los elementos totalitarios del marxismo se convirtió en un plan para poner los cimientos de una nueva ciencia de la política.

No había transcurrido una año desde que Arendt empezara a estudiar los elementos marxistas del totalitarismo cuando se dio cuenta de que el proyecto estaba concebido de forma demasiado limitada. El plan inicial era dividir el estudio en tres secciones. La primera consistiría en un análisis conceptual que se ocuparía principalmente de la concepción de Marx del hombre como "animal que trabaja", la relación entre su concepto del trabajo como "el metabolismo del hombre con la naturaleza" y su concepto de la historia como una cosa hecha por el hombre. Arendt pretendía explorar en primer lugar los conceptos políticos de Marx y después la relación de éstos con su concepción de la historia. Esta sección introductoria estaría seguida de dos análisis históricos, uno del marxismo y el socialismo europeos desde 1870 a 1917 y otro de la transición de Lenin a Stalin en Rusia. La sección final mostraría cómo "los elementos específicamente totalitarios del marxismo se realizan plenamente cuando tanto los intereses de las clases obreras como la causa de la revolución son abandonados por otra causa, la realización global de una ideología con la ayuda de la policía secreta y del Ejército Rojo".

Su esquema se diluyó al centrarse en el primer apartado, dedicado a la noción marxista del hombre como "animal trabajador". Sin advertir que había revisado sus puntos de vista, Arendt describió su investigación de la manera siguiente: "Pasé parte del último año en Europa. Aparte de dar conferencias en las universidades de Heidelberg, Tubingen y Manchester, estuve seis semanas leyendo, en las especialmente completas colecciones francesas de París sobre la historia del trabajo y la historia del socialismo. Aquí me concentré en la teoría del trabajo (*labor*), filosóficamente considerado, como elemento diferenciado de la realización de una actividad (*work*). Quiero decir con esto, que distinguí entre el hombre como *homo faber* y como *animal laborans*; entre el hombre como artesano y artista (en el sentido griego) y el hombre sometido a la maldición de ganarse el pan con el sudor de su frente. Me pareció importante una distinción conceptual clara, así como un conocimiento histórico preciso en este campo, en vista del hecho de que

la exaltación del trabajo por parte de Marx, que lo elevó al rango de una actividad esencialmente creadora, constituye una ruptura decisiva con toda la tradición occidental, para la que el trabajo había representado la parte animal del hombre, no la humana".[27] La noción de Marx, del hombre como "animal que trabaja", resultaba, al examinarla con mayor detenimiento, confusa: consideró al hombre como un animal que trabaja, pero mezcló ingredientes de fabricación o producción en su análisis.

La distinción de Hannah Arendt entre trabajo y producción abrió un campo enorme de investigación. "Opino que a menos que uno se percate de hasta qué punto el mundo moderno, después de las revoluciones políticas del siglo XVIII y de la revolución industrial del siglo XIX, ha alterado el equilibrio entero de las actividades humanas, uno difícilmente puede entender lo que ocurrió con el surgimiento del marxismo y por qué la enseñanza de Marx, nutriéndose como se nutría de la gran tradición, pudo no obstante ser utilizada por el totalitarismo." El campo de investigación fue "el equilibrio entero de las actividades humanas", tanto antes de las revoluciones de los siglos XVIII y XIX como después de las mismas. Se convirtió en la *vita activa*.

La condición humana, un tratado sobre las actividades humanas de trabajo, producción y acción, fue el libro que con el tiempo surgiría de esta línea de pensamiento. Pero de momento, Hannah Arendt no abordó esta tarea. Continuó trabajando en el proyecto de libro sobre el marxismo. Cuando le dio cuenta a la Guggenheim Foundation de la marcha de su trabajo, había concluido cuatro capítulos.

> Por los capítulos que les remito verán que primero explico las especiales dificultades de comprender qué ha traído consigo el surgimiento de los sistemas totalitarios. Desde ahí paso a un examen preliminar de la Gran Tradición con el fin de encontrar el momento preciso en el que se rompió. Muestro esto en un primer análisis de Marx en el segundo capítulo. Para presentar concretamente lo que en realidad distinguió las formas totalitarias de gobierno de todas las demás que hayamos conocido en el transcurso de la historia, paso después, en el tercer capítulo, a tratar la ley y el poder, en un examen de estos dos pilares de todas las formas tradicionales de gobierno. Este capítulo termina con un análisis de Montesquieu, que me proporciona los instrumentos para distinguir entre el totalitarismo y todas las formas de gobierno —incluso las tiránicas— del pasado.

---

[27] Ésta y las citas siguientes son de Arendt a Henry Allen Moe, Guggenheinm Foundation, de 19 de enero de 1953, Library of Congress.

El cuarto capítulo era "Ideología y Terror", que con el tiempo fue añadido a *Los orígenes del totalitarismo*, como epílogo.[28]

Había proyectado otros dos capítulos para la primera parte del libro sobre el marxismo y después los seis estarían seguidos por el "Análisis específico de Marx", que Arendt proyectaba preparar para el seminario Christian Gauss en la Universidad de Princeton para el otoño de 1953. Los dos capítulos restantes eran, probablemente, "History and Immortality", publicado varios años más tarde en la *Partisan Review* (1957) y "The Modern Concept of History", aparecido en la *Review of Politics* (1958). Sin embargo, el trabajo de Arendt en estos capítulos de teoría de la historia, quedó aplazado. No pudiendo preparar su proyectado "Análisis específico de Marx" para sus conferencias de Princeton, tuvo que trabajarlas basándose en los cuatro primeros capítulos del libro y les puso por título "Karl Marx and the Great Tradition". El "Análisis específico de Marx", que no llegó a tiempo para las conferencias de Princeton, fue presentado en su lugar en Chicago. Hannah Arendt fue invitada a participar en las Walgreen Foundation Lectures en la Universidad de Chicago en la primavera de 1956 y fue allí donde presentó sus reflexiones sobre trabajo, labor y acción, que constituían el primer borrador de *La condición humana*.

Todo lo que escribió Hannah Arendt entre 1952 y 1956 estaba originariamente destinado a su proyecto de libro sobre el marxismo. Pero este libro nunca fue escrito. Los ensayos en torno a "la gran tradición" fueron incorporados a *Between Past and Future* y el análisis conceptual de Marx se transformó en el estudio sobre trabajo, labor y acción en *La condición humana*. Cuando estas obras estuvieron escritas ya no se centraban en un tratamiento de la historia del marxismo desde 1870 a 1917 y desde Lenin a Stalin. El material reunido por Arendt para estos análisis históricos del marxismo fue utilizado al incorporarlo a otro volumen, *Sobre la revolución*, que le fue entregado en forma preliminar a Princeton,

---

[28] De esos cuatro capítulos, sólo quedó "Ideología y Terror", a medida que trabajaba Arendt, en algo parecido a su forma original. "Ideology and Terror" fue publicado en la *Review of Politics* en julio de 1953, mientras que una versión diferente apareció en alemán en una *Festschrift* para Karl Jaspers, titulada *Offener Horizont*. La versión final apareció como el penúltimo capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, en la segunda edición del libro, en de 1958. Los otros tres capítulos fueron objeto de revisión, con el fin de hacerlos aptos para su publicación por separado, fuera del marco del libro sobre el marxismo. El primero se convirtió en "Understanding and Politics", publicado en *Partisan Review* en 1953. El segundo, "Tradition and the Modern Age", también aparecido en *Partisan Review*, en 1954. El tercer capítulo, sobre ley y poder, recibió un enfoque considerablemente distinto y fue retitulado convenientemente ("What was Authority?") para un volumen editado por Carl J. Friedrich para la American Society of Political and Legal Philosophy, *Nomos I: Authority* (Nueva York: Bobbs-Merrill, de 1958).

en 1959, y publicado en 1962. En el espacio de cuatro años, de 1958 a 1962, Hannah Arendt publicó tres libros, *La condición humana, Between Past and Future* y *Sobre la revolución*, todos los cuales salieron de sus estudios para el proyectado y nunca escrito libro sobre el marxismo.

Estos cambios y ampliaciones eran intelectualmente excitantes, pero en ocasiones abrumadores. Arendt le escribió a Blumenfeld en noviembre de 1953, dándole cuenta de su trabajo, después de un año de intensa lectura:

> Me dispuse a escribir un pequeño estudio sobre Marx, pero tan pronto como uno entiende a Marx se da cuenta de que no puede tratar con él sin tomar en cuenta la tradición entera de la filosofía política. El resumen de todo esto es que me siento como alguien que ha intentado un pequeño robo, por el que espera cargar con una condena máxima de dos años de cárcel; pero luego se encuentra un juez ante sí que tiene una opinión completamente distinta y dicta una sentencia de Dios sabe cuánto tiempo de cárcel. Para mí, escribir libros es en realidad como si yo misma me metiera en la prisión, por mi propia voluntad. ¡Qué no haremos de nuestra propia voluntad! Siempre, tan pronto como emprendo la tarea, la cosa de algún modo acaba resultando más breve, al menos en un sentido. Bajo ninguna circunstancia volveré a escribir un libro extenso y tupido; simplemente es algo que no me va.[29]

En realidad, el ensayo era el género que más le iba a Hannah Arendt y todos sus libros están compuestos de secciones tipo ensayo, a veces descuidando el hilo conductor, la transición coherente de un apartado a otro, por lo que estos ensayos, cuando aparecían en forma de libro, carecían en más de una ocasión de la cohesión interna necesaria. Cuando Arendt trabajaba en sus ensayos iban surgiendo marcos, y el marco respectivo era la estructura de lo que después se convertiría en libro. Con pocas excepciones, la estructura era un tríptico: trabajo, labor y acción; lo privado, lo social, lo político; el pensar, la voluntad y el juicio; y todo ello, variaciones de las categorías temporales de pasado, presente y futuro. El "pequeño estudio sobre Marx", por el cual Arendt recibió tan larga condena de cárcel, fue concebido de una manera que no era la habitual de la autora: tenía que empezar con un análisis conceptual y después emprender la dirección de un análisis histórico en dos partes. A medida que Arendt se sumergía en la tarea, su plan se le revelaba restrictivo, porque el análisis histórico y el análisis conceptual no podían ser compartimentados de manera tan nítida. Los libros escritos en la prisión de los años 1950, estaban construidos de una manera mucho

[29] Arendt a Blumenfeld, 16 de noviembre de 1953, Marbach.

más intrincada: cada concepto entraba en la estructura de su análisis histórico, y todos los conceptos que Arendt abordó fueron situados dentro de los más extensos marcos de referencia de su nacimiento histórico y de su significado pasado, de sus significados presentes, y de su posible importancia futura. La historiadora de *Los orígenes del totalitarismo*, se convertiría, durante los años cincuenta, en una filósofa política. Las conferencias que Hannah Arendt dio en Princeton en 1953 mostraban un amplio y penetrante acercamiento filosófico a "Karl Marx y la Gran Tradición". Contenían palabras de advertencia para los izquierdistas desilusionados convertidos en estridentes anticomunistas, pero eran palabras filosóficas.

Mientras Hannah Arendt estuvo en Princeton, preparó también otra serie de conferencias bajo el título de "América y Europa", escritas en una prosa más accesible.[30] En estas conferencias resumió las lecciones que sobre la política europea y las actitudes políticas europeas en relación a la efervescencia política en América había extraído en su viaje de 1952 al viejo continente. Su primera lección la aprendió cuando buscaba una editorial para *Los orígenes del totalitarismo*, con su urgente mensaje sobre la necesidad de un "acuerdo entre naciones" y garantías internacionales legales para "el derecho a tener derechos". Después de muchos esfuerzos fracasados, finalmente encontró una pequeña editorial en Frankfurt, que tenía un nombre reconfortantemente internacional, la Europäische Verlagsanstalt. Su libro, traducido por ella misma, apareció tres años más tarde, en 1953, algo ampliado y maravillosamente complementado con un prefacio de Karl Jaspers. Arendt fracasó rotundamente en Francia, a pesar de los esfuerzos de muchos amigos y conocidos bien situados. La tercera parte de *Los orígenes*, bajo el título de *Le système totalitaire*, fue publicada por Éditions du Seuil en 1972, y la primera parte, con el título de *Sur l'antisémitisme*, por Calmann-Lévy, en 1973. La obra completa no apareció nunca en Francia, donde sólo *Eichmann en Jerusalén* despertó interés en vida de Arendt.

Hannah Arendt fue consciente, poco después de su llegada a París, de que *Los orígenes del totalitarismo* no encontraría fácilmente un editor. Mientras renovaba sus contactos con intelectuales franceses, le escribió a Blücher una serie de informes en los que expresaba su decepción ante el panorama que había encontrado:

> Esta noche veré a [Alexandre] Koyré otra vez, con quien las cosas marchan un poco mejor, aunque se ha hecho mucho más viejo. En cuanto a Sartre *et al.*, no los veré; no tendría sentido. Están completamente inmersos en sus teorías y viven en un mundo

[30] La serie en tres partes "America and Europe" apareció en *Commonweal 60/23*, 24, 25 (septiembre, de 1954).

> hegelianamente organizado. Fui a uno de los seminarios sobre Hegel de [Eric] Weil; bastante aburrido y lleno de pedantería.
>
> Ayer vi a Camus; sin duda, el mejor hombre que hoy tiene Francia. Está muy por encima del resto de los intelectuales, incluyendo a Raymond Aron, que se muestra tan hospitalario y amable conmigo que no diré esto en voz alta. Jean Wahl, como siempre: la inteligencia de un estudiante de liceo abrigada por una densa capa de lo que se ha dado en llamar poesía.[31]

La atmósfera de la hegelianizada izquierda francesa convenció a Hannah Arendt de que las esperanzas que había depositado en el existencialismo francés después de la guerra eran prematuras. Empezó a escribir una serie de notas que se convirtieron dos años más tarde en un trabajo presentado ante la American Political Science Foundation. En "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" (1954), Arendt hacía un repaso de las diversas reacciones filosóficas a los horrores del totalitarismo. Camus y Malraux eran alabados por su lealtad a "viejas virtudes en el espíritu de una lucha desesperada contra su falta de sentido", pero Arendt criticaba de lleno tanto a Sartre como a Merleau-Ponty por su reacción ante esa misma situación sin sentido:

> Como filósofos, los existencialistas franceses pueden llegar a un punto en el que sólo la acción revolucionaria, el cambio consciente de un mundo sin sentido, puede resolver la falta de sentido inherente a la relación absurda entre el hombre y el mundo, pero esa acción no puede indicar orientación alguna en términos de sus propios problemas originales... Es a causa de este carácter ilusorio de todas las soluciones que se originan en su propia filosofía, por lo que Sartre y Merleau-Ponty adoptaron, por así decirlo, sobreimpuesto, el marxismo como su marco de referencia para la acción, aunque sus primeros impulsos apenas le debían nada al marxismo. No es sorprendente que, una vez salidos ellos mismos dialécticamente del *impasse* del nihilismo, con razonamientos esencialmente idénticos, se separaran y adoptaran posturas completamente distintas en la escena política; en el campo de la acción, todo se hace enteramente arbitrario mientras prometa un cambio revolucionario.[32]

Lo que Arendt continuó estimando incluso en la obra de aquellos por los que no sentía simpatía, como por ejemplo Sartre, fue la atención que los intelectuales franceses le prestaban a la acción,

---

[31] Arendt a Blücher, 24 de abril de 1952 y 1 de mayo de 1952, Library of Congress.

[32] El manuscrito inédito "Concern with Politics in Recent European Philosophical Tought", de 1954, se halla en los Arendt Papers, Library of Congress.

a la rebelión y a la revolución, una atención que era como una bofetada a "los viejos prejuicios de los filósofos".

Aparte de Camus, el francés por el que Hannah Arendt mostró más admiración en sus cartas no era un filósofo. Henry Frénay era un militar, uno de los miembros del consejo de ministros del gobierno de De Gaulle en la resistencia y, posteriormente, en 1952, uno de los líderes del Movimiento Europeo. Esta institución, creada en París en 1947, reunió en La Haya, en 1948, en un "Congreso de Europa", a casi a mil europeos influyentes, procedentes de veintiséis países. Este congreso, a su vez, fundó el Consejo de Europa, un pequeño paso en dirección a la Europa federal con la que Arendt había soñado. Pero sólo un paso pequeño: el Consejo proporcionó un lugar de encuentro en Estrasburgo a los ministros nacionales, pero carecía de poder. Patrocinó importantes acuerdos, como la Convención Europea sobre Derechos Humanos, pero no se transformó en la base de un gobierno europeo. En 1952, la unificación de Europa era en gran medida una cuestión económica, basada en la Comunidad del Carbón y el Acero. Pero en el ambiente de la guerra fría que se había endurecido en los Estados Unidos a causa de la guerra de Corea, se debatía un nuevo tipo de unificación, la Comunidad de Defensa Europea.

Arendt le comunicó a Blücher, por carta, sus impresiones sobre Henry Frénay (y su sobrevaloración de la influencia de éste):

> Hoy he visto a Henry Fresnay [*sic*], ex ministro de la resistencia y ahora presidente del Movimiento Europeo; le entregará mi libro a Plon [el editor], aunque probablemente el libro no se publicará allí. Un hombre de lo más distinguido: escuela militar (St. Cyr, creo), *masculini generis*. Es el único que tras la Liberación habría podido llegar al poder, pero no lo hizo por decencia y por estupidez, aunque no es estúpido en absoluto, sino preciso e inteligente; entiende lo que es América (esto es del todo increíble), es un hombre moderno y en verdad debería hacer política auténtica, en vez de perderse en todo este embrollo ya fútil de la Europa federalista.[33]

Su conversación con Frénay ayudó a Hannah Arendt a moldear sus conferencias tituladas "América y Europa". Lo desacostumbrado del conocimiento que Frénay tenía de los Estados Unidos, su convicción de que este país no estaba haciendo planes imperialistas de someter a Europa, era el mensaje que Hannah Arendt quería hacerle llegar a su audiencia norteamericana. Deseaba que los norteamericanos se percataran de que la mayor parte de los

[33] Arendt a Blücher, 1 de mayo de 1952, Library of Congress.

europeos estaban aterrorizados ante la tecnología militar de los Estados Unidos, ante su estridente anticomunismo y ante su hegemonía en el mundo atlántico. Arendt temía que cualquier tipo de unidad europea que se materializara en el seno de semejante atmósfera, surgiría como un acto de liberación del "imperialismo americano" y no sería sino "nacionalismo europeo".

Hannah Arendt dio un giro, en los años cincuenta, desde los estudios históricos a la filosofía política, y lo hizo por razones teóricas, pero también como reacción a lo que observó en Europa. Los franceses temían la reconstrucción y el rearme de Alemania y los alemanes, una Europa francesa; tanto Francia como Alemania se aferraban a nociones desfasadas de soberanía, en opinión de Hannah Arendt. En las muchas universidades alemanas en las que dio conferencias, buscó a gente que no participase de estos temores, pero lo que encontró fueron los viejos prejuicios de los filósofos. "Las convicciones políticas apenas juegan un papel allí, e incluso principios filosóficos específicos sobre política brillan ostentosamente por su ausencia." [34]

La primera estación en la gira de Arendt por Europa, en 1952, fue Munich, donde fue a escuchar a su antiguo profesor, Romano Guardini. "Asistí a una de las lecciones de Guardini, con casi 1.200 asistentes, sentados, de pie, tumbados, amontonados. Como siempre, habló de ética; era filosofía moral al más alto nivel, pero enteramente inadecuada." [35] Quedó asombrada al observar la gran cantidad de gente que asistía a las clases sobre filosofía y después de ir al cabaret de Munich donde ponían en escena los espectáculos musicales de Robert Gilbert —"actuaciones verdaderamente buenas, vivaces"— le escribió a Blücher que el cabaret era menos popular que las universidades: "En Alemania, el fenómeno es que toda conferencia filosófica reúne más gente que estos entretenimientos". [36] Pero la mayor parte de las lecciones a las que asistió le parecieron algo más que sencillamente inadecuadas. Le escribió a su marido que el nivel generalmente bajo de las clases universitarias empeoraba a causa del amiguismo y de la desconfianza en el seno de las facultades. Heidelberg, donde presentó "Ideología y terror" como conferencia, la perturbó especialmente:

> Para mí personalmente fue un éxito, pero una encuentra aquí un número inmenso de cosas que realmente te dejan llena de malos pensamientos. Después de la conferencia, fui a una charla con los estudiantes, que organizaron ellos mismos (la facultad, naturalmen-

[34] Arendt a Blücher, 18 de mayo de 1952, Library of Congress.
[35] *Ibid.*
[36] Arendt a Blücher, 20 de junio de 1952, Library of Congress.

> te, me mira con desconfianza). El nivel del debate fue bueno, pero sólo acudió la mejor gente, quizás alrededor de veinticinco individuos de toda una facultad. Hay sectas por todas partes. Cada uno se orienta hacia algún tipo de pseudo-organización política, donde no será mucha la filosofía que aprendan. En estas circunstancias, Karl Löwith es realmente bueno, porque sabe mucho y es capaz de transmitir con claridad lo que sabe. En el otro lado de la barrera, hay gente como [el sociólogo Alexander] Rüstow, en conexión con [Dolf] Sternberger, que proclama (en oposición a mí) que "la metafísica es superflua". Este Rüstow es imposible, como cualquiera puede colegir en seguida de su libro. Imbecilidad.
>
> En Marburgo vi a Bultmann y a Krüger; este último se muestra muy pesimista respecto a la actual situación política en Alemania; el primero, se muestra resentido, pero muy amable y extrovertido, como siempre... Marburgo está intelectualmente muerta y sólo tiene la pseudointelectualidad importada de Heidelberg.[37]

Arendt se preguntaba de quién podría esperar ayuda para la misión que había emprendido en 1952, no para la Jewish Cultural Reconstruction, sino para la reconstrucción filosófica. "¿Acaso de Jaspers? No, Jaspers quedaría aplastado entre los cabezas cuadradas de los viejos [*die Plattköpfe*] y la nueva hornada de tramposos." [38] Sólo de los jóvenes que conoció Arendt podía esperarse una renovación filosófica. "Parece ser que la generación joven, la que tiene más o menos veinte años, puede ser buena. [En Tubinga] conocí a un joven de diecinueve años que me hizo preguntas tan precisas que me llenó de asombro." [39] Como siempre, Arendt dirigía la mirada a "los nuevos", a la generación joven, de la que esperaba la innovación, los "nuevos comienzos". Su mayor gozo se lo proporcionó un adolescente de diecisiete años, hijo de Kella Jänsch, una antigua compañera de estudios en Königsberg, mujer no judía que se había pasado varios años en la cárcel durante la guerra por ayudar a refugiados judíos. Fritz Jänsch, un "chico que se sabe la biblia de la A a la Z y es un verdadero cristiano, es decir, un cristiano con toda naturalidad", fue, "quede constancia de ello, el primer alemán que, cara a cara, me justificó la política de Adenauer". [40]

A los alemanes se les había puesto sobre el tapete una serie de acuerdos aliados, el 26 de mayo, y el día siguiente, el tratado que abogaba por una Comunidad de Defensa Europea (CDE). La percepción personal de Hannah Arendt era que "todo el mundo aquí

---

[37] Arendt a Blücher, 18 de julio de 1952, Library of Congress.
[38] Arendt a Blücher, 1 de agosto de 1952, Library of Congress.
[39] Arendt a Blücher, 13 de junio de 1952, Library of Congress.
[40] Arendt a Blücher, 6 de junio de 1952, Library of Congress.

está contra los acuerdos con América y todo el mundo está resuelto a no aprobar los tratados. Es un lío". Estaba convencida de que los alemanes se negarían a formar un ejército "sin soberanía absoluta sobre el mismo; el pueblo es enteramente nacionalista". Su pesimismo no se desvaneció, y en junio escribía que "a menos que Adenauer obtenga una mayoría de dos tercios para la ratificación del acuerdo general, podemos darle la despedida a la Comunidad de Defensa".[41] Fritz Jänsch sería más tarde bien recompensado por su apoyo independiente al europeísmo; su "tía" Hannah le ayudaría a financiarse su educación universitaria en los Estados Unidos. A los alemanes no les fue tan bien. Para sorpresa de Arendt, apoyaron a regañadientes la comunidad de defensa, pero cuando este tratado fue presentado al parlamento francés para su ratificación, viejas figuras de la vieja Francia, que habían confiado demasiado en Adolfo Hitler, surgieron para torpedear la "aventura europea". Esta frase salió de la boca nada menos que de Édouard Daladier, el arquitecto de la política de capitulación de 1938. A su coro se unieron los líderes supervivientes de la Francia de Vichy, muchos comunistas e incluso Charles de Gaulle, quien dos años antes había saludado a la nueva Europa. Curiosamente, Konrad Adenauer, cuyo europeísmo encontrara tanta resistencia en su propio país, fue ratificado abrumadoramente en las elecciones alemanas de 1953. Los acontecimientos experimentaron un giro completo: Alemania seguía progresando por el camino de su "milagro económico" y de su apertura hacia el continente; Francia vetaba la CDE y vivía una extraordinaria eclosión de ira nacionalista contra la idea misma de que existiera una cosa semejante a "Europa".

Cuando Hannah Arendt empezó a revisar *Los orígenes del totalitarismo* para la edición de 1958 había expresado ya su propio veto a los planes para la unidad europea esbozados después del rechazo de la CDE en Francia. Arendt creía que la hora de la federación había pasado o que, en todo caso, esta hora pertenecía a un futuro distante. Centró su atención en otros temas. Cuando revisó *Los orígenes del totalitarismo* puso en lugar de las observaciones finales de la primera edición el ensayo "Ideología y terror", una panorámica de la parte dedicada al totalitarismo de su libro. En las observaciones finales había hecho un llamamiento para un acuerdo entre las naciones; incluyó el material referente a la necesidad de una garantía internacional para el "derecho a tener derechos", perteneciente a las observaciones finales al apartado relativo a los Derechos del Hombre. El nuevo enfoque estaba

[41] Arendt a Blücher, 30 de mayo de 1952, y 13 de junio de 1952, Library of Congress.

contenido en un epílogo que añadió a la segunda edición, "Reflexiones sobre la revolución húngara".

Aunque dirigió su atención a las tradiciones revolucionarias europeas y americanas, Arendt no apartó su mirada de los acontecimientos que se iban produciendo en Alemania. Se volvió tan desconfiada de la política de Adenauer, que empezó a esperar que no prosperase una Europa unida mientras él estuviera en el poder. Después de que fuera rechazada la CDE y de que Alemania empezara a reconstruir su propio ejército, Adenauer, en palabras de Arendt, "no tenía el menor escrúpulo de someterse a los consejos y dirección de todos aquellos oficiales y generales que tan bien sirvieron a Hitler, hasta el punto de que no participaron en la conspiración contra el dictador, cuando la guerra estaba tan claramente perdida". [42] En opinión de Arendt, el fin del Estatuto de Ocupación y la restauración del ejército nacional alemán eran simplemente el principio de una nueva "nazificación" de Alemania. Arendt reconocía la contribución de Adenauer al "milagro económico" y alababa su intuición de que "la mejor esperanza de Alemania era la buena voluntad de los Estados Unidos", pero desconfiaba de su moral obtusa y de su "realpolitik".

Cuando en 1966 Hannah Arendt volvió la mirada a la trayectoria de Adenauer, con ocasión de una reseña de *Memoirs 1945-1953*, obra de este político, para el *Washington Post*, de nuevo se mostró impresionada por la ingenuidad de este hombre y asombrada por la crueldad de sus reflexiones sobre la naturaleza del totalitarismo *überhaupt*.

> Nos dice que "la experiencia por la que hemos pasado los alemanes con el régimen totalitario del período nazi... [y] la experiencia acumulada por el mundo con la Rusia soviética totalitaria" le ha enseñado que "los países totalitarios, *en especial la Rusia soviética*, no conocen la ley y la libertad del individuo, contrariamente a lo que ocurre en los países democráticos... [Conocen] solamente un hecho que cuenta, el poder". Este pasaje parece haber sido arrancado de un libro de texto malo de bachillerato, con la salvedad de que este último, es de esperar, no habría puesto de relieve que la Unión Soviética es incluso peor que la Alemania nazi.[43]

El anticomunismo de Konrad Adenauer, del tipo del de Dulles, y su opinión de que Alemania debería encontrar su "lugar apropiado en una Europa cristiana [donde haría] su contribución a la

---

[42] Hannah Arendt, "The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer", *Book Week, Washington Post*, 5 de junio de 1960, p. 1.

[43] *Ibid.*, p. 2. (subrayado añadido por Arendt).

construcción de un dique de contención eficaz contra la marea del marxismo bolchevique", era, como sabía Hannah Arendt a su regreso de Europa al final de verano de 1952, una variación sobre un tema ampliamente tratado.

América y Europa: Reflexiones sobre la Revolución

A fines de 1952 y en 1953, Hannah Arendt asistió a muchos debates donde el marxismo era etiquetado como "religión secular". En varias de estas ocasiones, Arendt levantó la voz para protestar y criticar esta postura. Escribió también dos artículos para defender su opinión: una reseña del libro de Waldemar Gurian, *Bolchevism*, y un artículo extenso, "Religión y política", publicado por *Confluence*, una revista tan autoritariamente dirigida por Henry Kissinger que Arendt tuvo que escribirle una carta airada de protesta cuando éste intentó introducir modificaciones en el texto para dejarlo a su propio gusto. Sin la ayuda de Kissinger, Arendt expresó su inquietud del modo siguiente: "El comunismo, se nos dice, es una nueva 'religión secular' contra la cual el mundo libre defiende su propio 'sistema religioso' trascendental. Esta teoría tiene implicaciones mayores que las de su inmediatez; ha traído de vuelta la 'religión' al campo de los asuntos sociopolíticos del que había sido desterrada desde los tiempos de la separación de la Iglesia y el Estado. Del mismo modo, aunque sus defensores no son con frecuencia conscientes de ello, ha dado una vez más competencias a la ciencia política sobre el casi olvidado problema de la relación entre la religión y la política". [44] Arendt no esperaba que los teólogos fueran de mayor ayuda de la que los filósofos habían sido en esta situación después de la guerra. Leyendo teología contemporánea en 1953, Arendt suscitó una vez más el tema que había dejado sin analizar al final de *Los orígenes del totalitarismo*: "Si yo supiera más sobre el problema del mal", se lamentó a Jaspers.[45]

Ya en el verano de 1953 Hannah Arendt se vio forzada, después de tres años de debate público, a enmendar sus opiniones sobre religión y política. En un artículo de 1950, titulado "Religion and the Intellectuals", había sugerido que el "renacimiento religioso" representaba un "momento de respiro del Zeitgeist", una de las fases periódicas del colectivo intelectual después de épocas de sofocante cientifismo. Creía ella que era mucho más significa-

[44] Hannah Arendt, "Religion and Politics", *Confluence*, septiembre de 1953, p. 105. Arendt a Henry Kissinger, 14 de agosto de 1953, Library of Congress.

[45] Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953, Marbach.

tivo el que "una abrumadora mayoría" de no intelectuales hubiera dejado de creer "en el juicio final al final de los tiempos" y que las masas "están dispuestas a creer cualquier cosa". [46] No cambió de opinión en cuanto a la estupidez que era pensar que la religión organizada pudiera ser un arma efectiva "contra el totalitarismo o 'una salvaguarda de la tradición civilizada' ", pero vio que la evocación de la religión prevalente entre intelectuales antitotalitarios era un serio problema para la ciencia política. "Enfrentados a una ideología desarrollada", escribió en su artículo para *Confluence*, "nuestro mayor peligro es salirle al encuentro con una ideología propia. Si tratamos de infundirle a la vida sociopolítica, una vez más, una 'pasión religiosa' o utilizar la religión como medio de distinciones políticas, el resultado puede muy bien ser la transformación y perversión de la religión en una ideología y la corrupción de nuestra lucha contra el totalitarismo, por un fanatismo que es completamente ajeno a la esencia misma de la libertad".

Estas cuidadosas y razonables afirmaciones públicas eran muy diferentes de la alarma y la indignación que Hannah Arendt expresaba en privado sobre la creciente amenaza del fanático anticomunismo de Joseph McCarthy y de las vacilaciones de tantos intelectuales americanos. Cuando regresó a América de su viaje a Europa, a fines del verano de 1952, Arendt empezó a buscar aliados que compartieran su inquietud y sus puntos de vista sobre "América y Europa".

Arendt mantuvo varios encuentros con un pequeño grupo, dirigido por Arthur Schlesinger, Jr., Dwight Macdonald, Richard Rovere y Mary McCarthy, reunidos para discutir la posibilidad de lanzar una revista. Esta revista, que se llamaría *Critic*, estaba concebida como un foro para gente que no estuviera comprometida ni con la derecha ni con la izquierda, sino situada en el lugar más confortable para Hannah Arendt, el que ella describiera una vez, a Kurt Blumenfeld, como "entre todas las sillas". El único compromiso que se pediría a todos los colaboradores era el compromiso con las libertades civiles. Debido a la falta de apoyo económico, la revista no vio nunca la luz, quedándose en proyecto especulativo, pero a Arendt el grupo y la idea la reconfortaron. Se había ido volviendo más y más crítica hacia sus conocidos, judíos americanos como Irving Kristol, cuyo compromiso con las libertades civiles estaba teñido de opiniones comprometedoras y cuyos razonamientos se impregnaron de un ardor religioso. Arendt le describió la situación a Kurt Blumenfeld en una carta de 1953: "Me reuní con varios amigos no hace mucho tiempo: un profesor

[46] Hannah Arendt, su aportación a "Religion and the Intellectuals, a Symposium", *Partisan Review*, febrero de 1950, p. 113.

de historia, dos periodistas muy informados y una novelista. Todos ellos no judíos, con muchos amigos judíos. Se disponían a hacer una lista de gente afín, en la lucha por las libertades civiles. Entonces, uno dijo: '¿No es curioso que entre todos esos judíos Hannah Arendt sea la única que se encuentre aquí entre nosotros?' Nuestro amigo, Elliot Cohen [editor de *Commentary*] juega un papel realmente desagradable y Sidney Hook es, sencillamente, inaguantable. Estas son, claro está, gentes con un pasado comunista más o menos conocido y por este motivo tienen cierta razón para albergar miedo. Pero eso no mejora las cosas en absoluto".[47] Naturalmente, muchos judíos y periódicos judíos, sionistas y no sionistas, se oponían enérgicamente a cosas tales como la *McCarran Act*, pero en el círculo intelectual inmediato a Hannah Arendt la atmósfera no estaba en absoluto clara.

La situación política era considerablemente peor cuando Arendt le escribió a Jaspers una carta mecanografiada, de seis páginas a un espacio. Fue en marzo de 1953, poco después de la muerte de Stalin. El senador Joe McCarthy había sido elegido de nuevo por un amplio margen, en Wisconsin, y muchos creyeron, a causa de que la victoria republicana fue tan rotunda y mientras que la oposición a McCarthy se mostraba tan ambivalente, que éste gozaba de un gran poder. En el congreso, la oposición demócrata estaba ominosamente callada, pues muchos temían que un ataque a McCarthy produciría un cierre de filas republicano en torno a su hombre. En esta situación de empate partidista, McCarthy pudo convertir un pequeño comité, el Committee on Expenditures in the Executive Departments, en la baza de sus amplias operaciones de investigación. El año 1953 fue el año en que McCarthy se lanzó a sus ataques contra la Voice of America, las bibliotecas de información del Departamento de Estado en ultramar, la Government Printing Office y contra una serie de individuos situados en varias organizaciones financiadas por el gobierno.

La carta que Arendt envió a Jaspers en mayo se hallaba repleta de evocaciones de Weimar. "Se lo escribo todo en detalle", le decía a Jaspers, "a pesar de mi temor a que usted crea que estoy exagerando, pues ante todo me parece de la mayor importancia que usted esté informado". Su estimación del poder que McCarthy ejercía sobre el Hindenburg de su día, Eisenhower, era desmedida: "Si McCarthy no sale elegido presidente en 1956, tendremos una buena oportunidad". [48] Pero Jaspers, que conocía demasiado bien la fuente de los temores de Arendt, fue muy cuidadoso en su

[47] Arendt a Blumenfeld, 2 de febrero de 1953, Marbach.

[48] Arendt a Jaspers, 13 de mayo de 1953, Marbach.

BIBLIOTECA

respuesta: "Pensé en la exactitud de sus profecías de 1931 y en que yo no la creí entonces. La mayoría de nuestros compatriotas eran, yo estaba seguro de ello, razonables y humanos, como también usted sabía que lo eran. Pero las tretas de la política del poder y después el temor que sintieron cuando se encontraron frente a un *fait accompli* los dejaron indefensos. Podría ocurrir también en los Estados Unidos, pero de todos modos, es mucho menos probable que ocurra". [49] En el verano, cuando los ayudantes de McCarthy, Cohn y Schine, habían completado su ridículo torbellino investigador, en gira por las bibliotecas americanas en Europa, Arendt pudo apreciar una vez más los aspectos grotescos de la situación: "sería mejor que uno la leyera en Shakespeare, [con Cohn y Schinen en el papel de] Rosenkrantz y Guildenstern". [50] Pero Arendt continuó estando asustada, en particular ante la confusión de los intelectuales americanos, que tanto le recordaban a las "élites" de Weimar, que se habían aliado con el "populacho". "La confusión de los intelectuales en estas cosas es aterradora", le dijo a Jaspers en diciembre. "Los sociólogos y los psicólogos son los responsables del embrollo intelectual en que todos están sumidos. Naturalmente, son sólo un síntoma de la sociedad de masas, pero tienen también un significado especial." [51]

Arendt asistió a muchos debates sobre el totalitarismo y dio conferencias en la New School y en la Rand School, ofreciendo resúmenes de la sección de su libro referido a este tema. En marzo de 1953 fue a Boston, invitada por otro refugiado germanohablante, Carl J. Friedrich, para asistir a una conferencia sobre el totalitarismo patrocinada por la American Academy of Arts and Sciences. El discurso inaugural iba a cargo de George Kennan, que le puso el título de "Totalitarismo y libertad". Sus equilibradas afirmaciones se hallaban reconfortantemente próximas a las opiniones de Hannah Arendt: "Tendemos más y más", dijo Kennan, "a encerrarnos en los métodos militares y a adoptar las tácticas de nuestros enemigos. Si llegamos tan lejos en nuestro comportamiento como ellos, estamos perdidos". [52]

Las propias contribuciones de Hannah Arendt al debate no tuvieron un carácter profético; no trató de pronosticar los acontecimientos en la Unión Soviética, el régimen más importante puesto a discusión, o en los Estados Unidos. Se limitó a aclarar puntos de interpretación histórica y contemporánea, en términos políti-

---

[49] Jaspers a Arendt, 22 de mayo de 1953, Marbach.

[50] Arendt a Jaspers, 13 de julio de 1953, Marbach.

[51] Arendt a Jaspers, 21 de diciembre de 1953, Marbach.

[52] George Kennan, en una discusión de su "Totalitarianism in the Modern World", *Totalitarianism*, ed. C. J. Friedrich (Nueva York: Universal Library, de 1954), p. 34.

cos, antes que sociólogos o psicólogos. En términos políticos, la novedad del totalitarismo era obvia, pero psicológica y sociológicamente, las prácticas totalitarias podían ser consideradas como variaciones de métodos tiránicos, despóticos o autoritarios. Arendt puso de relieve lo mismo que había puesto de relieve en sus libros: que los intentos de considerar al totalitarismo dentro de marcos tradicionales induciría a una mala interpretación. De modo similar, argumentó contra el uso de la noción de "religión secular" para caracterizar a las ideologías totalitarias. No era, a su entender, el contenido de las ideologías lo que importaba en los regímenes totalitarios, sino el principio de la consistencia lógica, el proceso de refabricación de la realidad para "probar" una premisa. En todas sus observaciones, Arendt puso de relieve la importancia de las distinciones claras y la necesidad de mantener dinámico cualquier "modelo" de régimen totalitario, de modo que la metamorfosis de un "movimiento" en una forma de gobierno pudiera ser seguida hasta su inicio y los cambios evaluados en el seno del régimen en cuestión.

Dentro del régimen soviético, los cambios eran muchos y muy difíciles de evaluar en 1953. La conferencia sobre el totalitarismo empezó el día mismo en que fue anunciada la muerte de Stalin en la prensa soviética, el 5 de marzo. Inmediatamente se inició una compleja batalla por la sucesión, acompañada por cambios en la dirección y en la política de los Estados satélites de la Europa del Este. Durante el mandato de Malenkov (marzo de 1953 a febrero de 1955), los notables esfuerzos para mejorar las condiciones de vida en la Unión Soviética y para disminuir las tensiones internacionales con una política de "coexistencia pacífica", indujeron a muchos a especular sobre el alcance de la "liberalización" soviética. Ilya Ehrenburg dio con el título de su novela de 1954 *El deshielo* nombre a los años posteriores a la muerte de Stalin, pero Arendt siguió mostrándose muy escéptica ante lo que este "deshielo" implicaba. Más cautos todavía fueron sus comentarios sobre cómo los acontecimientos de la era que la muerte de Stalin inauguraba serían recibidos en los Estados Unidos y en otras partes, pues temía que la oposición al totalitarismo de la variedad de religión secular había vuelto rígidas las actitudes de Occidente. Los signos de oposición norteamericana a McCarthy, que se produjeron durante el verano de 1953, eran alentadores. Pero precisamente cuando Arendt empezaba a ver las grietas en el edificio de silencio que McCarthy había erigido en el Senado de los Estados Unidos, se vio perturbada de nuevo por acontecimientos en Israel y por una nueva forma de la cuestión "religión y política".

En el otoño de 1953 William Zukerman, editor de la *Jewish Newsletter*, le escribió a Arendt para preguntarle si quería comentar las crecientes tensiones entre árabes e israelíes. Desde su aparición, en 1948, el *Jewish Newsletter* había sido uno de los más abiertos órganos de disensión en el seno de la comunidad judía de los Estados Unidos. Zukerman escribía con regularidad editoriales contra lo que él llamaba "una explosión de tribalismo y conformismo, que tiene sus raíces en la mayor tragedia judía, el exterminio por Hitler de la judería europea". Le inquietaba que "el surgimiento del nacionalismo ha tenido los mismos efectos entre los judíos que entre la mayor parte de los pueblos de nuestra época". [53] En un editorial del 19 de junio de 1953, Zukerman, que había sido discípulo de Judah Magnes, citó parte de la necrológica dedicada por Hannah Arendt a éste en 1948, como indicación de que su crítica del nacionalismo judío era compartida por otros: "Ha ocurrido que los últimos años [...] coincidieron con un gran cambio en el carácter nacional judío. Un pueblo que durante 2.000 años hizo de la justicia la piedra de toque de su experiencia espiritual y comunal, se ha vuelto enfáticamente hostil a cualquier argumento de esta naturaleza, como si fueran, necesariamente, argumentos con la carga del fracaso". [54]

En febrero de 1953 una explosión hirió a tres personas en el patio de la legación soviética de Tel Aviv, culminación del feroz sentimiento antisoviético, frecuentemente expresado en términos religiosos, que había crecido a pasos agigantados en Israel después de los juicios antisionistas de Praga, a fines de 1952. El gobierno de Israel negó de forma airada toda responsabilidad en el incidente. Los soviéticos retiraron su legación y rompieron las relaciones diplomáticas. Éste fue un frente de tensión; había otro más peligroso. En 1952 y 1953 cientos de los llamados infiltrados árabes, gente desplazada que pretendía regresar a su antiguo país, fueron o bien asesinados o capturados por los israelíes. El resentimiento árabe contra el gobierno judío había aumentado con la aprobación de la Ley de Nacionalidad, en marzo de 1952, una ley completamente similar en sus principios a la McCarran Act norteamericana; en la práctica, excluía de la ciudadanía israelí a un 90 % de los árabes que vivían en Israel. En agosto se produjeron varios ataques instigados por el Ministerio de Defensa de Israel, "incursio-

---

[53] William Zukerman, *Voice of Dissent: Jewish Problems, 1848-de 1961* (Nueva York: Bookman Associates, de 1964), antología de trabajos de la *Jewish Newsletter*.

[54] Hannah Arendt, "The Conscience of the Jewish People", *Jewish Newsletter* 14/8 (21 de abril de 1958): 2. (Este trabajo, escrito en de 1958 para el décimo aniversario de la muerte de Magnes, parece estar basado en una necrológica escrita por Arendt en de 1948 y de la que no existe copia.)

nes de represalia" contra los asentamientos árabes. Una de estas "razzias", sobre Kybia, produjo cincuenta y dos muertos entre los árabes, provocando una resolución de censura de las Naciones Unidas. Sobre este incidente en particular quería Zukerman que escribiera Hannah Arendt. Ella pensaba que tanto el sentimiento antisoviético como los ataques contra los árabes indicaban que el gobierno de Ben Gurion había dado un paso en la dirección de la dictadura. Sin embargo, rehusó comentar la situación en el *Jewish Newsletter* y se limitó a enviar a Zukerman una nota de desesperación, el uno de noviembre. "La declaración más breve que se podría hacer, sería: no matarás, ni siquiera a mujeres y niños árabes. Y esto es, ciertamente, un poco demasiado breve. Todo este asunto produce náuseas, absolutamente. Decidí que no quiero saber nada nunca más de la política judía." [55] Kurt Blumenfeld estaba en melancólico acuerdo con la valoración de Arendt, con respecto a la escasa presencia de un sentimiento religioso genuino en la política contemporánea: "Me parece que tenemos impresiones semejantes sobre la situación mundial", le escribió a su amiga desde Jerusalén. "El significado de los Diez Mandamientos está muy olvidado, en todas partes, en Europa y en Israel." [56]

La atención de Hannah Arendt siguió concentrada en los acontecimientos de Oriente Medio y en los cambios en la política soviética, aunque hasta 1956 no abandonó su trabajo teórico para hablar una vez más como una experta en totalitarismo. Mantuvo su resolución de no tener nada que ver con la política judía, pero mientras trabajaba en los ensayos que integrarían el libro *Between Past and Future* y en las conferencias que se convertirían luego en *La condición humana*, su obra *Los orígenes del totalitarismo* habló por ella de dos maneras inesperadas.

En 1951 un hombre llamado George Agree asistió a las primeras conferencias sobre *Kunstphilosophie* que dio Heinrich Blücher en la New School. Agree asistió a algunas de las reuniones que seguían a las conferencias, junto con otros dos oyentes, Rose Feitelson (correctora del inglés de Hannah Arendt) y Alfred Kazin. En aquella época, Agree terminaba su período de trabajo en la American League for a Free Palestine (ALFP), que se había disuelto en 1948, con la creación del Estado de Israel, e iniciaba su trabajo con el National Committee for an Effective Congress (NCEC). Arendt estaba al corriente de la conexión de George Agree con la American League for a Free Palestine, una de las

[55] Arendt a Zukerman, 1 de noviembre de 1953, Library of Congress.

[56] Blumenfeld a Arendt, 26 de octubre de 1953, Marbach.

muchas formas que tomó el "lobby" del Irgun en Washington, pero no dejó que los recuerdos de la antigua batalla se interpusieran en el camino de la nueva.

Maurice Rosenblatt, amigo de Agree del ALFP, había fundado el National Committee for an Effective Congress en 1948, con el fin de solicitar fondos para las campañas de candidatos valiosos al Congreso, fueran demócratas o republicanos. Después de 1952 el criterio de valía era el compromiso contra el senador McCarthy. En 1953 la organización estableció un centro de distribución de información sobre McCarthy y su movimiento, con el fin de proporcionar a los senadores ayuda a la investigación y, cuando la oportunidad surgiera, apoyar la oposición del Senado a los nombramientos e investigaciones de McCarthy. En torno al núcleo del NCEC creció lentamente un "lobby" anti McCarthy.[57]

Muchos hilos de análisis político fueron entretejidos por medio de las actividades y las investigaciones de Agree en Nueva York y de Rosenblatt en Washington. Pero muy importantes fueron para ambos los análisis de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, pues los dos creían que el macartismo era un fenómeno protototalitario. Cierto número de personajes importantes, que procedían de círculos políticos, editoriales, económicos y académicos, fueron invitados a prestar sus nombres al membrete de la NCEC. Arendt prestó el suyo con sumo gusto. Y allí figuró hasta 1966, año en que Agree y Rosenblatt se separaron, y el primero de ellos se llevó consigo a los que había captado para la vanguardia de la NCEC.

La segunda manera en que *Los orígenes del totalitarismo* tuvo un impacto político le era desconocida a la misma Hannah Arendt. Stephan J. Pollak publicó un artículo en la *Yale Law Review*, "The Expatriation Act of 1954", en el que se apoyaba mucho en la valoración de Arendt sobre el tema de la condición de apátrida. Este artículo fue citado por Earl Warren, primer magistrado del Tribunal Supremo, en su voto particular en un caso de 1957 en que el alto tribunal se atuvo por mayoría a la Ley de Expatriación. Un año más tarde, en 1958, se produjo otro caso y en esta ocasión prevaleció el criterio de Warren. La pérdida de la nacionalidad, decía la sentencia, era una forma de castigo prohibida por la octava enmienda. En una opinión mayoritaria de 1963, el magistrado del Tribunal Supremo, Arthur Goldberg, citó directamente *Los orígenes del totalitarismo*. Se impuso el concepto de que la

[57] The National Committee for an Effective Congress está descrito en Robert Griffith, *The Politics of Fear* (Rochelle Park, N.J.: Hayden Books, de 1970). Sobre Arendt véase, ibid., p. 226.

deportación por eludir el servicio militar en tiempo de guerra era ilegal.[58]

Arendt se mostró siempre más optimista en cuanto a la capacidad de los tribunales para anticiparse a los acontecimientos protototalitarios que en cuanto a la voluntad de los partidos para hacer lo mismo. Hasta la década de los 1960 no apoyó activamente a candidatos políticos. Votaba como independiente, aunque en general a candidatos demócratas, sin entusiasmo alguno por los partidos. El período de McCarthy le dio una imagen que añadir a su colección de la Alemania de los años veinte y de la Francia de los treinta, con respecto a cómo las burocracias de los partidos, doctrinarias y protectoras de intereses mezquinos, le cerraban el paso a la acción política y hacían oídos sordos a la voz del pueblo. A diferencia de muchos teóricos políticos ingleses y norteamericanos nativos, que habían vivido dentro del buen orden relativo del sistema bipartidista, Arendt desconfiaba de los partidos a causa de que éstos abandonaban pronto la base de la acción ciudadana. Los años en que los partidos americanos estuvieron virtualmente paralizados por la presencia en su seno del senador de Wisconsin confirmaron la desconfianza de Hannah Arendt. Pero fue después de la revolución húngara de 1956 cuando empezó a hablar públicamente de cómo los partidos políticos podrían mantener sus raíces, es decir, el sistema de Consejos.

La noción de "revolución espontánea" de Rosa Luxemburg había estado presente en el pensamiento de Hannah Arendt durante años, antes de que la revolución húngara encarnara asombrosamente dicha idea. El giro de Arendt desde el estudio del marxismo a su investigación de los conceptos básicos de una "nueva ciencia política", requirió de ella un amplio programa de lecturas en filosofía y en teoría política. Empezó al regreso de su viaje europeo de 1952, continuó durante su siguiente año becada por la Guggenheim y completó esta fase de su vida y obra cuando aceptó su primer nombramiento a tiempo completo en el campo de la enseñanza universitaria, en Berkeley, en la primavera de 1955. Los análisis de Rosa Luxemburg sobre la crisis social de la Francia *fin de siècle* habían aportado información a la obra temprana de Arendt sobre el caso Dreyfus, y *La acumulación del capital* fue fundamental para sus reflexiones sobre el imperialismo; pero fue *La revolución rusa* la lectura de Arendt cuando trataba de incorporar su crítica del marxismo a otro de sus libros, *La condición humana*.

---

[58] Stephen J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism* (Filadelfia, Temple University Press, de 1980), pp. 110 y ss.

Uno de los cursos que Arendt dio en Berkeley en 1955, un seminario de graduación sobre "European Political Theory", tuvo su origen en el discurso que había preparado para la reunión de 1954 de la American Political Science Association, "Concern with Politics in Recent European Philosophical Tought" (El interés por la política en el pensamiento filosófico europeo reciente). El otro curso, una clase universitaria, versaba más sobre historia general de la teoría política. Gran parte del material para ambos cursos había sido ya escrito con anterioridad, para una serie de conferencias (inéditas) sobre "Philosophy and Politics", que Arendt dio en Notre Dame, en 1954, bajo los auspicios de Waldemar Gurian. En Berkeley, y cuando escribió *La condición humana* y los ensayos que componen *Between Past and Future*, Arendt reflexionó sin pausa acerca de lo que tendría que ser y podría ser en el mundo moderno la relación entre la filosofía y la política. Los pensadores a los que volvía una y otra vez —Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Locke, De Tocqueville y Marx— eran figuras que habían formulado para su época el interrogante que Arendt se formulaba para la suya. Ésta leyó tan ávidamente como lo había hecho Rosa Luxemburg en 1899. Escribiéndole a Leo Jogiches, Luxemburg describió su estado mental del momento: "Algo en mi interior se remueve y pugna por salir a la superficie [...] En una palabra, siento la necesidad [...] 'de decir algo importante' [...] Necesito imperiosamente escribir de tal manera que produzca en la gente el efecto de un trueno, agarrarles de la cabeza; naturalmente, no declamando, sino en virtud de la amplitud de mi visión, de mi poder de convicción y de la fuerte impresión que cause sobre ellos". [59]

En su primer trabajo como profesora, Hannah Arendt se quedó asombrada ante las fuertes impresiones que causaba a sus estudiantes, quienes se arracimaban en sus clases, convirtiendo sus seminarios en actos con un centenar de alumnos y sus clases en un "espectáculo". Pero lo que más la asombró y lo que más la halagó también, fue la valoración que de sus conferencias hizo un joven: "Ha vuelto Rosa Luxemburg". Arendt le repitió con obvio placer este "gran cumplido" a Kurt Blumenfeld y lo recordó una vez más años más tarde, al emprender un proyecto que se le había ocurrido cuando estaba en Berkeley leyendo *La revolución rusa*, de Rosa Luxemburg. Este proyecto era un libro titulado *Sobre la revolución*.[60] Su inmersión en la teoría política europea, de la "A a la Z", la había dejado más convencida que nunca de que esta

[59] Peter Nettl, *Rosa Luxemburg* (Londres; Oxford University Press, de 1966), p. 167.

[60] Arendt a Blumenfeld, 31 de julio de 1956, Marbach.

tradición no era aquella en la que encontraría ideas políticas exentas de "los viejos prejuicios de los filósofos". Acaso, pensó, la tradición revolucionaria norteamericana le daría lo que andaba buscando y de lo que sólo encontró indicios en *La revolución rusa* de Rosa Luxemburg. Empezó a tomar ya notas bibliográficas con el fin de introducirse en el futuro en las obras de los padres fundadores de los Estados Unidos.

En Berkeley, como anteriormente en Princeton, Arendt se sintió tan paria entre las "camarillas y facciones", como Rosa Luxemburg se había sentido entre las varias alianzas existentes en el seno del SPD alemán. Arendt empezó a preguntarse si las universidades norteamericanas, dada su estructura y su atmósfera, podían ofrecer el foro apropiado para su trabajo o para la teoría política en general. Se sintió desfavorablemente impresionada por la omnipresencia de lo que ella llamó despectivamente "cursilería". Princeton le había parecido "indescriptiblemente snob". Berkeley era mejor, pero con todo, todavía sorprendente, tanto por su enorme tamaño como por su cursilería. Al término de un día de trabajo frenético, le escribió a Blücher, quien estaba impartiendo la enseñanza a tiempo completo en el Bard: "Tienes realmente suerte de estar dando clases en una pequeña universidad [...] aquí todo debe hacerse por triplicado [...] Incluso esperé durante dos semanas para que me dieran las llaves del edificio de oficinas en donde trabajo". [61] La asombró el número de *nuevos ricos* entre sus estudiantes y le contó a Jaspers que se encontraba a sí misma en una posición excelente para "estudiar cuán fácilmente una democracia podría convertirse en un gobierno del populacho",[62] invocando una vez más la conjunción populacho-élite que según ella era preliminar a todos los movimientos totalitarios. Con algunas notables excepciones, la facultad de Berkeley le pareció políticamente candorosa; le contó a Blücher que en Berkeley existían facciones liberales y facciones macartistas, "pero todos muy amables en sus posturas". Apenas supo si sentirse divertida o asustada cuando un general retirado, presidente del Commonwealth Club de la universidad, la invitó a conferenciar sobre el totalitarismo, preguntándole de paso si ella estaba "a favor o en contra del mismo", no porque a él le importara especialmente, sino "para poder encajarme en su programa". [63] Para ella, fue un enorme alivio encontrar a un hombre que no se distinguía precisamente por la finura de sus maneras y de cuya vigorosa compañía disfrutó, sobre todo cuando la llevó a hacer un recorrido por los muelles de San Fran-

[61] Arendt a Blücher, 21 de febrero de 1955, Library of Congress.
[62] Arendt a Jaspers, 6 de febrero de 1955, Marbach.
[63] Arendt a Blücher, 12 de febrero de 1955, Library of Congress.

cisco: "Eric Höffner", como Arendt llamó a su nuevo amigo en un arrebato sentimental que produjo esta mala ortografía alemana, "el de *The True Believer*" [64] (El verdadero creyente). Aparte del joven que trabajaba como portero de la finca en que ella habitaba y de "una joven aldeana" emigrada de Austria, que se presentó a una de sus clases, Eric Hoffer le proporcionó a Arendt una agradable distracción, un respiro de tanta amabilidad académica.

Social y políticamente, Berkeley era un lugar fuera de lo común, pero el ambiente filosófico resultaba realmente deprimente. "La filosofía", Arendt dijo a Jaspers, "se ha convertido en semántica, semántica de tercera clase". [65] Después de varios meses, Arendt intentaba, en términos semejantes a los de Montesquieu, encontrar el medio para explicarse a sí misma toda esta extraña singularidad que la rodeaba; es decir, lo atribuyó todo al clima, en un sentido nada metafórico. "En este jardín encantado [...] el cuerpo de una se siente muy distinto, quiero decir que una en realidad, generalmente no lo siente en absoluto. Es fácil de entender cómo la gente se vuelve aquí espiritualmente tan *meschugge*; tiene mucho que ver con este clima." [66]

Las reflexiones de Hannah Arendt sobre la vida universitaria norteamericana estaban impregnadas de todo el asombro típico de los europeos, no acostumbrados al gigantismo y a la opulencia. Su disgusto se volvió irritabilidad en la Hoover Institution, donde fue para estudiar las colecciones de archivo, importantes para su revisión de *Los orígenes del totalitarismo*. "Treinta y ocho académicos [...] se reúnen todas las mañanas para contarse sus sueños, y por la basura que producen se les paga extremadamente bien [...] [Trabajan en un lugar] que parece ser paradisiaco, pero que en realidad es uno de esos infiernos modernos con todas las comodidades [...] El espíritu del señor Hoover me sigue a todas partes, no sólo en la biblioteca." [67]

A pesar de las buenas relaciones que entabló con algunos estudiantes y miembros de la facultad de Berkeley, Hannah Arendt se marchó al final del semestre con la firme resolución, que nunca abandonó, de no convertirse en una profesora de plena dedicación. "Nunca quise realmente ser una profesora", le decía a todo aquel que estuviera dispuesto a escucharla. Durante el resto de su vida, Hannah Arendt se las compuso, por medio de muchas complejas negociaciones, para obtener diversos arreglos especiales, como

---

[64] Arendt a Blücher, de 19 de febrero de 1955, Library of Congress.

[65] Arendt a Jaspers, 5 de febrero de 1965, Marbach.

[66] Arendt a Blücher, 12 y 19 de febrero de 1955, Library of Congress.

[67] Arendt a Blücher, 21 de febrero y 4 de abril de 1955, Library of Congress.

nombramientos a tiempo parcial, o de profesor visitante. Por lo menos la mitad del año estaba libre para dedicarse a su trabajo o para viajar por Europa.[68] Las exigencias de la enseñanza, de los colegas y de la vida social comunitaria, eran algo que ella no podía cumplir cómodamente: "Tienes toda la razón del mundo", le dijo a Blücher, quien nunca contempló la idea de trasladarse de Nueva York al Bard College en Annandale-on-Hudson, "no estamos hechos para este tipo de vida. A toda hora me siento como cuando trabajé para la Aliyah de la Juventud [en París], es decir, abrumada por las preocupaciones y las ansiedades ajenas". Los problemas de los otros eran demasido en sí y contribuyeron al problema fundamental de Hannah Arendt: "Realmente, no puedo aparecer en público cinco veces a la semana". [69]

La resolución de Arendt siguió siendo firme, pero su actitud hacia la enseñanza se hizo mucho más favorable cuando pudo arreglárselas para comparecer menos de cinco veces por semana e irse a casa con mayor facilidad. Todos los domingos hablaba por teléfono con Blücher, desde Berkeley —"a través de todo el continente", como explicó a Jaspers con asombro—, pero esto no contribuía demasiado a desvanecer su sensación de aislamiento. En Berkeley, Hannah Arendt se encontró siempre *ein bisschen allein* (un poco sola). Por su parte, Blücher era feliz con su trabajo en el Bard, pero encontraba monótona la compañía de sus amigos intelectuales de Nueva York y ninguna de sus amigas podía competir con el vigor intelectual de su esposa. Le escribía cartas ansiosas, impregnadas de sentimiento de soledad: "Estás ausente de todo rincón y de toda grieta, o realmente, del centro mismo de mi existencia. Dios mío, la mayor parte de la gente que me rodea se ha hecho tan aburrida. Uno sólo puede esperar no ser para los demás también un pelmazo". [70] Se volvió exageradamente inquieto leyendo los periódicos. Siempre, cuando la historia universal amenazaba con una de sus triquiñuelas, tanto Arendt como Blücher sentían la máxima necesidad uno del otro. Blücher leyó las noticias relativas al derrocamiento de Malenkov y a la lucha por el poder entre Jruschov y Bulganin. Esta lectura le dejó alarmado. Pero luego, la alarma se convirtió en un momento de pánico total cuando leyó la declaración pública de los mariscales Konev y Zukov, con ocasión del décimo aniversario del final de la segunda

---

[68] Los dos nombramientos a tiempo completo de Hannah Arendt fueron en la University of Chicago (de 1963-67) y en la New School (de 1967-75), pero en realidad sólo enseñaba durante un semestre por año.

[69] Arendt a Blücher, 8 de marzo y 14 de abril de 1955, Library of Congress.

[70] Esta cita y la siguiente es de Blücher a Arendt, sin fecha, ca., mayo de 1955, Library of Congress.

guerra mundial: los mariscales esbozaron los estragos que una bomba de hidrógeno podría causar en Europa y en América. "Este rumor procedente de Rusia me ha asustado de veras. Quería telegrafiarte para decirte que, naturalmente, en caso de emergencia nuestro punto de encuentro será el Bard".

No habiendo transcurrido todavía un año desde lo del 'rumor', el 14 de febrero de 1956 Jruschov presentó ante una sesión a puerta cerrada del vigésimo congreso del partido una condena de Stalin, por haberse desviado de las enseñanzas de Lenin, y un expediente en el que figuraban todos los peores crímenes del encausado. Siguieron muchos e importantes cambios de orientación: la apertura a los países socialistas vecinos y a países de los que en la actualidad son llamados tercer mundo, estuvo acompañada de frases como "transición pacífica al socialismo" o "vías diferentes hacia el socialismo". Muchos lectores occidentales de la versión del informe secreto de Jruschov, publicado por el Departamento de Estado, profetizaron el final del totalitarismo en la Unión Soviética. Hannah Arendt, por el contrario, vio en el informe signos del final del deshielo, porque esperaba que el período de "dirección colectiva" iría seguido —como había ocurrido después de la muerte de Lenin— por un régimen mucho más duro y brutal. "Aquella vieja tramposa Historia mundial" demostró que ambas predicciones fueron excesivamente simples, aunque la de Arendt estuvo acertada a corto plazo.

Mientras las noticias de los acontecimientos soviéticos y del pacto de cooperación bilateral que Tito firmó en Moscú se extendían por la Europa del Este, el desacuerdo se convirtió en rebelión violenta en dos países, Hungría y Polonia. La rebelión polaca se desvaneció y los polacos siguieron integrados en el Pacto de Varsovia. Los rebeldes húngaros hicieron llamamientos en favor de la retirada de las fuerzas rusas de Hungría y de la salida de este país del Pacto. Seis días después de iniciadas las luchas en las calles de Budapest, los israelíes, con una sorpresiva marcha militar a través del desierto del Sinaí, llevaron a un punto explosivo la crisis que Gamal Abdel Nasser había causado con su ocupación del canal de Suez. Las fuerzas aéreas francesas y británicas bombardearon las posiciones egipcias. Tanto el Pacto de Varsovia como la Alianza occidental se estremecieron durante una semana.

Hannah Arendt se encontraba realizando su visita anual a Karl Jaspers, en Basilea, después de un viaje con Mary McCarthy a través de la pacífica Holanda, cuando los húngaros intentaron hacerse libres. Arendt le escribió a Blücher, en un estado de gran excitación: "¡Finalmente, finalmente, tenía que verse cómo están

realmente las cosas!". [71] Cuando leyeron en la prensa que los rebeldes, pasados unos días de las primeras manifestaciones callejeras, habían organizado consejos revolucionarios y obreros, ella y Blücher se quedaron asombrados; en efecto, por primera vez desde el Berlín posterior a la primera guerra mundial, el Berlín de la juventud de Blücher, habían surgido consejos "de la acciones y exigencias espontáneas del pueblo". Una semana más tarde, cuando la disputa del Canal de Suez se había convertido en una guerra, Arendt estaba completamente desorientada: "todo queda empequeñecido, excepto mi gozo por lo de Hungría, por este loco episodio protagonizado por Israel. ¿Puedes entenderlo tú?". [72] La campaña israelí del Sinaí cogió por sorpresa a los lectores de los despachos tanto como a los de los periódicos; sorprendió al mismo presidente Eisenhower, quien se disponía a emprender una gira electoral en el sur del país cuando las tropas anglo-francesas desembarcaron en Port Said.

Pasó otra semana y el asombro de Arendt se convirtió en profundo temor. Aunque sospechaba que los israelíes se estaban comportando de manera "imperialista", le escribió a Blücher el 5 de noviembre, "con el corazón en un puño", y muy inquieta ante la posibilidad de que el episodio se extendiera más allá del Oriente Medio:

> De modo que la Historia mundial nos sorprende cuando menos lo esperamos. Qué oprimido está mi corazón. Prefiero no escribir. Por otra parte, no debería decirlo, no sea que huya [¿a casa?]; y podría hacer justamente eso, repentinamente [...] No espero, realmente, una inmediata agravación del conflicto y creo que nosotros, los norteamericanos, podríamos todavía quedar fuera del mismo. Pero no se puede saber, e intento conservar la mirada atenta. Sin ti, esto es difícil.[73]

El día siguiente, 6 de noviembre, se produjo el alto el fuego en el Sinaí, después de las amenazas de embargo de los Estados Unidos, de una resolución de la ONU, y de muchas palabras soviéticas sobre misiles de largo alcance. Arendt se sintió momentáneamente aliviada, pero su estado de ánimo con respecto al futuro era muy sombrío. Típico de ella, temía el peor de los resultados posibles y se preparaba para enfrentarse al mismo con firmeza. "Así que la guerra no se producirá inmediatamente, aunque sólo sea porque todo está en ruinas, incluidas la Alianza

[71] Arendt a Blücher, 24 de octubre de 1956, Library of Congress.
[72] Arendt a Blücher, 31 de octubre de 1956, Library of Congress.
[73] Arendt a Blücher, 5 de noviembre de 1956, Library of Congress.

[occidental] y Naciones Unidas. Esto podría muy bien significar, sin embargo, que ahora la tercera guerra mundial está en puertas; y cuando se produzca, si se produce, se producirá como este episodio, es decir, sin una declaración de guerra". [74]

Cuando Hannah Arendt regresó a los Estados Unidos después de estas aterradoras semanas, tenía un gran montón de proyectos que completar. Sobre su mesa de trabajo se encontraba el manuscrito de *La condición humana*, dado ya a conocer en forma de conferencias en Chicago, la primavera anterior; el manuscrito de *Rahel Varnhagen*, que estaba siendo preparado para su publicación por el Leo Baeck Institute, con la asistencia de una ayudante alemana, Lotte Köhler; y un número de ensayos más o menos avanzados. Puso manos a la obra, pero también decidió escribir sobre la revolución húngara. Quería rendir un homenaje a aquellos que pagaron tan caro el mostrar "cómo son realmente las cosas", bajo el control de un régimen totalitario. La revolución húngara le había enseñado una lección sobre la única alternativa al totalitarismo que, según ella, había producido el mundo moderno: el sistema de Consejos. "Si alguna vez existió una cosa parecida a la revolución espontánea de Rosa Luxemburg", escribiría más tarde Arendt en "Reflections on the Hungarian Revolution", "es esta sublevación repentina de un pueblo oprimido, por la causa de la libertad y apenas nada más, sin el caos desmoralizador de la derrota militar [como en Alemania] precediéndola, sin técnicas de golpe de Estado, sin un bien trabado aparato de organizadores y conspiradores, sin la propaganda minadora de un partido revolucionario, es decir, algo que todo el mundo —conservadores y liberales, radicales y revolucionarios— había descartado como un noble sueño; si, en suma, ha existido alguna vez esa revolución espontánea, hemos gozado del privilegio de ser testigos de la misma". [75]

UNA "LAUDATIO" EN EUROPA

Arendt y Blücher eran, como acertadamente les tildó uno de sus amigos, "catastrofistas". Los horrores que habían conocido en los veinte años de vida en común se traslucían en sus opiniones, ensombrecían su visión de las cosas. Aunque en público no hablaban con el pesimismo de los cobardes ni con el optimismo de los necios, los momentos en que "lo veían todo negro", según dijo

---

[74] *Ibid.*, con apéndice fechado 6 de noviembre.

[75] Hannah Arendt, "Reflections on the Hungarian Revolution", *Los orígenes del totalitarismo* (Nueva York: Meridian Books, de 1958), p. 482.

otro amigo, se convertían en puntos de partida de sus reflexiones. Sin embargo, estas reflexiones estaban inspiradas en su *amor mundi*, en su amor al mundo. Hannah Arendt era capaz de escribir descripciones elegíacas de la belleza del mundo en una carta y hacer un catálogo de sus miserias en la siguiente. Sus reacciones eran tan variopintas como las de Rahel Varnhagen en "Días y noches". La intensidad de los sentimientos de Arendt y la rapidez con que pasaba de unos a otros impresionaba a Blücher. Este apodaba a su esposa, cariñosamente, "el meteoro" o "la estrella fugaz". (Schnuppe) Estas experiencias de amor y de horror les dotaron de la capacidad para lo que los griegos llamaron *thaumadzein*, un sentimiento de asombro ante los espectáculos del mundo; y su obra está libre de la vieja sospecha de los filósofos espiritualistas, según la cual no existe belleza ni sentido alguno en los temas humanos.

También Karl Jaspers se vio frecuentemente espoleado a pronunciarse por determinados acontecimientos que ponían al descubierto vastos complejos de opinión y de política. Cuando le visitó Hannah Arendt en el otoño de 1956, él acababa de dar una conferencia provocada por el mismo rumor sordo procedente de Rusia que había llenado de malos presagios la mente de Blücher el año anterior. Su libro *La bomba atómica y el futuro de la humanidad,* que era una versión ampliada de la conferencia, empezaba con las siguientes palabras:

> La bomba atómica ha creado una situación completamente nueva. O bien la humanidad entera desaparecerá del planeta, o bien se producirá un cambio en las condiciones políticas y morales del hombre [...] A pesar de la calma aparente de nuestras vidas cotidianas, el progreso de la terrible amenaza parece ser ya irresistible. Los aspectos particulares cambian rápidamente, pero el aspecto general permanece idéntico: el estallido repentino de la guerra nuclear dentro de un período de años o décadas, o el establecimiento de la paz mundial sin bomba atómica [...] Las acciones políticas y judiciales, por sí solas, no nos conducirán en esta dirección, ni tampoco el aborrecimiento unánime de la bomba. Hoy nos percatamos de que no se ha dado todavía un solo paso para alcanzar la paz mundial. ¿Sabemos acaso lo que hay que hacer para conseguirla? [76]

El libro de Jaspers, aparecido en 1958, dio lugar a una avalancha de objeciones por parte de científicos alemanes y de enemigos de la Alianza occidental, pero también le valió al autor el Premio

[76] Karl Jaspers, *The Future of Mankind* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), p. vii.

de la Paz de los libreros alemanes. Hannah Arendt fue invitada a pronunciar el discurso que acompañaba la ceremonia de la concesión del premio y ella respondió escribiendo para la ocasión su hermoso texto "Karl Jaspers: A Laudatio". Este discurso constituía la segunda declaración pública de Arendt sobre su profesor y amigo. La primera se había producido el año anterior, en un artículo incluido en un libro americano dedicado a la filosofía de Karl Jaspers. Fueron éstos los años de más intensa colaboración entre los dos. El libro sobre la bomba atómica le debe mucho a *Los orígenes del totalitarismo*, y los pasajes de *La condición humana*, particularmente los que tratan de la ciencia moderna, se inspiran con frecuencia en las ideas de Jaspers. Lo que uno aprendió del otro no consta explícitamente en sus respectivas obras, pero cuando se presentaba una ocasión pública, ambos reconocían agradecidamente su amistad. Jaspers había escrito, en una "Autobiografía filosófica" añadida a *The Philosophy of Karl Jaspers*, un homenaje a la reaparición de Arendt en sus vidas después de la guerra y a las continuas visitas a lo que era el segundo hogar de ella:

> Vino a nosotros, los viejos, de una generación más joven, trayéndonos lo que había encontrado y aprendido. Emigrante desde 1933, habiendo arrostrado sin permitir la desintegración de su espíritu dificultades infinitas, lo sabía todo sobre los terrores elementales de una existencia separada de su país natal, despojada de todos los derechos, arrojada al estado inhumano de la condición de apátrida. Su independencia interior la hizo ciudadana del mundo; su fe en la fuerza singular de la constitución norteamericana y en el principio político que había perdurado, después de todo, como el relativamente mejor, la convirtieron en ciudadana de los Estados Unidos. De ella aprendí cómo ver aquel mundo del mayor experimento en libertad política y cómo, por otra parte, ver las estructuras del totalitarismo mejor de lo que había sido capaz de verlas antes [...] Con ella podía razonar de nuevo, al modo que durante toda mi vida he perseguido [...] razonar dejándonos uno al otro radicalmente libres y cesando de poner exigencias abstractas, porque éstas se desvanecen en una lealtad basada en hechos.[77]

Arendt vacilaba, no sabiendo si debería pronunciar el discurso del Premio de la Paz de Frankfurt, y le escribió a Blücher pidiéndole consejo. Quejumbrosamente, utilizando el apelativo cariñoso que su marido le daba, le decía "¿y qué hará la *Schnuppe*?". [78] Las preocupaciones del "meteoro" eran tan complejas como su tem-

---

[77] Karl Jaspers, "Philosophical Memoir", p. 66.

[78] Ésta y las citas siguientes son de Arendt a Blücher, 25 de mayo de 1958, Library of Congress.

peramento era meteórico. En primer lugar, y humildemente, pensó que la ocasión requería un conferenciante de mayor reputación que ella: "No estoy situada en un nivel tan alto". En segundo lugar, deseaba mantener en su sitio la línea que había trazado siempre tan clara entre la amistad privada y las apariciones públicas, aunque sabía que el mismo Jaspers no trazaba una "distinción tan radical". En tercer lugar era "una mujer, judía y no alemana", y creía que todos estos factores "causarían una impresión muy mala en la opinión", y daría lugar a discusiones impertinentes en este contexto. Una vez más, se sentía asustada ante la idea de ser considerada como una "mujer de excepción". Quienes la invitaron hicieron poco para paliar este temor cuando le dijeron que "sería tan bueno que una mujer, por primera vez, hablase ante el público en la [Frankfurt] Paulskirche". Medio en broma, medio vanidosamente, Hannah le susurró a Blücher que sus pecas, que serían vistas por todo el mundo, "constituían también un asunto a considerar". Pero una vez hecho este apartado pueril, le confesó a su marido, de manera muy simple, su cuarta razón: *Ich habe Angst* (tengo miedo).

Solamente a Blücher le hubiera escrito Arendt una lista semejante y sólo ante él hubiera confesado con toda desnudez su miedo escénico. Finalmente, sólo con su marido podía discutir ella la quinta y más inquietante de todas sus razones. Arendt sabía que su discurso sacaría a la luz pública por primera vez en Alemania su concordancia personal y su solidaridad política con Karl Jaspers y temía que su alabanza pública pudiera ser interpretada como un repudio implícito de Martin Heidegger por parte de su audiencia o del mismo Heidegger. Ella sabía que iba a ensalzar a Jaspers por todo lo que Heidegger no había sido nunca: un ejemplo moral, un cosmopolita, un modelo del filósofo público. Blücher sopesó las primeras cuatro razones de su mujer y luego la alentó a aceptar la invitación a pesar de todos los recelos. En cuanto a la última razón, Blücher se mostró breve y tajante: "Uno en realidad debería hablar allí sobre el concepto del buen europeo. Y eso es lo que a Heidegger se le viene encima, de todos modos, a ese *Hosenmatzdeutscher* (niñito alemán con sus primeros pantalones)." [79]

Seis años de paciente diplomacia precedieron al estallido de cólera de Blücher y a la aparición de Arendt en la ceremonia del Premio de la Paz, un acto que, por cierto, produjo algún resentimiento en Heidegger, como Arendt había temido. En mitad de los muchos proyectos que ocuparon a Hannah durante sus viajes a Europa en 1949, 1952 y 1956, ésta había realizado grandes esfuerzos para alcanzar la reconciliación entre Jaspers y Heidegger.

[79] Blücher a Arendt, 1 de junio de 1958, Library of Congress.

Estos esfuerzos resultaron vanos, hasta que en 1958 estuvo dispuesta a renunciar a los mismos.

La disposición de Heidegger, en sentido personal y filosófico, perturbó a Hannah durante su primera reunión con él, en 1949. En aquel año, Heidegger publicó su *Carta sobre el humanismo*, anunciando públicamente por primera vez que su pensamiento filosófico había sufrido un "cambio radical" (Kehre). Pareciéndole que su obra primera, *Ser y tiempo*, era demasiado "subjetiva", demasiado preocupada por cómo el hombre trata de plantearse "la cuestión del significado del Ser", Heidegger había empezado a pensar en el hombre como un ente que responde al Ser. El pensamiento y el lenguaje del hombre no procede de la propia espontaneidad humana, sino de su capacidad de "escuchar" al Ser. Arendt opinaba que el cambio de Heidegger estaba conectado con su anterior "revolverse contra la autoafirmación del hombre", una revuelta que a él le había permitido hablar contra la prometeica arrogancia humana, en el discurso rectoral que pronunció en Friburgo, en 1933. Pero su desarrollo de una noción del hombre como una "función del Ser", molestó profundamente a Hannah Arendt.[80] Ésta pensó que Heidegger había emprendido el camino de una mística según la cual las cosas mundanas "distraen al hombre del Ser". En resumen, Heidegger se estaba volviendo cada vez menos político, a pesar de haber alcanzado muchas ideas históricas que Arendt valoraba. Cuando ella y Blücher se refirieron a la obra de Heidegger —en la correspondencia que mantuvieron en 1952—, ambos coincidieron en que la parte más vulnerable de la misma la constituía el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) que de otro modo habría permitido que el pensamiento del filósofo tuviera una dimensión política. El fruto de las meditaciones de Arendt fue un pasaje de su discurso ante la American Political Science Association en 1954. Como este discurso no fue nunca publicado, merece la pena citar extensamente el pasaje que trata de la obra de Heidegger. Éste enseña, tan claramente como cualquier otro escrito salido de la pluma de Arendt, lo que ella había aprendido de Heidegger y dónde encontró las limitaciones del pensamiento de este filósofo:

> En *Ser y tiempo* (1927) Heidegger formuló la historicidad en términos ontológicos, como distintos de los antropológicos y más recientemente ha llegado a una conclusión según la cual la "historicidad" significa ser lanzados al camino de uno mismo (*Geschicht-*

[80] Arendt utilizó la frase la "función de Ser" en su "What is Existenz Philosophy?", de 1946, y de nuevo en su crítica de la obra de posguerra de Heidegger, en *La vida del espíritu* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, de 1978), 2: 172-94.

lichkeit y *Geschick-lichkeit* están pensados juntos, en el sentido de uno ser lanzado a su camino y estar dispuesto a aceptar este "envío" sobre sus hombros), así que, para él, la historia humana coincidiría con una historia del Ser que se revela en ella. La cuestión, frente a Hegel, es que ningún espíritu trascendente y ningún absoluto está en esta historia ontológica (*Seinsgeschichte*); en palabras del mismo Heidegger: "Dejamos tras de nosotros la arrogancia de todo Absoluto". (*Wir haben die Anmassung alles Unbedingten hinter uns gelassen*). En nuestro contexto, esto significa que el filósofo dejó tras él la pretensión de ser "sabio" y de establecer conceptos eternos para los perecederos asuntos de la Ciudad del hombre, porque él no pertenece realmente a ésta, sino que habita en la proximidad del Absoluto. En el contexto de la crisis política y espiritual de la época, significa que el filósofo, después de haber perdido, junto a todos los demás, el marco tradicional de referencia de los llamados "valores", no busca ni el restablecimiento de los antiguos ni el descubrimiento de nuevos "valores".

El abandono de la posición de "hombre sabio" por el filósofo mismo por medio del concepto de historicidad es importante en dos respectos: primero, el rechazo de la pretensión a la sabiduría abre el camino para un nuevo examen de todo el campo de la política a la luz de experiencias humanas elementales dentro de este campo mismo y descarta implícitamente conceptos y juicios que hunden sus raíces en tipos completamente distintos de experiencia humana. En segundo lugar, este examen está guiado y limitado por el concepto de historicidad, que a pesar de su obvia cercanía al campo de la política, nunca alcanza su centro, es decir, el hombre como un ser que actúa. El mismo Heidegger había tomado los primeros y decisivos pasos en este camino cuando, en *Ser y Tiempo*, empezó el análisis de la existencia humana con una extensa descripción fenomenológica de la vida cotidiana media, que no conoce la sociedad, sino que está constantemente con otros y bajo la fuerte influencia de otros. Estos análisis naturalmente ejercieron cierta influencia sobre las interrogantes sociológicas contemporáneas, dado que conservan su validez a pesar de que en la oposición categórica del *"se"* (la opinión pública en el sentido más amplio [*das Man*]) contra el yo, en el que la realidad pública tiene la función de ocultar las realidades verdaderas y de impedir la aparición de la verdad, la antigua hostilidad del filósofo hacia la *polis* resulta sumamente obvia. Sin embargo, son mucho más importantes todavía otras limitaciones inherentes al concepto mismo de historicidad. En la medida en que se origina en una coincidencia de pensamiento y acontecimiento (y el "acontecimiento" juega un papel cada día mayor en las últimas publicaciones de Heidegger), puede arrojar nueva luz sobre la historia antes que sobre la política, sobre los sucesos, antes que sobre la acción. Ésta parece ser la razón de que esta tendencia filosófica sea muy sensible a las tendencias generales de la época, como la tecnificación del mundo, el nacimiento de Un Mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la atomización concomitante de

> la sociedad, etc., o sea, a todos esos problemas modernos cuya mejor manera de ser entendidos es en términos históricos; mientras que parece haber olvidado por completo las cuestiones, más permanentes, de la ciencia política, las cuales, en determinado sentido, son más específicamente filosóficas; tales como ¿qué es la política?, ¿quién es el hombre como ser político?, ¿qué cosa es la libertad?, etc.[81]

Tanto Arendt como Blücher leyeron con gran interés la obra de posguerra de Heidegger y Hannah fue más tarde de mucha ayuda a los traductores americanos y a los editores que presentaron en inglés la obra del filósofo, en particular cuando un amigo, J. Glenn Gray, empezó a corregir la edición de las obras de Heidegger realizada por Harper and Row. Pero Hannah Arendt siempre vio en Heidegger —según dijo en una conferencia dada en la Universidad de Yale en 1951— "como un filósofo de filósofos".[82] Aunque ella se consideraba a sí misma como una teórica de la política, los últimos trabajos de Heidegger estaban siempre en el trasfondo de los suyos propios. Cuando centró sus esfuerzos en una obra que ella consideraba "filosofía propiamente dicha", *La vida del espíritu*, los últimos escritos de Heidegger, y en especial sus reflexiones en torno al lenguaje y el pensamiento, ocuparon el centro de las inquietudes de Arendt. Pero nunca hubo nada exento de crítica. Siempre tuvo Arendt sus reservas con respecto al pensamiento de Heidegger y siempre pensó que *Ser y tiempo*, y no los escritos posteriores, era lo mejor que había salido de la pluma del filósofo.

A diferencia de muchos, Hannah Arendt no ponía objeciones a la terminología filosófica de Heidegger, pues aprobaba el esfuerzo de éste por encontrar un nuevo lenguaje para la filosofía. Sin embargo, sí que objetaba Arendt cuando el lenguaje de Heidegger o su estilo parecía demasiado enrevesado, demasiado pretencioso y autorreverencial. Cuando ella utilizaba las ideas de su antiguo profesor (como en el caso de *Identidad y diferencia*, que utilizó para *La vida del espíritu*), trató de traducirlas a una prosa más simple y más clara. La irritación que a Arendt le producían las complejidades lingüísticas de Heidegger las expresó solamente en privado, como en una carta a Kurt Blumenfeld, el hombre que durante el transcurso de los años recibió los muchos comentarios de su amiga sobre la *Krankheit*, la enfermedad de los intelectuales

---

[81] El manuscrito de "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" se halla en Arendt Papers, Library of Congress.

[82] Notas para un seminario, Yale de 1951, "Heidegger and Jaspers Seminar", Library of Congress.

alemanes y judío-alemanes. Arendt diagnosticó esta enfermedad asociándola con la obsesión de ser una "personalidad única".

> Cuando miro atrás hacia el siglo XVIII y veo a Lessing, a Hamann, a Kant y a Herder, no encuentro en ellos rastro [de la enfermedad]. Con Goethe, ésta ya se percibe un poco, y Dios sabe que todos esos *Herren Philosophen*, Hegel, Fichte, Schelling, tenían que ser, personalmente, genios. Uno puede entenderlo en el caso de esos presuntos genios, que son realmente sólo altamente cultivados (como por ejemplo [Gershom] Scholem), pero ¿por qué, por qué la enfermedad ataca también a los que son genios verdaderos? Ayer estaba leyendo lo último de Heidegger sobre identidad y diferencia, que tiene gran interés, pero... se interpreta a sí mismo y se cita a sí mismo, como si hubiera escrito un texto bíblico. Lo encuentro sencillamente insufrible. Y se trata verdaderamente de un genio, no simplemente de alguien muy cultivado. Además: ¿qué necesidad tiene de ello? Esta indescriptiblemente enojosa afectación.[83]

Jaspers, que había tenido incluso la temeridad —lo que le valdría una respuesta airada por parte de los círculos académicos— de criticar al gran Goethe por su culto al genio, estaba libre de esta afectación, y Arendt pensaba que si Heidegger pudiera unir fuerzas con Jaspers, se salvaría de sus propias debilidades y de los seguidores que las agravaban con su adulación elevada a la jerarquía de culto.

Siempre desconfió Arendt de las escuelas filosóficas, y los epígonos de Heidegger y del maestro de Heidegger, Husserl, le producían enojo. Las camarillas y las modas de las universidades alemanas de posguerra la hacían sentir incómoda.

> Me preocupa mucho la fama de Heidegger, es decir, me preocupa él. Ha aparecido un "movimiento" o una "tendencia", que podría en cualquier momento reorientar o disiparse. Heidegger es consciente de ello, básicamente, pero de todos modos se hace a la mar con estos vientos, aunque no es improbable que yo haya podido hacerle un poco más desconfiado. En realidad, bastante precavido. En cuanto a [Ernst] Jünger, que era tema de conversación de todo el mundo hace dos años, hoy no hablaría de él ni siquiera un gato muerto. Sus libros no se encuentran. Así van las cosas de un día para el otro. Lo mismo es válido para Jaspers, pero eso también significa poco a la larga. Ésta es la atmósfera alemana del momento, no hay quien no desaparezca rápidamente. Acaso estoy equivocada, pero me imagino que no.[84]

---

[83] Arendt a Blumenfeld, 16 de diciembre de 1957, Marbach.

[84] Arendt a Blücher, 25 de julio de 1952, Library of Congress, Arendt le escribió también a Dolf Sternberger (28 de noviembre de 1953, Library of Congress) y a

Arendt temía que el otro lado de la fama de Heidegger se apoderara de él; el lado del que Alfred Kazin la había informado, durante su año de estancia en Alemania: "Con Martin [...] es triste. No podía ser de otra manera y no será. No obstante, cuando Alfred me dijo, con toda ingenuidad, que el nombre Heidegger parece haberse convertido en una especie de 'palabra maldita' en círculos académicos y en otros círculos, recibí un doloroso impacto. Realmente, no puedo cambiar eso". [85] Arendt no podía remediar sentir pena por Heidegger, pero tampoco podía cambiar el hecho de que éste había sido durante un año miembro del partido nazi, ni tampoco el hecho de que mucha gente no estaba dispuesta a perdonarle. El mismo Jaspers, a pesar de los esfuerzos de Hannah Arendt, se mostraba reacio al perdón. Durante sus visitas a Basilea en 1952 y durante unas vacaciones con Jaspers en St. Moritz, ella le asedió en favor de Heidegger: "pero está bastante claro que todo lo que yo había esperado obtener para Martin no va a salir bien. No se puede hacer nada más. Jaspers solamente ve la *Unheil* (el daño) y no el reverso de la moneda. O lo ve durante un momento, mientras yo estoy aquí. ¿Qué puedo hacer yo? Realmente, nada". [86]

La comprensión de Arendt hacia la situación personal de Heidegger fue un hecho constante, incluso cuando su desconfianza hacia el círculo de gente que rodeaba al filósofo fue en aumento y ella lo denominaba "otro [Stefan] George-Kreis": "Lo que vi y oí sobre la influencia de Heidegger en Heidelberg sería verdaderamente desastroso si no fuera tan impreciso". [87] En su opinión, Heidegger se hallaba rodeado de individuos decadentes, indignos de confianza ("el único *Hombre* verdadero que tiene a su lado es su hermano") y, por añadidura, su mujer le tenía bajo control. Utilizando la terminología que ella misma había inventado para explicar la fascinación del populacho hacia la élite, Arendt hizo a Blücher una descripción del matrimonio de Heidegger: "Es un caso clásico del lazo populacho-élite... Toda esta historia es realmente una tragedia... Cuando me imagino cómo él vuelve necesariamente a ese ambiente tan pronto como se produce una pausa en su trabajo, sencillamente me pongo enferma". [88] Todo lo relativo al ámbito doméstico de los Heidegger entristecía a Hannah Arendt, pero el desorden de los manuscritos del filósofo y la

---

Hugo Freidrich (7 de julio de 1953, Library of Congress) con explicaciones del pensamiento de Heidegger e invocaciones a la comprensión.

[85] Arendt a Blücher, 20 de junio de 1952, Library of Congress.

[86] Arendt a Blücher, 1 de agosto de 1952, Library of Congress.

[87] *Ibid.*

[88] Arendt a Blücher, 6 de junio y 13 de junio de 1952, Library of Congress.

presencia de los libros de su mujer en la biblioteca, eran ya el colmo y llenaban de resentimiento a Arendt: "¡Allí, en sus estanterías, las obras completas de Gertrud Bäumer!" [89] (Gertrud Bäumer fue una de las figuras importantes del movimiento de mujeres alemán, y dirigió una revista que los mismos nazis no encontraron digna de ser censurada.) El comentario de Blücher sobre el matrimonio presentaba, en una frase heideggeriana, el corolario biográfico de la ontología fundamental del maestro: "De qué manera tan única una esposa vacía puede destruirlo todo: *Das Nichts nichtet* (la nada crea nada)". [90]

Elfriede Heidegger y el círculo masculino de Heidegger preocupaban a Arendt lo suficiente para que ella buscara todo tipo de causas a su actitud, y, durante la primavera anterior a la conferencia del Premio de la Paz de Frankfurt, las palabras tranquilizadoras vinieron de la fuente más inesperada. Hannah Strauss, esposa del antiguo editor de Schocken Books, Max Strauss, y experta en grafología —ciencia en la que Karl Jaspers estaba también interesado—, daba en su domicilio un seminario privado. Una tarde Hannah Arendt acudió al seminario con algunas muestras caligráficas. Arendt se quedó de una pieza cuando Hannah Strauss, después de examinar una de las cartas de Walter Benjamin, dictaminó que aquella era la caligrafía de un hombre autodestructivo. Arendt recogió la carta, sin querer oír más y mumurando, "sí, se suicidó no hace mucho tiempo". Después, le dio a la señora Strauss una muestra de la escritura de Heidegger, no una carta, sino simplemente una lista de libros. Este hombre, diagnosticó ahora Hannah Strauss, estaba fascinado por el lenguaje, por las palabras y sus orígenes, sus etimologías: como Erasmo, cuya caligrafía era similar, este individuo vacilaba en sus compromisos, dándose a una cosa y luego emprendiendo la retirada al refugio de su propio recinto, de su propio trabajo. Hannah Arendt quedó muy impresionada ante unas valoraciones tan exactas de la pasión filosófica y del pasado político de Heidegger, pero aún tenía algunas preguntas, más personales, que hacer: "¿Está casado?". La respuesta de Hannah Strauss fue "sí, pero el matrimonio no le importa". "¿Es homosexual?". "No, pero la compañía de amistades masculinas es muy importante para él". La señora Strauss no tenía la menor idea de que, en dos breves frases, había contribuido a descargar a Hannah Arendt de dos grandes temores que sentía con respecto al entorno en que habitaba Heidegger[91] Pero cuando disminuyó su ansiedad, perdió la paciencia.

[89] Arendt a Blücher, 13 de junio de 1952, Library of Congress.

[90] Blücher a Arendt, 30 de junio de 1952, Library of Congress.

[91] La reunión, de la que la señora Strauss informó a Blumenfeld, es comentada por éste en Blumenfeld a Arendt, 21 de mayo de 1958, Marbach.

Después de su "Laudatio" de 1958, en honor a Jaspers, la lealtad de Hannah Arendt hacia Heidegger empezó a volverse más quebradiza. Ella incluso había llegado a ser intelectualmente poco apreciada mientras hacía lo que estaba en su mano para agudizar la conciencia de Heidegger en cuanto a "la atmósfera alemana del momento" y a la calidad de sus asociados. El interés del maestro en la obra de la discípula era, evidentemente, escaso; se quedó asombrado cuando supo que la reputación de ésta era tal que la hacía merecedora de la invitación a dirigirse al acto organizado por los libreros alemanes y le desagradó el reconocimiento público que a ella se le otorgaba.

Pero la mayor sorpresa de Heidegger se produjo cuando Arendt decidió hacerle saber directamente lo que era capaz de escribir. Después de años de ser estimada solamente por su *Grossmut* (generosidad) le envió a Heidegger su traducción alemana de *La condición humana,* es decir, *Vita activa*. El resultado fue un estallido de hostilidad por parte de Heidegger y su círculo. "Yo sé", le explicó Arendt a Jaspers, "que a él le resulta intolerable el que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc. Todo el tiempo y en lo concerniente a mi persona, he jugado al juego de las mentirijillas con él, comportándome como si nada de esto existiera y como si yo, por decirlo así, no fuera capaz de contar hasta tres, excepto cuando hacía una interpretación de sus propias cosas; en este último caso, siempre le resultaba gratificante que yo pudiera contar hasta tres y a veces hasta cuatro. Pero de repente, esta mentirijilla se me hizo muy aburrida, y mi cambio de actitud me ha valido una bofetada. Durante un tiempo me sentí furiosa [ante su reacción], pero ya no. Ahora creo que en realidad soy responsable en cierto modo, y responsable tanto por la simulación como por el fin abrupto de este juego". [92] Jaspers aceptó esta explicación franca y generosa, pero apenas si podía darle crédito: "Tu explicación de la conducta de Heidegger es tan asombrosa que, si no procediera de ti, que le conoces tan bien, apenas si podría aceptarla. Hace mucho tiempo que él debe haberse enterado de tus libros, pues han sido reseñados por todos los periódicos, uno detrás del otro. El único elemento nuevo es que este libro lo recibió de ti directamente; y luego, ¡qué reacción! Las cosas más increíbles son posibles". [93]

Hannah Arendt no le explicó a Jaspers por qué razón había escogido complacer a Heidegger al comportarse como una mujer no demasiado inteligente, ni tampoco por qué de repente se aburrió de su farsa. El hecho de que a Heidegger le gustara pensar

[92] Arendt a Jaspers, 1 de noviembre de 1961, Marbach.

[93] Jaspers a Arendt, 11 de noviembre de 1961, Marbach.

en ella como una musa, más que como igual, de que su amor por ella era romántico, era obvio. Ella le siguió el juego y por otro lado no publicó su propia valoración de las obras de Heidegger. Acaso intentaba ser para él la esposa que no tenía en casa, o la amante que él no poseía, o ambas cosas a la vez. Para Arendt era más importante darle a Heidegger un refugio frente a su entorno que ofrecerle una compañía intelectual: en cuanto a sí misma, tenía poca necesidad de tal compañía, pues la tenía en casa, con Blücher, y en Basilea, con Jaspers. Y también ella albergaba en su corazón a una romántica, o al menos a una Rahel Varnhagen, presente desde los días que en su amor juvenil por Heidegger la llevó al mundo de *Die Schatten*.

UNA CONTROVERSIA EN AMÉRICA

Hanna Arendt ocultó rara vez sus opiniones, por razones personales o políticas; cualquier *Schwindel* (trampa), no importa cuán bien intencionada, la hacía sentirse incómoda. Cuando se mostró cautelosa generalmente lo pagó caro con el tiempo, con alguna bofetada. El final de su paciencia era el comienzo del conflicto, pues ella surgía de sus silencios de manera impaciente y mordaz, hablando con el tono de "This Means You" [esto te afecta a ti], que utilizara en sus artículos de antaño en *Aufbau*. Pero sus observaciones más punzantes las reservaba para temas silenciados por otros, por razones que a ella le resultaba imposible aceptar. Siempre que sospechaba una conspiración de silencio, escribía con furia y a veces desdeñosamente.

La misma "banda" de intelectuales neoyorquinos que habían provocado las iras de Arendt y de Blücher durante los años de McCarthy, ya le dieron una bofetada en 1957, y ése fue el comienzo de una batalla campal. La primera experiencia de Hannah Arendt con respecto a una controversia pública se produjo cuando publicó su artículo sobre integración, "Reflections on Little Rock". Fue una controversia que, según apuntó el novelista Ralph Ellison en 1963, supuso "un sombrío presagio del escándalo Eichmann",[94] la prolongada polémica en torno a *Eichmann en Jerusalén*. En ambos casos, Arendt navegó contra fuertes corrientes, emociones profundas y pasados no asimilados. Se dijo de ella que era antipática, incluso insensible, precisamente con ocasión de las dos obras que con mayor impaciencia brotaron de su simpatía personal hacia las víctimas inocentes, atrapadas en el remolino de aconteci-

[94] Ralph Ellison, *Shadow and Act* (Nueva York: Random House, de 1964), p. 108.

mientos ante los que se hallaban indefensas. En los dos casos escribió sin los largos años de maduración que le habían dado a *Los orígenes del totalitarismo* su tono de trágico lamento. Escribió por simpatía hacia los niños negros en edad escolar, que tenían que soportar el odio racial de los blancos sureños; y por simpatía hacia los judíos víctimas de la persecución nazi. Escribió por ira hacia los padres negros, que permitían que sus hijos sufrieran la carga de la lucha racial, y por ira a los líderes judíos que "cooperaron" con los nazis. Mientras escribía, se planteaba a sí misma una cuestión personal: "¿Qué habrías hecho tú de hallarte en esa situación?". Pero, en ambos casos, el interrogante quedó formulado y contestado entre bastidores. Su intento de identificación, de situarse en el lugar del otro y sopesar las alternativas de acción precedieron la obra; y la obra misma, desprovista del interrogante íntimo, les pareció a muchos lectores áspera, inapropiadamente sentenciosa y arrogante.

Cuando se publicaron sus reflexiones sobre Little Rock, Arendt escribió una declaración introductoria en la que, de manera poco típica en ella, y con intenso embarazo por lo que era un despliegue público de su experiencia personal, advirtió a sus lectores: "Puesto que lo que escribí puede escandalizar a la buena gente y ser mal utilizado por gente no buena, quisiera dejar constancia clara de que, como judía, doy por sentada mi simpatía por la causa de los negros, como por la causa de todos los oprimidos y desvalidos, y apreciaría que el lector compartiera este sentimiento". [95]

La controversia tomó cuerpo de todos modos y Arendt creyó que su interrogante entre bastidores tenía que ser planteado a la luz pública. Escribió una réplica a sus detractores en la que se remontaba a los orígenes de sus conclusiones, explicando la evolución que la llevó a éstas. "¿Qué haría yo si fuera una madre negra? ¿Qué haría yo si fuera una madre blanca en el sur?" [96] La teoría política de Hannah Arendt siempre surgió y creció de estos ejercicios mentales, de sus intentos de capturar experiencias y de encontrar a las diversas posturas, decisiones y políticas, su base experiencial. Pero en sus "Reflections on Little Rock", como más tarde en *Eichmann en Jerusalén,* las experiencias eran tan complejas y sometidas a tal carga emocional, que Arendt se habría podido evitar mucha incomprensión si les hubiera presentado a sus lectores su propio autointerrogatorio, en primer lugar; si les hu-

---

[95] Hannah Arendt, "Preliminary Remarks" a "Reflections on Little Rock", *Dissent*, invierno de 1959, p. 46.

[96] Hannah Arendt, "A Reply to Critics", *Dissent*, primavera de 1957, p. 179.

biera permitido observar no solamente su teoría, sino también su lucha interior.

El marco teórico de "Reflections on Little Rock" era el mismo que Arendt había desarrollado en extensión en *La condición humana,* libro que no fue ampliamente conocido hasta después de que su artículo apareciera en un número de 1959 de la revista *Dissent.* En el artículo, Arendt distinguía brevemente tres "espacios" para la actividad humana, el privado, el social y el político, e indicaba la importancia que la discriminación racial tenía en cada uno de ellos. Arendt recordaba a sus lectores "que lo inconstitucional no es la costumbre social de la segregación, sino su *puesta en vigor legalmente".* [97] En la sociedad, decía, la discriminación no debería ser abordada por la ley. La igualdad social no puede ser impuesta; la igualdad "tiene su origen en el cuerpo político" y sólo en él puede ser puesta en vigor legalmente. Los grupos y las asociaciones sociales, organizados en América siguiendo "líneas como la profesión, los ingresos y el origen étnico", antes que "el origen de clase, la cultura y las formas", según ocurre en los países europeos, son por naturaleza discriminatorios, por "derecho social", y no están sujetos al principio político básico de igualdad ante la ley. Arendt fue incluso más lejos y sugirió que la discriminación social, manifiesta en las agrupaciones sociales, es una barrera importante para la "sociedad de masas", para una sociedad en que han desaparecido los intereses y las distinciones entre los grupos. "La cuestión", escribió, "no es cómo abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en el seno de la esfera social, donde es legítima, e impedir que traspase la esfera política y personal (o privada), donde es destructiva". O dicho en otras palabras: "Mientras que por una parte el gobierno no tiene el derecho de inmiscuirse en los prejuicios y en las prácticas discriminatorias de la sociedad, por la otra no sólo tiene el derecho, sino también la obligación de asegurarse de que estas prácticas no encuentren el refrendo jurídico".

Elaboradas sin el complejo estudio histórico que hallamos en *La condición humana,* las distinciones de Arendt resultaban misteriosas a sus críticos, no tanto en sí mismas como por el hecho de que su lógica intrínseca conducía a la autora a dos traumatizantes pretensiones. En primer lugar, Arendt concluía que la puesta en vigor, jurídicamente, de la segregación en la esfera privada —"no gobernada ni por la igualdad [ante la ley] ni por la discriminación [social], sino por el exclusivismo", es decir, por la elección perso-

[97] Ésta y las citas siguientes, a menos que se diga otra cosa, son de Arendt, "Reflections on Little Rock".

nal individual— era la forma más ultrajante de segregación obligada. Arendt, cuyo matrimonio con un no judío nunca hubiera podido tener lugar en su país natal mientras estuvieron allí vigentes las Leyes de Nurenberg, opinaba que las leyes contra el matrimonio entre personas de etnias distintas, que en aquel año 1959 existían en veintinueve de los cuarenta y nueve Estados de que se componía la nación, deberían constituir el primer frente de batalla. Incluso los derechos políticos, como el derecho a votar y casi todo el resto de los derechos enumerados en la Constitución, son secundarios a los inalienables derechos humanos a "la vida, la libertad y la busca de la felicidad, proclamados en la declaración de la independencia; a esta categoría pertenece, incuestionablemente, el derecho al hogar y al matrimonio". La sugerencia de Arendt, según la cual la comunidad negra tendría que adoptar como primera prioridad política la derogación de las leyes contra el mestizaje, fue juzgada por sus lectores negativamente: o bien se consideraba errónea o bien completamente impracticable.

La segunda propuesta de Hannah Arendt eran tan heterodoxa como la primera. Opinaba que las escuelas públicas no eran el centro adecuado para la interferencia federal, porque en las escuelas los tres campos de la actividad humana distinguidos por ella tenían un punto de intersección. Las escuelas involucraban el derecho privado de las personas a educar a sus hijos del modo que les pareciera conveniente, el derecho social que todo individuo tiene de elegir sus relaciones y el derecho político de gobierno "de preparar a los niños para sus deberes futuros como ciudadanos". La educación obligatoria restringe los derechos personales y sociales de los padres, pero no implica que éstos no puedan decidir a qué escuelas irán sus hijos, o cómo será la configuración social de estas escuelas. Arendt consideraba que los servicios públicos, como el transporte, eran bien delimitados y apropiados focos para la acción, pero lanzaba una voz de alarma contra la integración escolar jurídicamente impuesta, porque ésta situaría a los niños en mitad de un confuso conflicto entre el hogar y la escuela. Tal conflicto, "entre el prejuicio familiar y las exigencias de la escuela, suprime de un plumazo tanto la autoridad del maestro como la de los padres, reemplazándola por el gobierno de la opinión pública entre niños que no tienen ni la capacidad ni el derecho para establecer una opinión pública propia". Hacer de los niños la vanguardia de la integración era, según Arendt, una abdicación de la responsabilidad de los padres: "¿Hemos llegado al punto en que es a los niños a quienes se les exige cambiar o mejorar el mundo?".

Estas dos posturas eran con certeza suficientes para producir una polémica, pero la tercera opinión de Arendt, limitada a la

esfera política solamente, fue la que le ganó fama de ser una archiconservadora. Arendt acusó de miopía a los liberales que decían que la invocación de los derechos de los Estados no era otra cosa que "un subterfugio sureño" para frustar la integración. "Los liberales no pueden entender que la naturaleza del poder es tal que el poder potencial de la Unión, como un todo, se resentirá si los fundamentos regionales sobre los que dicho poder se asienta son socavados [...] Y los derechos de los Estados en este país figuran entre las fuentes más genuinas de poder, no sólo para la promoción de los intereses y de la diversidad regional, sino para la República como un todo". Para muchos de los lectores liberales de Hannah Arendt, esto sonaba como un discurso lanzado en una convención del partido republicano.

Pero "Reflections on Little Rock", de Arendt, un artículo que le fue pedido originariamente por una revista judía, *Commentary,* reflejaba antes la condición de judía de la autora que un conservadurismo de cualquier índole. Sus categorías de "paria" y "advenedizo", aunque nunca mencionadas, regían su aproximación a los hechos. En una fotografía que aparecía en la cubierta de *Life*, en el número de la revista dedicado a la violencia de Little Rock, Arendt había visto a una niña negra escoltada a casa desde su recientemente integrada escuela por un amigo blanco de su padre; detrás de la niña se distinguía "una turba de niños blancos", con sus caras airadas y con sus insultos —su "opinión pública"— casi audibles. Para Arendt, resultaba obvio que "a la niña se le exigía que fuera una heroína, algo que ni su padre ausente, ni el igualmente ausente representante de la NAACP, se sentía llamado a ser". El "padre ausente" había hecho lo que ningún padre debería hacer: le había pedido a su hijita que fuera allí donde no era deseada, que se comportara como una "advenediza", que considerara la educación como un medio de escalada social. A esta niña no se le dio la "absoluta protección de la dignidad" que Martha Arendt le había dado una vez tan concienzudamente a su hija, quien había sido instruida para que abandonara cualquier situación social donde no era deseada y se marchara a casa.

Lo que Hannah Arendt temía era que esta niña negra adquiriría una versión del llamado complejo judío, el miedo de los *goyim*, un sentimiento de inferioridad y una sensibilidad exagerada e introspectiva; precisamente el complejo que Arendt había tratado de explicarles a los padres de los niños a cuyo cargo estuvo ella en *Aliyah* de la Juventud en París. "Psicológicamente, su situación de indeseado (una categoría típicamente social) es más difícil de soportar que la persecución directa (una categoría política), porque el orgullo personal está involucrado. Por orgullo, no quiero decir como orgullo de ser negro o judío o blanco protestante

anglosajón, etc., sino el sentimiento innato y natural de identidad, independientemente de lo que seamos por el accidente del nacimiento (lo que llamaremos condición de nuestra natalidad). Orgullo que no se compara ni sabe de inferioridad o superioridad". [98] Arendt veía en las luchas del pueblo negro por la integración todos los dilemas de la asimilación judía. Su esperanza era que los negros aprendieran que la política no era territorio exclusivo de los blancos; que la respuesta a la dominación blanca no tenía que ser social, sino política; que la acción, enraizada en la natalidad, es el comienzo de algo nuevo. El orgullo, proseguía Arendt, "no se pierde tanto a causa de la persecución como por el hecho de esforzarse —o más bien por verse uno empujado a esforzarse— con el fin de salir del propio grupo e ingresar en otro. Si yo fuera una madre negra sureña, sentiría que la sentencia del Tribunal Supremo, sin quererlo, pero inevitablemente, ha puesto a mi hijo en una situación más humillante que su situación anterior". [99] Opinaba Arendt que el precio del comportamiento del advenedizo no era algo nuevo, sino una interiorizada versión psicológica de la opresión antigua.

Arendt abogaba por la acción política, pero daba por sentado, basándose en su comprensión del antisemitismo y en su conocimiento de la historia judío-alemana, que incluso la igualdad política sería problemática, si es que llegaba a alcanzarse. Los "judíos de excepción" alemanes, que habían obtenido la aceptación social como excepciones, sabían que la emancipación política nivelaría las diferencias sociales, poniendo en primer plano lo que tanto los judíos de excepción como sus "atrasados" hermanos compartían, es decir, su inerradicable condición judía. Temía Arendt que con cada paso adelante que dieran los negros, las diferencias naturales, físicas, que les distinguían, se convertirían más y más en el epicentro del resentimiento blanco. Y temía que confiarse a la idea utópica de que el mundo puede ser cambiado "educando a los niños en el espíritu del futuro", no haría sino incrementar el resentimiento y causar "un rencor innecesario". Arendt se apresuraba a añadir que "la conciencia de los problemas futuros no le

---

[98] Arendt, "A Reply to Critics", p. 179.

[99] Arendt explicitó su comparación entre judíos y negros en una carta inédita a Matthew Lipman, 30 de marzo de 1959, Library of Congress. "Uno podría incluso formularlo como una ley. La igualdad política siempre disipó la discriminación social, mientras que el reconocimiento social se pagó siempre con la desigualdad política. Los judíos prusianos sabían que éste sería el caso incluso antes de que todo el asunto se pusiera en marcha en serio; precisamente los más asimilados de ellos, los que sentían que no podrían ya vivir fuera de la sociedad de los no judíos trataron desesperadamente de impedir la emancipación jurídica y política [...] La discriminación social no me obliga a estar de acuerdo; si lo deseo, puedo vivir como un paria y mucha gente en todas las épocas ha preferido una vida así. Pero la legislación me obliga y es, por lo tanto, un asunto político."

compromete a uno a abogar por una inversión de la tendencia, que por suerte durante más de quince años ya, se ha encaminado en gran manera a favor de los negros. Pero le compromete a uno a abogar por una intervención gubernamental que esté guiada por la cautela y la moderación, y no por la impaciencia y mal aconsejadas medidas".

Hannah Arendt no pensaba que la abolición de las leyes contra el mestizaje sería imprudente, aunque investigadores como Gunnar Myrdal y sus asociados, los autores de *The American Dilemma,* aseguraban que en "el orden de los prejuicios" de los blancos del sur, el matrimonio entre etnias distintas figuraba en primer lugar, muy por delante del resentimiento provocado por la perspectiva de unas escuelas integradas. Arendt pensaba que la "cuestión real" para los negros era la igualdad ante la ley, y que la carencia de dicha igualdad tendría que ser el foco de la acción. La prontitud con que los liberales invocaban la practicabilidad o la viabilidad —y la prontitud con que argumentaban que la resistencia blanca al matrimonio interracial convertiría en papel mojado la abolición de la ley contra el mestizaje— era según Hannah Arendt comparable a la invocación al pragmatismo de Thomas Jefferson, cuando se enfrentaba al crimen de la esclavitud. "Lo que constituye la perpetuación del pecado original de la historia de este país, no es la discriminación ni la segregación social, en cualquiera de sus formas, sino la legislación racial". Arendt puso de relieve la peligrosa posibilidad de que una diferencia física, como el color, pudiera convertirse en el foco del resentimiento, porque entendía que el racismo, una ideología sistemática y pseudocientífica, era una cosa bien distinta del simple prejuicio racial o lo que ella había llamado "pensamiento racial" en *Los orígenes del totalitarismo*. Arendt temía que unos planes de integración mal concebidos provocaran la violencia blanca y que esta violencia pudiera, a su vez, ser justificada con una ideología racista plenamente desarrollada.

La controversia sobre el artículo de Hannah Arendt "Reflections on Little Rock" tuvo su inicio más de un año antes de que éste fuera publicado, en el invierno de 1959. Le fue encargado por los editores de *Commentary* en octubre de 1957, un mes después de que fuera aprobada por el Congreso la primera legislación sobre derechos civiles desde la Reconstrucción. Mientras Arendt se hallaba escribiendo, un cuerpo de la guardia nacional y paracaidistas de la 101 División aerotransportada ocupaban la escuela central de Little Rock, el escenario de los violentos enfrentamientos de septiembre. Cuando Arendt había concluido su artículo, en noviembre, las tropas estaban siendo paulatinamente retiradas. El

gobernador del Estado de Arkansas, Orval Faubus, se había retirado también del conflicto con el fin de preparar una nueva batalla, en un frente distinto, los tribunales.

Cuando los editores de *Commentary* recibieron el artículo, se quedaron tan perplejos y tan llenos de hostilidad como sus predecesores cuando leyeron, tiempo atrás, "Zionism Reconsidered". Informada del debate que su artículo había provocado en la redacción de *Commentary,* Arendt se ofreció a retirarlo. Pero los editores rechazaron esta oferta (realizada el 23 de noviembre) y en su lugar decidieron encargarle a Sidney Hook una réplica, que aparecería en el mismo número que el artículo. Ambos, artículo y réplica, estaban ya en galeradas y una copia de la réplica le fue enviada a Hannah Arendt para que la contestara. Sin embargo, este procedimiento no trajo la calma a los editores; primero aplazaron la ya reprogramada fecha de publicación, febrero de 1958 y después le comunicaron a Arendt que vacilaban, no sabiendo si publicar ambos trabajos, artículo y réplica. En una carta del 1 de febrero, llena de indignación, Hannah Arendt retiraba su artículo y hacía explícita su ira. Decía que las dilaciones habían permitido que se extendieran las murmuraciones en los círculos literarios de Nueva York; que habían impedido que "la gente leyera el artículo y formara su propia opinión" y que ella tuviera la oportunidad de realizar "una defensa adecuada". "Las cuestiones polémicas sólo pueden ser discutidas en una atmósfera donde la buena fe de todos los implicados esté más allá de toda duda", concluía Arendt, dejando clara constancia de su recelo en lo concerniente a la buena fe de los editores. [100]

Después de una larga enfermedad, Elliot Cohen había retomado las riendas de *Commentary,* inseguro de sí mismo e incapaz de imponer su autoridad en la redacción, a cuyos otros editores Arendt llamaba colectivamente los "Hermanos Greenberg", Martin y Clement Greenberg. El joven protegido de Cohen, Norman Podhoretz, cuyo nombre colectivo para los Greenberg era "The Boss" (el jefe), pensó que la decisión de rechazar el artículo de Hannah Arendt era un error, pero su opinión no pudo prevalecer ante las de sus superiores. Podhoretz admitiría en su biografía de 1967, *Making It,* que el artículo de Hannah Arendt había sido considerado como "demasiado polémico", [101], pero esta admisión se produjo casi diez años después de que Sidney Hook hubiera lanzado una acusación pública, que *Commentary* no negó nunca,

[100] Arendt a los editores de *Commentary*, 1 de febrero de 1958, Library of Congress.

[101] Norman Podhoretz, *Making it* (Nueva York. Random House, de 1967), p. 233.

según la cual Arendt había retirado su artículo a causa del temor a su réplica crítica.

Después de retirar su artículo, Arendt decidió no publicarlo, con la esperanza de que la situación que la había motivado a escribirlo se habría superado. Pero el mes de junio de 1958 trajo consigo la batalla judicial del gobernador Faubus: la junta directiva escolar de Little Rock pretendía aplazar el programa de mandato federal de integración, por un período de dos años y medio. Esta dilación fue revocada finalmente por el Tribunal Supremo, pero Faubus echó mano de la oportunidad que le brindaba la reanudación de la controversia para convocar un referéndum sobre la integración, amañar los resultados y después poner las escuelas públicas de Arkansas en manos de una empresa privada y comprometida en mantener la segregación. Las escuelas negras del Estado fueron clausuradas y las blancas se fueron a pique a causa de la mala administración de la empresa. Estos acontecimientos convencieron a Arendt de que su escepticismo con respecto a que la integración impuesta por el gobierno federal no era gratuito y en consecuencia aceptó una oferta de *Dissent* para publicar su artículo.[102] En el número de invierno de 1959, junto al artículo de Arendt, una breve nota introductoria de la autora sobre el mismo y dos réplicas críticas, apareció una enfurecida carta de Sidney Hook.

Hook estaba enfurecido porque varias de las frases de su réplica original al artículo de Arendt, que entre tanto había revisado y publicado separadamente en el *New Leader* del 13 de abril de 1958, se citaban en la nota introductoria. Hook la fustigó por citar de las galeradas de *Commentary,* y no del texto de *New Leader.* Pero éste era un argumento menor, en su empeño por demostrar que Hannah Arendt había retirado su artículo de *Commentary* "después de ver mi respuesta crítica". Hook hacía una referencia de pasada a lo que llamó "algunas dificultades... en la corrección" en *Commentary,* pero su propósito real era doble, acusar a Arendt de encogerse ante su crítica y arrojar dudas sobre la integridad de alguien que "les da lecciones a los americanos acerca de sus criterios intelectuales".[103]

Las experiencias de Arendt con los editores de *Commentary,* con las acusaciones difamatorias de Sidney Hook y con uno de los críticos que publicó sus opiniones en *Dissent,* significaron para ella una dura sorpresa. El mencionado crítico, de nombre Melvin

---

[102] Los editores de *Dissent* decidieron publicar el artículo de Arendt porque "creemos en la libertad de expresión incluso para opiniones que a nosotros nos parecen completamente erróneas". (Como dijeron en una nota editorial.)

[103] Sidney Hook, carta a los editores, *Dissent,* 6/2 (primavera, de 1959): 203.

Tumin, profesor de Princeton, escribió una larga arenga contra "Miss A.", una arenga que no tenía nada de agradable. "El señor Tumin", afirmaba Hannah Arendt en su réplica, "se ha descartado a sí mismo como polemista válido, dado el tono por él adoptado en su refutación".[104] La recepción hostil con que fue saludado "Reflections on Little Rock" selló en un principio la sospecha de Arendt de que la disposición abierta que tanto había admirado en los intelectuales americanos cuando llegó por primera vez a Nueva York, se había convertido en algo infrecuente durante los años de McCarthy.

Su país de adopción no era, sin embargo, un lugar donde las cosas quedaban selladas para siempre, de modo que Arendt tuvo que admirarse una vez más del espacio concedido al desacuerdo y a la crítica en la vida intelectual norteamericana. Sucedió esto cuando su artículo "Reflections" recibió el premio de 1959 de la Longview Foundation al artículo más relevante del año publicado en revistas de corta tirada. Arendt le escribió a Jaspers para comunicarle la buena nueva de los trescientos dólares del premio y para hacerle partícipe de la historia de otro improbable ganador de un premio, una niña negra de la escuela elemental cuya explicación de los efectos de la violencia racial sobre los jóvenes fue tan asombrosa para Arendt como asombroso había sido el episodio de Little Rock. "Mi premio", se maravillaba Hannah, "es algo realmente típico de este país. En cuanto al otro... Las escuelas de Nueva York dieron a sus estudiantes más avanzados un tema para un ensayo: 'cómo debería haber sido castigado Hitler'. La niña negra sugirió: debería ponérsele una piel negra y obligársele a vivir en los Estados Unidos. Esta respuesta le valió el primer premio y ¡una beca universitaria de cuatro años!".[105]

Aunque su artículo sobre Little Rock fue duramente atacado por muchos, liberales la mayor parte, Arendt cedió ante una sola crítica, la de Ralph Ellison. Ellison se refirió de pasada al ensayo de Arendt, en una réplica a un artículo de Irving Howe ("Black Boys and Native Sons"), aparecido en *Dissent* en 1963. La "autoridad olímpica" de Arendt causaba rechazo, en opinión de Ellison; el tono de la autora era en gran medida responsable de la acidez de las reacciones de sus críticos.[106] Pero no fue esta crítica la que provocó la respuesta de Hannah Arendt. En una entrevista concedida a Robert Penn Warren con ocasión de un libro de 1965, *Who Speaks for the Negro?* (¿Quién habla por los negros?), Ellison

[104] Arendt, "A Reply to Critics", p. 179.

[105] Arendt a Jaspers, 3 de enero de 1960, Marbach.

[106] Ralph Ellison, *Shadow and Act* (Nueva York: Random House, 1964) p. 108.

ofrecía una explicación de las actitudes de los padres negros hacia la lucha por la integración. Hannah Arendt se percató del vigor del razonamiento de Ellison. Cuando Warren le pidió a éste que se extendiera sobre el tema del "heroísmo básico implicado en la lucha negra", Ellison replicó hablando "de una gente que debe vivir en una sociedad, sin reconocimiento, sin status real, pero que está involucrada en los ideales de esa sociedad y está intentando abrirse camino, intentando determinar su verdadera posición y su posición de derecho en el seno de dicha sociedad". [107]

> Esta gente aprende más sobre la naturaleza real de esa sociedad, más sobre el verdadero carácter de sus valores, que aquellos que pueden permitirse dar por sentado su lugar propio en la misma. Pueden no ser capaces de explicarla en términos filosóficos, pero en cambio, sí que pueden *actualizarla*. Creo que una de las claves importantes del significado de la experiencia negra está en la idea, en el *ideal* del sacrificio. El fallo de Hannah Arendt, que consiste en no haber captado la importancia de este ideal entre los negros del sur, fue causa de su desliz en "Reflections on Little Rock", donde acusó a los padres negros de explotar a sus hijos durante la lucha por la integración de las escuelas. Pero ella no tiene ni la menor idea de lo que ocurre en las mentes de los padres negros cuando envían a sus hijos a la escuela dejándoles pasar por esas filas de gente. Sin embargo son conscientes de las resonancias de un rito de iniciación, que es lo que tales acontecimientos constituyen realmente para el niño, un enfrentamiento a los terrores de la vida social, despojada de todos los misterios. Y en la visión de muchos de estos padres (que desearían que el problema no existiera) el niño debe (se espera de él) dar la cara al terror y contener su miedo y su ira, *precisamente* porque es un americano negro. De este modo, se le exige que domestique las tensiones internas creadas por su situación racial y, si recibe daño, entonces el suyo es un sacrificio más. Se trata de un requisito duro, pero si suspende este examen básico, su vida será incluso más dura.

Arendt le escribió a Ellison una carta en la que reconocía lo siguiente: "Es precisamente ese ideal de sacrificio lo que yo no entendí". Arendt abandonó su opinión de que el comportamiento social del advenedizo era lo que los padres negros exigían de sus hijos cuando "comprendió el elemento de violencia pura, de temor elemental y físico de la situación". [108] Los niños negros no eran como los niños judíos de su juventud, a quienes se les metía en

---

[107] Esta cita y el siguiente extracto son de Robert Penn Warren, ed., "Who Speaks for the Negro?" (Nueva York: Random House, 1965), pp. 342-44.

[108] Arendt a Ellison, 29 de julio de 1965, Library of Congress.

grupos donde no eran deseados; los niños negros eran introducidos a las realidades de su violenta situación con una "prueba de fuego".

Como todos los lectores de prensa y telespectadores americanos, Arendt había aprendido mucho en seis años sobre "violencia pura" de la vida de los negros del sur... y también del norte. La primavera anterior a la carta que le escribiera a Ellison, Martin Luther King había encabezado la famosa marcha desde Montgomery a Selma; durante todo el año anterior, 1964, se habían producido disturbios en varias ciudades del norte; tres estudiantes del norte, incluyendo el hijo del juez judío que firmó los documentos de emigración de Hannah Arendt en 1941, habían sido asesinados durante una campaña de registro para el voto en el Estado de Mississippi.

Aunque Ellison razonaba con palabras que Hannah Arendt apreciaba —y que la indujeron a modificar sus opiniones—, ella siguió estando convencida de que la educación no debería ser la única y ni siquiera la más importante fuente del cambio político o social. Para razonar con detalle esta cuestión, escribió "Crisis in Education", como secuela de "Reflections on Little Rock". Como el primer libro de la *Política,* de Aristóteles, este ensayo se ocupaba de las relaciones de autoridad entre adultos y entre adultos y niños. Arendt atacaba el sistema americano de educación progresista por privar artificialmente a los niños de su propio tiempo y espacio prepolíticos, la escuela; por destruir la autoridad natural que los maestros deben tener sobre los niños; y por imponerles a éstos un comportamiento de pequeños adultos, con opiniones propias. Los adultos no deben, urgía Arendt, renunciar a sus responsabilidades ante los niños como niños, no deben negarles a éstos un período protector de maduración, para encontrarse en casa en el mundo. "Nuestra esperanza pende siempre de lo nuevo que cada generación [en virtud de la natalidad] trae consigo; pero precisamente porque basamos en esto nuestra única esperanza, lo destruimos todo si tratamos a los nuevos de modo que nosotros, los viejos, podamos dictar qué carácter tendrán. Precisamente por lo que es nuevo y revolucionario en todo niño, la educación debe ser conservadora." [109] Hannah Arendt era muy estricta en cuanto a este principio y lo mantuvo en su propia acción política. Algunos años más tarde, cuando una sección del Student Mobilization Committee to End the War in Vietnam (Comité Estudiantil de Movilización para el fin de la guerra en Vietnam) entró en contacto con ella en busca de un donativo, respondió que sí, pero después cambió de opinión, cuando leyó el panfleto estudiantil:

[109] Hannah Arendt, "The Crisis in Education", en *Between Past and Future*, rev. ed. (Nueva York: Viking Press, 1968), pp. 192-193.

"Cuando hablamos por teléfono", le informó el recaudador de fondos del comité, "yo no era consciente de que querías implicar a los estudiantes de bachillerato en el asunto y lamento decirte que no daré un solo penique para este propósito, porque no estoy de acuerdo en que sea aconsejable movilizar a los niños para cuestiones políticas". [110] Su regla de oro era "de los dieciocho a los ochenta", pudiendo variar solamente el límite superior.

Como ocurría frecuentemente en Hannah Arendt, su alegato en favor del conservadurismo era un vehículo para el impulso revolucionario. Los denominados revolucionarios, que tratan de asegurar la pervivencia de su revolución por medio de la educación, producen una juventud sin espontaneidad y sin doctrina: "Preparar a una nueva generación para un nuevo mundo puede significar solamente que uno desea quitar de las manos de los recién llegados las oportunidades de éstos ante lo nuevo". [111] Los educadores deberían introducir a los niños en el mundo, darles los instrumentos para comprenderlo exacta e imparcialmente, de modo que puedan, al madurar, actuar inteligentemente en él. Cuando escribió "Reflections on Violence" en 1969, Arendt deploró ahí el hecho de que los niños negros a los que no se preparaba en "matemáticas y para escribir una frase correcta", eran en cambio alentados a explorar su identidad como afroamericanos. Aunque estaba de acuerdo con Ralph Ellison en que un ideal de sacrificio y heroísmo puede ser necesario para los niños víctimas de la violencia y el odio puros, para los niños sin hogar, pensaba también que este ideal era cosa bien distinta al estudio del idioma swahili y al cultivo de una ideología separatista. Lo que esperaba para los niños de los otros era lo que ella misma había tenido; el tiempo para una buena educación antes de la *Judenfrage* (la cuestión judía) le fue dado personalmente en su vida y antes que ella, como judía, tuviera que escoger la política.

Amor Mundi

Cuando Hannah Arendt escribía ensayo sobre materias tan concretas como en "Reflections on Little Rock" y "Crisis in Education", utilizaba el complejo esquematismo elaborado en *La condición humana,* pero raramente se detuvo a recapitular sus elementos principales. Su impaciencia pavimentó el camino de muchos malentendidos y, así, con frecuencia se la tildó de pensadora abs-

[110] Arendt a Sara Johnston, Student Mobilization Committee to End the War in Vietnam, 2 de febrero de 1970, Library of Congress.

[111] Arendt, "Crisis in Education", p. 177.

tracta y fría, cuando en realidad estaba consagrada a una cierta especie de concreción. Denominaba su método filosófico "análisis conceptual" y su tarea consistía en encontrar "de dónde proceden los conceptos". Con la ayuda de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos. El segundo paso era calibrar hasta qué punto un concepto determinado se había alejado de sus orígenes y trazar además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión lingüística y conceptual. Dicho de otra manera: Hannah Arendt practicó una especie de fenomenología.

Existen tres términos en el examen fenomenológico de Hannah Arendt en *La condición humana:* la autora habla de las condiciones de la existencia humana, de las actividades humanas y de los espacios en que tienen lugar las actividades. Las condiciones de la existencia humana son: la vida misma, la natalidad y la mortalidad, la pluralidad, la mundalidad y la tierra. Los hombres nacen, viven y mueren; se reúnen con otros, viven con otros y salen de la pluralidad humana; viven sobre la tierra, en el mundo que se ha desarrollado en la tierra por medio de las actividades humanas. Todas las condiciones están conectadas con las actividades humanas que componen la *vita activa:* trabajo, producción y acción; pero las condiciones particulares se corresponden inmediatamente con actividades particulares. La vida misma es la condición que se corresponde con la actividad del trabajo: los procesos biológicos del cuerpo humano, crecimiento, metabolismo y decadencia están ligados "a las necesidades vitales producidas e introducidas en el proceso vital por el trabajo". La mundalidad es la condición que se corresponde con la actividad de producción o fabricación. Los hombres conforman un mundo sobre la tierra y cada perdurable adición a ese mundo se convierte en parte de la condición humana de mundalidad. La pluralidad es la condición que se corresponde con la acción; no existe la acción, no existe la vida política; a no ser que esté presente más de una persona. Y finalmente:

> Las tres actividades y sus condiciones correspondientes están íntimamente conectadas con las condiciones más generales de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. El trabajo asegura no solamente la supervivencia individual, sino la vida de la especie. La producción y su efecto, el artefacto humano, derraman una medida de permanencia y durabilidad sobre la futilidad de la vida mortal y del carácter fugaz del tiempo humano. La acción, en la medida en que esté comprometida en la fundación y la preservación de cuerpos políticos, crea las condiciones para el recuerdo, es decir, las condiciones para la historia. El trabajo y la

> producción, así como la acción, hunden también sus raíces en la natalidad en la medida en que tienen la misión de proveer y preservar el mundo para anticipar y contar [con] el flujo constante de nuevos llegados, que han nacido en un mundo de extraños. No obstante, de las tres, la acción es la condición que tiene un contacto más íntimo con la condición humana de la natalidad, el nuevo comienzo inherente al nacimiento se puede hacer sentir a sí mismo en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de comenzar algo nuevo, es decir, de actuar.[112]

Los hombres pueden trabajar o producir en soledad, pero si lo hacen, no realizan sus cualidades *humanas* específicas; son como las bestias de trabajo o como demiurgos divinos. Los hombres no pueden, por otra parte, actuar en soledad. La pluralidad es la condición *sine qua non* de la acción. La acción depende de la presencia constante de otros, requiere un espacio público; el espacio público se distingue del espacio privado o, en términos griegos, la *polis* se distingue de la casa, es el lugar donde las necesidades materiales humanas son satisfechas por medio de la labor y el trabajo. La casa era, para los griegos, el reino gobernado por la necesidad; el reino de la *polis*, por el contrario, era la esfera de la libertad.

Los tres términos del análisis de Arendt —condiciones, actividades y espacio— son constantes de la experiencia humana. Pero en períodos históricos diferentes, los términos están conectados de forma diferente y los conceptos que los hombres tienen de los términos cambian según las diferentes conexiones. Trabajo, producción y acción, por ejemplo, estaban valorados o jerárquicamente alineados por los griegos de un modo distinto al de los cristianos medievales. La acción, la forma más alta de la actividad para los griegos, estaba menos valorada entre los cristianos que la fabricación, mientras que el trabajo se encontraba la última en la lista tanto entre los griegos como entre los cristianos. En la edad moderna, el trabajo ha sido valorado por encima tanto de la fabricación como de la acción. En nuestra época, el *homo faber* le ha cedido el lugar al *homo laborans*. Estos cambios guardan una correlación con los cambios en el espacio para las actividades. La distinción entre el espacio público y el espacio privado, tan fundamental para los griegos y para los romanos, ha devenido casi anticuada. Entre los dos reinos apareció un híbrido que Hannah Arendt denominó "lo social" y que paulatinamente se impuso. Lo social es una especie de espacio doméstico, pero tan enormemente extendido, que abarca naciones enteras: surgen naciones admi-

[112] Arendt, *La condición humana*, pp. 8-9.

nistradas como si fueran vastos hogares constituidos por una vasta familia, los integrantes de la nación; los asuntos sociales y económicos que estuvieran una vez al cuidado de pequeños grupos domésticos, se han convertido en competencia de las burocracias nacionales. El agrandamiento de la casa ha significado la disminución del espacio público, el espacio de la libertad. Y todo aquello que es propiamente "privado" descansa ahora entre individuos, como experiencia subjetiva, a la que Hannah Arendt llamó "intimidad".

Las condiciones de la existencia humana —la vida misma, la natalidad y la mortalidad, la pluralidad, la mundalidad y la tierra— han permanecido relativamente constantes en el seno de esos enormes cambios entre actividades y espacios. Pero recientemente, los hombres han empezado a dejar la tierra, para viajar por el espacio. Han empezado a convertir todos los artefactos humanos en productos de consumo, a vivir en una sociedad que destruye la mundalidad de las cosas. En las sociedades conformistas o de masas, la pluralidad se ha hecho menos evidente; la distintividad humana se ha convertido en una cuestión meramente "privada" o subjetiva de personalidad. La natalidad y la mortalidad son todavía las fronteras de la existencia humana, pero la ciencia moderna ha empezado a actuar sobre la naturaleza o, según decía Hannah Arendt, a iniciar procesos naturales. Cuando Arendt escribió *La condición humana*, este "actuar sobre la naturaleza" representaba, por ejemplo, la descomposición del átomo; hoy en día lo es también la síntesis del ADN, la fecundación in vitro, la congelación del esperma, los trasplantes de órganos y la prolongación artificial de la vida. Lo más distintivo del mundo moderno es que las condiciones de la existencia humana, el más constante de los tres términos del análisis de Hannah Arendt, se están convirtiendo ellas mismas en un territorio de la acción humana y de control potencial por parte de ésta.

Los orígenes del totalitarismo no era una obra de historia, sino más bien una exposición histórica de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo. De modo similar, *La condición humana* no es una historia de las actividades humanas, de la *vita activa*, sino una exposición histórica de los elementos integrantes de la *vita activa*. Lo que le falta al retrato del libro presentado hasta el momento es, muy sencillamente, la perspectiva desde la cual se llevó a cabo esta valoración. El libro se abre con otra distinción: la *vita activa* se contrapone a la *vita contemplativa* conforme a las pautas tradicionales. Y se nos presenta la jerarquía de estas *vitae*: la vida contemplativa ha sido considerada un estado más elevado, más serio, más cercano a la divinidad. Para los griegos, la *vita activa* era, primero y fundamentalmente, la vida política, la vida

de la acción. El trabajo y la producción eran actividades ligadas a la necesidad, a la provisión de las necesidades materiales humanas, mientras que la acción, la *praxis*, establecía y sostenía a la *polis*. En la era cristiana y después de San Agustín, la *vita activa* "perdió su significado específicamente político y denotó todas las clases de empleo activo en las cosas del mundo" y la acción misma fue considerada "entre las necesidades de la vida terrenal". El único reino de libertad era el extramundano dominio de la contemplación; la *vita contemplativa* era el único modo de vida verdaderamente libre. Esta valoración cristiana no era esencialmente distinta de la que realizó la Grecia clásica. Platón y Aristóteles también valoraron la independencia del filósofo respecto de las cuestiones políticas, pero continuaron manteniendo la articulación griega tradicional de las actividades de la *vita activa*, y únicamente a los filósofos, que no a todo hijo de Dios, les concedieron la posibilidad de liberarse de la *vita activa*.

Es precisamente esta jerarquía de los dos modos de vida la que Hannah Arendt tenía que considerar antes de examinar la *vita activa*: "Lo que yo sostengo es, simplemente, que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha hecho confusas las distinciones y articulaciones existentes en el seno de la *vita activa* misma y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sido esencialmente cambiada por la ruptura moderna con la tradición y la inversión posterior de su orden jerárquico a manos de Marx y Nietzsche. Se halla en la naturaleza misma del famoso 'poner del revés' de los sistemas filosóficos o de los valores actualmente aceptados, es decir, en la naturaleza de la operación misma, que el marco de referencia conceptual sea dejado más o menos intacto". [113] Además de trazar los enormes cambios entre actividades y espacios en relación con las condiciones, Arendt trazó también la inversión de la jerarquía de la *vita contemplativa* y de la *vita activa* en la edad moderna y llegó a la conclusión de que incluso cuando la *vita activa* queda elevada por encima de la *vita contemplativa*, sus articulaciones son entendidas todavía contemplativamente, desde fuera.

Los conceptos contemplativos de los tipos de actividad humana se alejan de las condiciones que esas actividades presuponen y de los espacios en que tienen lugar; las raíces experienciales de tales conceptos son dejadas atrás. El filósofo se aparta a sí mismo del mundo y sus conceptos se sustraen así a la experiencia mundana. Los fenómenos de los asuntos humanos no son considerados por el contemplativo con aquel asombro, aquel *thaumadzein*, que

[113] *Ibid.*, p. 17.

constituía, para **Hannah Arendt, la condición fundamental** de la filosofía política.

La crítica de la contemplación efectuada por Hannah Arendt en *La condición humana* era el reflejo de una década de cuestionamiento. Ella no hubiera querido denominarse a sí misma filósofa, porque era muy crítica de la actitud hacia la política que, a su modo de ver, era típica de la filosofía. En cambio, cuestionó filosóficamente la actitud contemplativa, como una reformista. En su forma más simple, el interrogante de Arendt era, ¿cómo abordaremos seriamente los acontecimientos políticos, el reino de lo político? Los términos son sencillos, pero la pregunta no lo es. Arendt creía que los filósofos occidentales, desde el juicio y la muerte de Sócrates hasta el final del siglo XIX, se habían ocupado mayormente de cómo la filosofía podría seguir adelante con la menor interferencia posible de la esfera política. No existe un solo gran pensador en toda la tradición que no se ocupara de la política, naturalmente, pero este interés no reflejaba la convicción de que la política sea un dominio de donde surgen las auténticas cuestiones *filosóficas*. El territorio de la política tenía que estar regulado por preceptos que surgen en otras esferas y son accesibles a una especie "superior" de sapiencia que la sapiencia práctica. Aunque los filósofos de la historia del siglo XIX, Hegel y sus seguidores, dieron una nueva seriedad a los asuntos políticos, mantuvieron por otra parte que las acciones individuales son parte de un proceso histórico universal que revela una verdad que trasciende la esfera política. Y esta revelación se le hacía, de acuerdo con la tradición, al filósofo; era el filósofo quien, según la concepción de Hegel, pensaba los modos del Absoluto, lo Trascendente mismo.

En los primeros años de la década de 1950 Hannah Arendt empezó a imaginar una nueva ciencia de la política para un mundo en que los acontecimientos políticos —guerra mundial, totalitarismo, bombas atómicas— exigían la seria atención de los filósofos. "Una nueva ciencia de la política es necesaria para un mundo nuevo", escribió De Tocqueville en *La Democracia en América*, y con cada década transcurrida la necesidad y el alcance potencial de tal ciencia ha aumentado. Lo que produjo el siglo XIX no fue una nueva ciencia de la política, sino un nuevo concepto de la historia y esto, en opinión de Hannah Arendt, era en última instancia otra manera de contemplar la esfera política desde arriba. Observar los agentes de la historia desempeñando sus papeles en el drama del reino de la necesidad era perder de vista la básica capacidad política de los hombres: la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo cuyo resultado es impredecible. "Cada vez

que la edad moderna ha tenido razones para confiar en una nueva filosofía política, ha recibido en su lugar una filosofía de la historia." [114]

Para Hannah Arendt, el elemento más ominoso de las filosofías de la historia del siglo XIX era el concepto de un objetivo de la historia que no era trascendente sino político. Más que un Absoluto haciendo historia, los hombres tenían que hacer ésta por sí mismos, moldeándola según un ideal, como por ejemplo una sociedad sin clases. La transformación de las categorías medios-fines, presentes en el sistema de Hegel, en esas categorías políticas, preparó la justificación teórica para las prácticas más horrendas perpetradas en el siglo XX. Arendt explicó que los que creen que "uno no puede *hacer* una tortilla sin romper huevos", no se dan cuenta de que —como dijera Randall Jarrell una vez— los huevos no son consultados y de que los "chefs" hacen un revoltijo. Una revolución no es una tortilla.

Antes de la segunda guerra mundial, la filosofía europea había empezado a apartarse de sus raíces hegelianas, siguiendo el camino de los críticos decimonónicos de Hegel, como por ejemplo Nietzsche. El interés de Heidegger en *Ser y tiempo*, cuando se dispuso a realizar un estudio fenomenológico de nuestra vida cotidiana en compañía de otros, no era la historia en la que un Absoluto es revelado, sino la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Pero en opinión de Hannah Arendt, una nueva ciencia de la política exigía, primero y sobre todo, una consideración de la acción, el comienzo de algo nuevo que es imprevisible y que por tanto no puede ser fabricado por el hombre o creado por el Ser. Cuando el iniciador de algo nuevo es tomado en consideración seriamente, se plantean interrogantes como: ¿Qué es la política? ¿Cuáles son las condiciones de la acción política? ¿Cuáles son los principios de la acción política? ¿Qué es la libertad?

A la vez que hacía la crítica de la noción hegeliana de la historia y, menos severamente, de la noción heideggeriana de la historicidad, Arendt dirigió la mirada al único pensador occidental anterior a Hegel que según ella había tomado seriamente los acontecimientos políticos: Kant. Arendt colaboró en su empresa con el discípulo moderno de Kant, Karl Jaspers, su propio profesor, quien compartía con ella la preocupación por los puntos ciegos de la filosofía tradicional. Pensaba Arendt que la filosofía moral de Kant era, esencialmente, política: Kant pensó en todos los hombres, no solamente en los hombres de estado o en los reyes-filósofos, como legisladores y jueces. Las distinciones entre

[114] *Ibid.*, p. 298, n. 62.

gobernantes y gobernados, entre la élite culta y la masa inculta, no fueron dadas por sentadas por Kant, como ciertamente sí lo fueron por Hegel y Heidegger. El interés de Kant estaba en la condición de la pluralidad humana, en el hecho de que no somos uno, sino muchos, y todos diferentes entre sí.

Estas nociones kantianas se hicieron cada vez más importantes para Hannah Arendt, a medida que ésta desarrollaba su nueva ciencia de la política. Pero inicialmente, cuando estaba escribiendo *Los orígenes del totalitarismo*, lo que más le había impresionado del interés de Kant por lo político, había sido el intento de este filósofo de enfrentarse a la existencia del mal en el mundo sin plantear que éste pudiera ser eliminado o una visión reconciliadora con los males del mundo. En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt aceptó la noción kantiana del mal radical y siguió utilizando esta noción hasta que escribió *Eichmann en Jerusalén*, en 1961-1963, porque le parecía la única invitación emanada del seno de la tradición occidental a un modo de tomar seriamente la maldad en el quehacer político.[115]

La consideración del hombre como ser que actúa, y la indagación de las condiciones de la acción humana, sin negligir el mal que la perversión de la acción en una especie de fabricación puede traer consigo, fueron convirtiéndose en las tareas básicas de la nueva ciencia de la política de Hannah Arendt. En los tres libros que siguieron a *Los orígenes del totalitarismo* —*La condición humana, Between Past and Future* y *Sobre la revolución*— Arendt emprendió esta tarea en contextos distintos, pero con la misma convicción: que el impulso cuestionador que los antiguos habían conocido como el principio de la filosofía tendría que ser dirigido directamente a la esfera de los asuntos humanos, a la *vita activa*. La medida de la seriedad con que adoptó esta convicción la da el título que propuso para el manuscrito que se convirtió en *La condición humana* en sus ediciones inglesas y *Vita activa* en sus versiones europeas. Rechazando la tradición filosófica del *contemptus mundi*, Arendt quiso llamar su libro *Amor Mundi*, amor al mundo.

---

[115] Arendt escribió en su alocución inédita "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" (Library of Congress): "Es como si en este rechazo a confesar la experiencia del horror y tomarla seriamente, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a concederle al reino de los asuntos humanos aquella *thaumadzein*, aquel asombro ante lo que es como es, que según Platón y Aristóteles yace en el principio de toda filosofía y que ellos rehusaron incluso aceptar como la condición preliminar de la filosofía política. Pues el horror sin palabras ante lo que los hombres pueden hacer y lo que el mundo puede volverse está relacionado de muchas maneras con el asombro o gratitud sin palabras del cual surgen las cuestiones filosóficas".

Hannah Arendt no estaba ciertamente sola en su búsqueda de una nueva ciencia de la política como alternativa a la tradición de la vida contemplativa. Pero a fines de la década de 1950, la mayor parte de los teóricos americanos declararon su empeño en términos muy distintos. Buscaban una nueva función para los intelectuales, en un momento marcado por lo que el sociólogo norteamericano Daniel Bell denominó "el fin de las ideologías".[116] Docenas de libros sobre el presente y el pasado de los intelectuales aparecieron a causa de esta búsqueda de una identidad. Hombres del "partido de la humanidad" de la Ilustración, revolucionarios franceses y rusos, científicos, escritores de izquierda e intelectuales desclasados de todos los períodos fueron objeto de estudio por parte de aquellos que pensaban que los intelectuales americanos habían permanecido impotentes durante demasiado tiempo. De este fermento de interrogantes surgió una migración: en los primeros años de la Nueva Frontera de John Kennedy fue a Washington un número mayor de intelectuales del que jamás lo hiciera durante el New Deal.

En opinión de Hannah Arendt, la migración de los intelectuales no era una bendición, ni para ellos ni para el país. "Hoy los profesores son alguien y no don-nadies", dijo Arendt a un entrevistador a principios de la década de 1960. Pero lo que eso significaba, según ella, era una mayor receptividad por parte de esta gente a la corrupción del dinero y de la sociedad y a la condición de advenedizos y de filisteos. "Personalmente opino que la pobreza real y este [reciente] bienestar son igualmente dañinos para los intelectuales. Lo que éstos necesitan es gozar de un grado razonable de seguridad; no deberían ser ni pobres ni ricos, porque ambas situaciones distraen [...] En la medida en que los intelectuales se han convertido en una clase, se han convertido también, naturalmente, en filisteos. No quiero decir todos ellos. Naturalmente que no. Pero en la medida en que no son otra cosa que intelectuales [es decir, definidos por su función], son filisteos. ¿Qué otra cosa podrían acaso ser? Son, como todo el mundo, miembros de una sociedad y se comportan de acuerdo con eso".[117]

Mientras la relación de "The Policy-Maker and The Intellectual" —como Henry Kissinger tituló un célebre artículo de 1961— era debatida en las universidades norteamericanas, Hannah Arendt planteó el mismo interrogante en términos más generales. Cuando había completado el manuscrito de *La condición humana*, en 1958, pensó en escribir un libro que se titularía "Introducción

---

[116] Véase Daniel Bell, *The End of Ideology* (Nueva York: Free Press, de 1962).

[117] De una entrevista con Alfred Alvarez, recogida en *Writers Under Pressure* (Londres: Penguin Books, de 1965, p. 115.

a la Política". Dicho libro, como tal, nunca fue escrito. El proyecto fue realizado, aunque no enteramente, por medio de una colección de ensayos bajo el título genérico de *Between Past and Future*. Arendt expuso sus intenciones en su petición de una beca a la Rockefeller Foundation:

> Continuaré donde [*La condición humana*] termina. En términos de la actividad humana se ocupará exclusivamente de la acción y el pensamiento. El propósito del libro es doble: *Primero*, un repaso crítico a los conceptos tradicionales y a los marcos de referencia conceptuales del pensamiento político más importantes, tales como medios y fines, autoridad, gobierno, poder, ley, guerra, etc. Por crítica no quiero decir "descrédito". Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por lo tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición a los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser peniciosas.[118]

La segunda parte de la "Introducción a la Política" tenía como objeto proporcionar un examen sistemático de la esfera política y de la acción humana en el seno de la misma. "Aquí me interesaré fundamentalmente en los varios modos de la pluralidad humana y en las instituciones correspondientes a las mismas. En otras palabras, emprenderé un nuevo examen de la vieja cuestión de las formas de gobierno, de sus principios y de la manera en que están unidas: unidas a otros seres humanos y a los iguales de uno, de donde se deriva la acción, y unidas a uno mismo, de donde se deriva la actividad del pensamiento. De aquí que el libro debería terminar con un tratamiento de las relaciones entre la acción y el pensamiento, o entre la filosofía y la política".

Fue este segundo propósito de "Introducción a la Política" el que no llegaría a ser enteramente realizado en *Between Past and Future*. Hannah Arendt dio una serie de conferencias que habrían podido proporcionar la base de una discusión de la relación entre acción y pensamiento, pero no reunió estos materiales para integrarlos en *Between Past and Future*. Posteriormente, cuando se hallaba concluyendo *Sobre la revolución*, empezó en Jerusalén el

---

[118] Esta cita y la siguiente son de Hannah Arendt a Thompson, Rockefeller Foundation, de 7 abril de 1956, Library of Congress. A veces Arendt se refirió al libro en cartas alemanas como *Einleitung in die Politik*, y a veces, como *Einführung in die Politik*. Este último título puede indicar muy bien que pensó en el libro como una réplica a Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*.

proceso a Adolf Eichmann, lo que distrajo la atención de Arendt hacia las experiencias históricas concretas que finalmente la condujeron a reconsiderar la noción de mal radical. Hasta fines de la década de 1960, en que empezó a dar clases en la New School for Social Research sobre la relación entre la política y la filosofía y a escribir artículos como "Thinking and Moral Considerations", Hannah Arendt no retomó el tema de la relación entre acción y pensamiento. Y hasta principios de la década de 1970, cuando se encontraba preparando sus conferencias de Gifford, tituladas *The Life of the Mind* (La vida del espíritu), el modo de "pensamiento" de la actividad humana no recibió su entera atención. Su obra de la década de los cincuenta brotó de su mano, como a ella le agradaba decir, convirtiéndose en tres libros. Pero el fruto final necesitaría veinte años de maduración.

La historia de proyectos y de reordenación del material indica sólo superficialmente la manera en que Hannah Arendt pensaba y escribía: aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos y después ampliando y profundizando en los marcos, haciendo nuevas distinciones, aclarando y, finalmente, volviendo a enmarcar. Heidegger había dicho que un gran pensador piensa sólo un pensamiento, o pregunta sólo una pregunta. Su propia pregunta, como declaraba en la primera página de *Ser y tiempo*, era la del significado del Ser. Su dedicación a la misma le valió la broma de que desde su refugio en Todtnauberg, en la Selva Negra, estaba ejerciendo una vigilancia sobre el Ser, una *Wacht am Sein*, así como sus paisanos militares mantuvieron una vez la *Wacht am Rhein*. Hannah Arendt, desde una óptica mucho más mundana, mantuvo la vigilancia sobre la acción. Indagó acerca del significado de la acción humana, ejerciendo una vigilancia sobre las palabras y los hechos de los hombres. Como Heidegger, era consciente de la unidad de la vida de su mente. "A veces pienso", le escribió a un amigo en 1972, "que todos tenemos solamente un pensamiento real en nuestras vidas y que todo lo que entonces hacemos [*sic*] son elaboraciones o variaciones sobre un mismo tema". [119] Cuando Arendt le escribió lo anterior a su amigo, había renunciado a sus reservas a llamarse filósofa más que teórica de la política. En una entrevista televisada de 1964, había dicho: "No soy filósofa. Mi profesión —si puede ser llamada así— es la teoría política, y a la filosofía le he dado la última despedida. Como saben, estudié filosofía, pero eso no significa que tenga que estar atada a ella". [120] Pero cuando empezó a trabajar en *La vida del espíritu*, Arendt dijo que regresaba a su "primer amor", la filosofía. La variación final

[119] Arendt a Richard Bernstein, 31 de octubre de 1972, Library of Congress.

[120] Entrevista con Gaus.

de su tema de la acción fue ejecutada en este libro, en secciones denominadas, "el pensar", "la voluntad" y "el juicio". En su interés por el segundo modo de la pluralidad humana, estar unido a uno mismo, el principio y el fin del pensamiento político de Hannah Arendt, mostraron ser uno y el mismo. Lo que unía su pensamiento era el amor que, según había llegado a comprender, une el Yo con los otros: el *Amor Mundi*.[121]

[121] Jaspers a Arendt, 13 de agosto de 1935, Marburg, menciona *Amor Mundi* como posible título de un libro y comenta: *Ein schöner Titel* (un bello título).

CAPÍTULO 8

CURA POSTERIOR: EICHMANN EN JERUSALÉN

(1961-1965)

> Y sin embargo, en primer lugar, tendría que matar a uno o dos hombres, para arrojar de mí la mentalidad del campo de concentración, los efectos de la sumisión continua, de observar indefenso cómo otros son apaleados y asesinados; los efectos de todo este horror. Sospecho, sin embargo, que quedaré marcado de por vida. No sé si sobreviviremos, pero me gusta la idea de que un día tendremos el coraje de contar al mundo toda la verdad y llamarla por su nombre auténtico.
>
> Tadeusz BOROWSKI, "Auschwitz, nuestro hogar (Una carta)"

REPORTERA DEL PROCESO

En el verano de 1960 Hannah Arendt y Heinrich Blücher pasaron sus vacaciones en una pensión de construcción laberíntica y estilo suizo, situada en los Catskills, a varias millas de su refugio habitual, la Chesnut Lawn House, en Pelenville, Nueva York. Arendt se pasaba los días sentada a su mesa de trabajo, pero sacaba tiempo para unirse a Blücher y a varios de sus amigos emigrados: nadaban y jugaban al ajedrez, cenaban juntos e iban en expedición al bar y a la

sala de billar de la localidad. Sus conversaciones volvían con frecuencia a una asombrosa serie de informaciones del *New York Times:* agentes israelíes habían secuestrado en Argentina, el 24 de mayo, a Adolf Eichmann. Israel y Argentina entraron en conflicto por la extradición a Israel de este hombre. En las Naciones Unidas se había debatido la intención de los israelíes de juzgar a Eichmann en Jerusalén. Mientras Hannah Arendt y su entorno aguardaban noticias del juicio, ella discutía con Karl Jaspers, por correo, las complejas cuestiones jurídicas implicadas en el caso. Después, cuando se hizo evidente que Adolf Eichmann sería juzgado en Israel, Hannah Arendt decidió proponerse a sí misma como reportera del juicio. Se ofreció a William Shawn, editor del *New Yorker.*

Shawn aceptó enseguida la oferta de Arendt, contento de tener como corresponsal a tan ilustre y bien informada persona, mejor cualificada para el caso que sus colaboradores habituales, como el mismo John Jersey, cuya serie sobre Hiroshima, en 1946, le había valido altas alabanzas a la revista. Hannah Arendt se puso en contacto con Kurt Blumenfeld y le pidió que la mantuviese al corriente de la fecha del juicio y de cualquier comentario de la prensa israelí que mereciera ser conocido. Después de esto, Hannah se dispuso a reprogramar su apretada agenda para 1961: "Tengo todas las obligaciones posibles", le dijo a Blumenfeld, "y debo rechazarlas a su debido tiempo, pero naturalmente, no puedo rechazarlas para luego estar ahí con las manos vacías, diciendo, como se dice en la Prusia Oriental, *der Onkel kommt nicht".* [1] No deseando ser el tío que no se presenta, Arendt reprogramó una estancia de dos meses en la Northwestern University, para enero y febrero de 1961, seguida de cerca por un fatigoso seminario sobre Platón en la Universidad de Columbia; canceló una conferencia en Vassar, y cambió el plazo de una beca por un año de la Rockefeller Foundation. En su carta a la Rockefeller, explicaba sus planes: "Creo que entenderán ustedes mi deseo de cubrir este proceso; me perdí los juicios de Nurenberg, nunca vi a esa gente en persona, y ésta es, probablemente, mi única oportunidad". [2] Su carta a Vassar era desacostumbradamente personal. "Asistir a este juicio es para mí, de algún modo, una obligación que tengo contraída con mi pasado". [3] Para Arendt, la oportunidad de ir a Jerusalén y ver a Eichmann "en carne y hueso", resultó ser algo más que el cumplimiento de una obligación; fue, como diría retrospectivamente, una *cura posterior.* Su primera reacción ante el "hombre de la cabina de

[1] Arendt a Blumenfeld, 23 de octubre de 1960, Marbach.

[2] Arendt a Thompson, Rockefeller Foundation, 20 de diciembre de 1960, Library of Congress.

[3] Arendt a Vassar College, 2 de enero de 1961, Library of Congress.

cristal" en Jerusalén fue que éste era *nicht einmal unheimlich,*[4] ni siquiera siniestro, no era inhumano ni estaba más allá de toda comprensión. Arendt estaba asombrada. La curación, su cambio de actitud hacia el pasado, empezó entonces.

Mientras estaba en Jerusalén, Arendt le escribía a Blücher contándole sus impresiones y luego le enviaba a Karl Jaspers un resumen de estas cartas. Blücher le informaba de lo que la prensa americana decía del juicio, mientras Jaspers hacía lo mismo con la prensa europea. En Jerusalén, Kurt Blumenfeld le traducía del hebreo los informes de la prensa local y la llevó a una serie de reuniones y encuentros donde ella conoció a políticos israelíes y a gente de la universidad. El triángulo de comunicaciones que Hannah Arendt estableció entre Nueva York, Basilea y Jerusalén, entre Blücher y Jaspers y entre Jaspers y Blumenfeld, fue para ella una gran fuente de alivio y de apoyo. A sugerencia de Arendt, Blumenfeld había viajado a Basilea en 1954 para conocer a Jaspers y había regresado sintiendo un profundo respeto por él. "El hombre es, como siempre me dijiste, mucho más grande en persona que en sus escritos", le había comunicado Blumenfeld a Hannah Arendt. "Uno puede discutir con él el tema de la asimilación mejor que con Buber, Scholem o Ernst Simon, por no hablar de los profesores de nuestra universidad".[5] La admiración de Blumenfeld le hizo tener gran interés por conocer las opiniones de Jaspers sobre el juicio de Eichmann y Arendt le informó de que ella y Jaspers habían mantenido ya una larga correspondencia sobre la cuestión.

Jaspers había opinado que los israelíes no deberían juzgar a Eichmann, sino más bien entregarlo a un tribunal internacional, quizá bajo la tutela de Naciones Unidas. Le preocupaba no sólo el derecho de los israelíes a "hablar por todos los judíos", sino también la posibilidad de que un juicio en Israel pudiera provocar una nueva ola de antisemitismo, en el caso de que Eichmann resultase retratado triunfalmente como un mártir por los enemigos de Israel. Arendt respondió que Israel podía hablar "al menos por las víctimas"; si no en un sentido jurídico, sí al menos "en un sentido político" y recordó a Jaspers que una mayoría de los judíos europeos que habían sobrevivido al holocausto habitaban en Israel. Creía Arendt que sería imposible convertir a Eichmann en un mártir, aunque estaba de acuerdo en que "sería un caso diferente si tuviéramos una ley contra *hostes humani generis* (enemigos del género humano) y no únicamente contra el asesinato y crímenes

[4] Arendt a Blücher, 15 de abril de 1961, Library of Congress.

[5] Blumenfeld a Arendt, 6 de septiembre de 1954, Marbach.

equiparables al asesinato". [6] Después de haber repasado los juicios de Nurenberg, Jaspers finalmente se mostró de acuerdo con ambos razonamientos, pero inquirió de Arendt si acaso la palabra *hostes* sería la apropiada: "la palabra enemigo me parece demasiado positiva, un enemigo es siempre un 'quien' ". [7] Jaspers, para quien Eichmann era menos que una persona, un monstruo, se mostró incrédulo cuando Hannah Arendt le envió sus primeras impresiones del juicio. Al maestro le costó abandonar sus prejuicios y le parecía que algunos de los datos sacados a la luz durante el juicio abonaban su opinión de la "brutalidad personal" de Eichmann. Blumenfeld, que compartía los prejuicios de Jaspers, adoptó la misma postura reticente que éste.

Por otra parte, Blücher comprendió inmediatamente la importancia de los primeros informes de su esposa sobre Eichmann. Días después de que se iniciara el juicio, ella escribió sobre lo que le parecía una dimensión asombrosa de la personalidad de Eichmann, concretamente, su necesidad de autoengrandecimiento y reconocimiento. "Que este individuo se dejaría ahorcar de buen grado *en público* es algo que probablemente has leído ya [en la prensa]. Estoy pasmada". [8] Cuando Eichmann se encaró con su verdugo y se despidió del mundo, meses más tarde, Arendt se había dado cuenta de lo patéticamente cómico que era este hombre: que había dicho que no creía en un Dios personal ni en la vida después de la muerte, anunció que *él* "nunca olvidaría" después de su propia muerte a aquellos a quienes había conocido y admirado: Era "eigentlich dumm", le escribió Arendt a Jaspers, "pero en cierta forma no lo era". [9] Ponderó este juicio —"de algún modo estúpido, pero en cierta forma no lo era"— y llegó a la conclusión posterior de que Eichmann era, sencillamente, incapaz de pensar. Lo que ella buscaba era una respuesta a su propio interrogante: ¿Qué llevó a este individuo a dejar de pensar?

---

[6] Fragmentos de Arendt a Jaspers, 23 de diciembre de 1960, y de Jaspers a Arendt, 12 de diciembre, 16 de diciembre, 31 de diciembre, Marbach. Jaspers utilizó su correspondencia con Arendt para meditar la postura que tomó en el proceso a Eichmann, en una entrevista con François Bondy: "Karl Jaspers zum Eichmann-Prozess", *Der Monat* 12 (mayo 1961): 15-19.

[7] Cuando Jaspers leyó informes periodísticos de las actividades de Eichmann en Hungría, se preguntó si las impresiones de Hannah sobre este individuo eran correctas. (Jaspers a Arendt, 8 de junio de 1961, Marbach.) "Está ahora en Israel (después de una visita a Basilea). Mientras tanto, Eichmann ha mostrado un nuevo aspecto, también personalmente brutal. En última instancia ¿puede este funcionario del asesinato burocrático estar, personalmente, desprovisto de características inhumanas...? No te resultará fácil hacer un retrato exacto de este hombre".

[8] Arendt a Blücher, 20 de abril de 1961, Library of Congress.

[9] Arendt a Jaspers, 28 de diciembre de 1963, Marbach.

Blücher, cuya apreciación del humor mordaz procedía de años de lectura de Brecht y de mirar al mundo con la visión satírica de su amigo Robert Gilbert, calibró la jactancia del hombrecillo —que haría historia— en su valor real. Arendt le dijo a Jaspers que su marido había considerado con frecuencia la posibilidad de que el mal fuera "un fenómeno superficial", y esta formulación la impulsó a subtitular su libro "La banalidad del mal".[10] Años después del juicio, Blücher se topó con un pasaje de Bertolt Brecht que expresaba lo que él mismo sentía, y entonces, él y su esposa sintieron reforzado el coraje de sus propias convicciones. En sus notas para *La resistible ascensión de Arturo Ui,* Brecht escribió lo siguiente:

> Los grandes criminales políticos deben quedar al descubierto, y quedar al descubierto especialmente para la burla. No son grandes criminales políticos; sino gente qué permitió grandes crímenes políticos, que es algo enteramente distinto. El fracaso de sus empresas no indica que Hitler fuera un idiota, y la dimensión de las mismas no hace de él un gran hombre. Si las clases dirigentes permiten que un pequeño canalla se convierta en un gran canalla, éste no tiene el derecho a una posición privilegiada en nuestra visión de la historia. Es decir, el hecho de que se convierta en un gran canalla y de que lo que hace tenga grandes consecuencias no añade nada a su estatura [...] Se puede afirmar que la tragedia trata los grandes sufrimientos de la humanidad de una manera menos seria que la comedia.

Arendt citó las "abruptas observaciones" de Brecht en una entrevista y luego añadió una observación propia: pensaba que era importante, al evaluar a Hitler y gente semejante, recordar que "no importa lo que haga y que matara a diez millones de seres humanos, todavía no es más que un payaso".[11] Brecht, y Blücher, no tenían el menor inconveniente en recordar una idea tan chocante, pero Arendt sí, y requirió muchos meses de *cura posterior* para vencer su inicial "estoy pasmada".

Cuando se encontraba en Jerusalén asistiendo al juicio de Eichmann, Arendt estaba demasiado conturbada para trazar un cuadro coherente de sus impresiones sobre el acusado. A medida que el juicio se eternizaba, se fue deprimiendo: "Todo este asunto es *stinknormal*, indescriptiblemente inferior, sin valor".[12] Completamente descorazonada, le contó a Blücher que después de haberse

---

[10] Arendt a Jaspers, 29 de diciembre de 1963, Marbach.

[11] Bertolt Brecht, *La resistible ascensión de Arturo Ui*, fue citada por Arendt en una entrevista con Roger Erera el de 1973, abreviada para el *New York Review of Books*, 26 de octubre de 1978, p. 18. Arendt también citó las observaciones de Brecht en "Bertolt Brecht", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 247.

[12] Arendt a Blücher, 20 de abril de 1961, Library of Congress.

aportado como evidencia veintinueve volúmenes del gobernador general nazi en Polonia, Hans Frank, el abogado de la defensa preguntó si el nombre de Eichmann figuraba en alguno de ellos. El fiscal admitió: "no". Sin embargo, a medida que el juicio avanzaba, Hannah Arendt se sintió más y más impresionada por los jueces, y cuando escuchó a varios testigos de la acusación, que la asombraron por su sencillez y honestidad, su interés inicial en el juicio revivió: "Vuelve a ser muy interesante, a veces impresionante, con frecuencia bastante terrible". [13] El fiscal, Gideon Hausner, enojaba y exasperaba continuamente a Arendt. A Blücher se lo describió con un desdén algo más que judeo-germánico: "Judío de la Galitzia [...] habla sin puntos ni comas [...] como un escolar diligente que desea exhibir todo lo que sabe [...] mentalidad de gueto". [14] Su opinión de Hausner no cambió nunca, ni tampoco la que tenía del abogado de Eichmann, Servatius, que le desagradaba todavía más que Hausner y a quien describió con una frase que reservaba para aquellos que le recordaban a Weimar, "un tipo Georg Grosz". [15] No sólo dentro, sino también fuera de la sala del tribunal, Arendt se sentía irritada e inquieta: "Aquí hubo ayer un enorme desfile de tanques, tal como no lo he visto nunca: y vi a varios jóvenes judíos en torno a un fuego de campaña, entonando canciones sentimentales, como las que conocíamos y odiábamos cuando éramos jóvenes. Los paralelismos son fatales, especialmente en los detalles". [16] Servatius no era el único que le recordaba Weimar a Hannah Arendt; el militarismo y el nacionalismo de los israelíes hicieron revivir en ella los recelos que había tenido desde su época de trabajo junto a Judah Magnes, en 1948.

Blumenfeld y la familia de su primo Ernst Fürst, fueron los refugios de Hannah Arendt, el alivio de las tensiones de su vida de periodista, que apenas le dejaba la soledad y el tiempo libre necesarios para escribir cartas. Los Fürst y sus dos hijas llevaron a la tía Hannah a recorrer lugares y Blumenfeld arregló para ella varios encuentros interesantes. Moshe Landau, amigo de Blumenfeld y juez principal del juicio, le pareció a Arendt "un tipo estupendo". Se alegró también de conocer al hermano de su viejo amigo Martin Rosenblüth, Pinhas Rosen, que entonces era el ministro de Justicia de Israel. Arendt pasó una larga velada con Golda Meir, tan larga que, fatigada la escritora de todo un día en los tribunales, se vio metida en una situación embarazosa. "Mi problema era, sencillamente, cómo decirle a una ministra de Asuntos

[13] Arendt a Blücher, 25 de abril de 1961, Library of Congress.
[14] Arendt a Blücher, 15 de abril de 1961, Library of Congress.
[15] Arendt a Blücher, 25 de abril de 1961, Library of Congress.
[16] Arendt a Blücher, 20 de abril de 1961, Library of Congress.

Exteriores que dejara de hablar y nos fuéramos a dormir". [17] Cuando con posterioridad Arendt recordaba la conversación mantenida con Golda Meir, su problema era otro, más complicado: cómo comprender la actitud de esta ministra hacia su pueblo. Golda Meir le añadió otra dimensión al sentimiento ominoso de *déjà vu* que Arendt experimentó en Israel, y que no relató en el *New Yorker,* pero que ciertamente impregnaba su crónica.

Arendt sacó a relucir su conversación con Golda Meir en respuesta a una carta de Gershom Scholem, escrita el verano posterior a la aparición de *Eichmann en Jerusalén.* Scholem acusaba a Arendt de albergar "escasa huella" de "amor al pueblo judío". En su réplica, publicada junto a la carta de Scholem, en revistas europeas y en *Encounter,* Arendt recordó su conversación con Golda Meir, aunque a ruego de Scholem dejó fuera de la versión pública el nombre e incluso el pronombre femenino de la ministra. "Déjeme referirme a una conversación que mantuve en Israel con una personalidad política prominente, quien defendía la no separación de la religión y el Estado en Israel, cosa para mí desastrosa. Lo que dijo —no estoy segura ya de sus propias palabras textuales—, era más o menos lo siguiente: 'Usted entenderá que, siendo yo socialista, naturalmente no creo en Dios. Creo en el pueblo judío'. A mí estas palabras me parecieron escandalosas y tan absorta me dejaron que me quedé sin respuesta. Pero habría podido responderle: la grandeza de este pueblo brilló en una época en que creía en Dios, y creía en Él de tal manera, que su amor y su confianza hacia Él eran mayores que su temor. ¿Y ahora este pueblo sólo cree en sí mismo? ¿Qué bien puede derivarse de ello? Pues bien, en este sentido, no 'amo' a los judíos, ni 'creo' en ellos. Sencillamente, pertenezco a ellos como cuestión de hecho, más allá de toda disputa y de todo razonamiento". [18]

Después de abandonar Jerusalén, Arendt se reunió con Blücher en Zurich. Iban allí a realizar un sueño que durante muchos años habían acariciado: la primera visita de Blücher a Karl y Gertrud Jaspers. Arendt se mostraba gozosa de llevar a su marido a la casa que había sido, como le dijo a Jaspers en una tierna carta de agradecimiento, "para mí, durante mucho tiempo, lo que fuera

---

[17] Arendt a Blücher, 26 de abril de 1961, Library of Congress.

[18] Este intercambio de cartas entre Gershom Scholem y Arendt apareció en *MB,* Tel Aviv, 16 de agosto de 1963: 3-4, *Neue Züricher Zeitung,* 19 de octubre de 1963, *Aufbau,* 20 de diciembre de 1963, y *Encounter,* enero de 1964: 51-58. El intercambio alemán le fue mostrado al editor de *Encounter* por Isaiah Berlin (John Mander a Arendt, 5 de septiembre de 1963, Library of Congress). Sobre Golda Meir como "la socialista", véase Gershom Scholem a Arendt, 6 de agosto de 1963, Library of Congress.

mi antiguo hogar europeo".[19] Los Jaspers dijeron a los Blücher que utilizaran con ellos el familiar e íntimo tuteo [el *Du*], lo que impulsó a Arendt a solicitar permiso para una infrecuente muestra —por su parte— de emoción pública: la dedicatoria de *Sobre la revolución,* "A bertrul y Karl Jaspers: con respeto, amistad y cariño".

Jaspers y Blücher, a pesar de su gran diferencia de edad, de temperamento y de formación, sellaron un profundo y respetuoso acuerdo. Jaspers lo dio a entender a Blücher en una carta que le envió meses más tarde a Nueva York, cuidadosamente escrita y reescrita. Alababa los planes de Blücher para el Curso Común en el Bard College, como alabó siempre los libros de Hannah Arendt; después de identificar en el plan un deseo conservador de preservar las tradiciones culturales, Jaspers advertía astutamente el radical igualitarismo de Blücher.[20] Blücher, además, llevaba a la práctica la máxima de Jaspers: "La filosofía es para todos".

En su primer retorno a Europa desde 1941, Blücher realizó otro de sus sueños: él y Hannah Arendt emprendieron viaje a Italia y a Sicilia para visitar museos y lugares históricos que no había vuelto a ver desde su juventud: Paestum, cerca de Nápoles, y Siracusa. En ruta hacia el sur de Italia se produjo otra visita que supuso un aditamento al sentimiento de continuidad que los Jaspers habían transmitido al matrimonio. Arendt le contó a Jaspers esta visita, que tuvo lugar en Locarno: "Y cuando [después de Basilea] vi a Heinrich con Robert Gilbert, que está ligado a él con el mismo lazo de amistad que a mí me une a Annchen [Anne Weil] [...] y con quien pasó la mayor parte del tiempo antes de 1933, se me reveló cuán profundo debió haber sido el vínculo de la juventud, pues había sobrevivido aunque su vida no podía haber tenido la claridad pura, exenta de complicación de tu vida. ¡Una orgía de amistad!".[21]

Hannah Arendt regresó a América relajada. En Haines Falls casi puso término al manuscrito de *Sobre la revolución,* que se llevó consigo al Center for Advanced Studies de la Wesleyan University, para el semestre del otoño de 1961. En Wesleyan, gozó de la compañía de Sigmund Neumann, experto en ciencias políticas, estudioso del totalitarismo y antiguo amigo de Berlín. Gozó asimismo de una nueva amistad, Rosalie Colie, profesora de historia a la que Arendt rindió un notable tributo: "Es una de las mujeres más eruditas que he conocido en mi vida".[22] Wesleyan le gustó:

---

[19] Arendt a Jaspers, 6 de agosto de 1961, Marbach.

[20] Jaspers a Blücher, 31 de julio de 1961, Library of Congress.

[21] Arendt a Jaspers, 6 de agosto de 1961, Marbach.

[22] Arendt a Oxford University, Lady Margaret Hall, 19 de febrero de 1967, Library of Congress.

"buena atmósfera, buenos estudiantes", un paraíso para los académicos.[23] Pero habían transcurrido algunas semanas del semestre cuando se produjo el primero de una serie de terribles acontecimientos. Estando en su casa de Riverside Drive, Blücher sufrió un aneurisma con ruptura en uno de los vasos de la membrana cerebral. Su vieja amiga Charlotte Beradt lo encontró en un estado de trastorno, cubierto de quemaduras de su cigarrillo, deambulando arriba y abajo entre un caos de papeles, libros y muebles derribados. Avisó al doctor Alfred Copley, y con su ayuda, una ambulancia trasladó al enfermo a la sala de urgencias del Columbia Presbisterian Hospital.

Cuando Hannah Arendt llegó desde Connecticut al hospital, el neurólogo de Blücher tenía ya los datos para emitir un diagnóstico. Como le contara posteriormente Arendt a Jaspers, ella le comunicó inmediatamente el diagnóstico a Blücher para que éste pudiera saber "toda la verdad acerca de su enfermedad". "En casos como éste, la mortalidad es del 50 %". Blücher le respondió a su mujer con su característica energía irónica hacia la vida: *Reg dich doch bloss nicht auf. Du vergisst die anderen 50 %.*[24] ("No te lo tomes así, olvidas el otro 50 %"). Lentamente, Blücher ingresó en el 50 por ciento de los afortunados. Arendt retornó a Wesleyan, para relevar a Mary McCarthy, que se había desplazado desde su casa, dejando a su nuevo marido, James West, para sustituir a Hannah Arendt en su seminario sobre Maquiavelo. El trabajo en el todavía inconcluso manuscrito de *Sobre la revolución* quedó suspendido mientras Arendt dio tres días de clase semanales, pasando el resto del tiempo en Nueva York, con Blücher. A fines de diciembre pudo decirle a Jaspers que su marido se encontraba casi del todo bien y que ella, a punto de concluir *Sobre la revolución,* empezaba a trabajar en el material sobre Eichmann, incluida la sentencia, que acababa de ser dictada, del tribunal israelí. Arendt y Jaspers estaban de acuerdo sobre el proceso que, como dijo él, procedía de jueces "sobresalientes y muy inteligentes, pero sin grandeza y sin filosofía".[25]

Hannah Arendt había adquirido el compromiso de dar clases en la Universidad de Chicago durante el mes de enero de 1962, y apenas había finalizado este trabajo, atrapó un mal resfriado. Tuvo que suspender las conferencias para recuperarse del resfriado y de la alergia que le produjeron los antibióticos que le suministraron para

---

[23] Arendt a Jack Patton de Wesleyan, 30 de noviembre de 1961, Library of Congress. Arendt arregló esta estancia en Wesleyan para el otoño de de 1961 y el de 1962, para estar allí cuando estuviera Sigmund Neumann en calidad de profesor residente; pero Neumann murió, después de una larga enfermedad, a principios del otoño de 1962.

[24] Arendt a Jaspers, 1 de noviembre de 1961, Marbach.

[25] Jaspers a Arendt, 5 de enero de 1962, Marbach.

combatirlo. Impaciente a causa de su lenta recuperación, preocupada todavía por el estado de salud de Blücher e inquieta por la "calma" política reinante después del episodio de Bahía de Cochinos, Arendt no se hallaba precisamente con el estado de ánimo propicio para abordar la "montaña de documentos" que había reunido en torno a Eichmann. Y entonces recibió el siguiente golpe.

El 19 de marzo cruzaba Central Park en un taxi, cuando un camión chocó con éste. Fue trasladada al Roosevelt Hospital, consciente y cubierta de sangre. El médico que la atendió emitió un diagnóstico con una lista de lesiones que la mantendrían apartada de toda actividad durante dos meses: contusiones, conmoción cerebral, hemorragia en ambos ojos, dentadura rota, magulladura en el hombro derecho, abrasiones y laceraciones, especialmente en la cabeza, costillas fracturadas y —lo peor para su vida posterior—, lesión miocárdica secundaria derivada del "shock" traumático.[26] Cuando Blücher llegó al hospital, su esposa estaba calmada. Ella le tranquilizó, contándole una historia en la que se hacía patente su propia energía ante la vida, igual a la de su marido. Más tarde, le contaría la historia a Mary McCarthy, por carta:

> Cuando desperté en el automóvil, camino del hospital, y tuve conciencia de lo que había ocurrido, probé mis miembros, vi que no estaba paralizada y que podía ver con ambos ojos; después puse a prueba mi memoria, muy cuidadosamente, década a década: poesía griega, alemana e inglesa; seguidamente, números de teléfono. Todo estaba en orden. El caso es que por un momento fugaz tuve el sentimiento de que morir o seguir viviendo era una opción que estaba en mis manos. Y aunque no pensé que la muerte era terrible, sí pensé que la vida era muy bella y que más bien me gustaba. [27]

El "momento fugaz" fascinaba a Arendt. Se lo contó también a Jaspers: "Me pareció por un momento que tenía mi vida en mis manos. Estaba bastante tranquila: la muerte me parecía natural, en modo alguno una tragedia, o de algún modo, algo fuera del orden de las cosas. Pero, al mismo tiempo, me dije: si es posible hacerlo con decencia, realmente desearía quedarme aún en este mundo". [28]

La tranquila aceptación y apreciación de la vida —un sentimiento tan diferente del experimentado por Arendt en el campo de Gurs, cuando se cuestionó el morir o seguir viviendo y se respondió a sí misma "con una broma"— encontró durante años

---

[26] Informe de Jack Allen Kapland, médico, de 17 de julio de 1963, para reclamar la póliza del seguro, Library of Congress.

[27] Arendt a McCarthy, 4 de abril de 1962 (en posesión de McCarthy).

[28] Arendt a Jaspers, 31 de marzo de 1962, Marbach.

eco en su obra. Impregnó profundamente *Eichmann en Jerusalén,* pero donde más claramente se delata es en un ensayo sobre el papa Juan XXIII, cuyo funeral se celebró en Roma mientras Arendt se hallaba allí en el verano de 1963, de vacaciones, después de la aparición del libro sobre Eichmann. Ella describió a este papa sencillo, orgulloso y lleno de confianza en sí mismo; un hombre cuya disposición para juzgar y confiar en sus juicios era notable. A Arendt, esta fe le parecía inspiradora. Una fe que, según ella, se puso de manifiesto en las palabras que este papa pronunció en su lecho de muerte, "sus más grandes palabras": "Cualquier día es bueno para nacer, cualquier día es bueno para morir". [29]

El filósofo J. Glenn Gray, a quien Arendt había conocido durante un segundo semestre en Wesleyan, en el otoño de 1962, y a quien llegó a respetar profundamente por su extraordinario libro *The Warriors,* se maravillaba ante el retrato de Arendt de "The Christian on St. Peter's Chair" (El cristiano en la silla de San Pedro). El respeto de Arendt hacia las últimas palabras del papa impulsó a Gray a decir a su amiga: "No podía comprender por qué consideras que ésta fue la más grande de las intuiciones de Juan XXIII. Después me percaté de que se trata de la misma robusta afirmación de la vida en ti (como en él), que tanto llegué a admirar en Wesleyan [...] Supongo que sólo los poseídos por este sentimiento de afirmación pueden permitirse poner en cuestión el valor de la existencia en absoluto". [30] Gray había captado exactamente la actitud que le confirió su fuerza a *Eichmann en Jerusalén,* la actitud que la *cura posterior* había permitido desplegar a Hannah Arendt.

El interés que Hannah Arendt sostuvo en el mensaje que se había dado a sí misma, la mantuvo tranquila incluso cuando su impaciencia habitual asomó de nuevo a la superficie. En el hospital se volvió inquieta e irritable; le echó un rapapolvo a una enfermera que se tomó la libertad tan americana de llamarla "honey" (cariño) y concluyó diciendo que "el lugar aquel estaba regentado bajo la consigna de 'nos importa un bledo.' [31] Cuando se encontró lo suficientemente bien para recibir visitas, se volvió recelosa en cuanto a su aspecto y pidió que le cubrieran con un velo sus ojos amoratados y su frente, con sus puntos de sutura. Al enterarse de su ansiedad, Karl Jaspers la consoló con frases cuidadosas: "En

---

[29] Hannah Arendt, "The Christian Pope", *New York Review of Books* 4/10 (17 de junio de 1965): pp. 5-7 (incluido en *Hombres en tiempos de oscuridad*).

[30] Gray a Arendt, 12 de junio de 1965, Library of Congress.

[31] Arendt a McCarthy, 4 de abril de 1962 (en posesión de McCarthy) y Nicola Chiaramonte a Arendt, 10 de abril de 1962, Library of Congress.

última instancia, la belleza de una persona irradia más allá de todas las condiciones restrictivas. Descansa, finalmente, en su comportamiento, en su expresión, en su personalidad". [32] La vanidad de Hannah no quedó completamente pacificada. Incluso cuando estuvo lo bastante bien para salir, lo hizo con un parche sobre el ojo más amoratado y un pañuelo en la cabeza. La poetisa Elizabeth Sewell, que conoció a la distinguida filósofa por primera vez en una reunión de pocas personas, se quedó asombrada de verla "con el aspecto de un pirata". [33]

Canceladas sus obligaciones docentes para la primavera, por prescripción facultativa, Arendt se retiró a trabajar a Palenville. Libre de distracciones, empezó a reunir sus materiales y notas del juicio de Eichmann. En principio había pensado en escribir un solo artículo para el *New Yorker*, pero la montaña de documentos que había obtenido y su pobre opinión de los informes de prensa disponibles, la convencieron de que era necesario un trabajo más extenso. "Ni uno solo de los periodistas profesionales ha producido nada", se lamentó Blumenfeld cuando el alegato de Servatius, la defensa, fue publicado; "ni siquiera un artículo serio sobre la historia en su conjunto". [34]

El trabajo resultó ser más excitante de lo que ella había esperado: "De algún modo, disfruto con el manejo de hechos y de cosas concretas", le dijo a Mary McCarthy. "Estoy nadando en una cantidad enorme de papeles, tratando de encontrar la cita más sugerente". [35] Casi dos años más tarde, mientras estaba en plena efervescencia la controversia sobre lo publicado por Arendt en torno a Eichmann, la autora dijo a Mary McCarthy lo que había significado para ella este período de gestación y redacción de su obra. Le dijo, francamente, lo que había significado la *cura posterior:* "Tú eres el único lector que sabe que escribí este libro en un estado de extraña euforia. Y que desde que lo hice, me siento —después de 20 años— alegre de corazón en lo que a todo

---

[32] Jaspers a Arendt, 5 de abril de 1962, Marbach.

[33] Sewell a Arendt, 20 de octubre de 1965, Library of Congress, incluyendo una copia de su "Envoi" a "Cosmos and Kingdom", que estaba dedicado a Arendt. Arendt a Sewell, 14 de noviembre de 1965: "Uno nunca se merece tales cosas, y éstas siempre llegan inesperadamente", Library of Congress.

[34] Arendt a Blumenfeld, 16 de agosto de 1961, Marbach. La opinión de Jaspers sobre el juicio del tribunal de Jerusalén fue también un estímulo (Jaspers a Arendt, 1 de mayo de 1962, Marbach): "Así que el proceso se ha convertido en algo sensacional, *no en un verdadero acontecimiento (Ereignis)*".

[35] Arendt a McCarthy, 20 de mayo de 1962 (en posesión de McCarthy). Arendt a Jaspers, sin fecha, ca. junio de 1962, Marbach: "Siento un gran deseo de una pausa fundamental en mi trabajo; no obstante, no puedo negar que la historia de Eichmann me estimula".

este asunto respecta. No se lo digas a nadie: ¿acaso no es prueba fehaciente de que no tengo 'alma'?".[36]

La banalidad del mal

Muchas personas que leyeron la serie de cinco artículos en el *New Yorker* —y muchas más, que supieron sobre la serie de oídas— llegaron a la conclusión de que Hannah Arendt era una persona sin sentimientos, o que carecía de lo que Gershom Scholem llamó *Herzenstakt,* simpatía. Pensaban que Arendt no estaba emocionalmente involucrada en el destino de su pueblo. Ella, por otra parte, opinaba que se había finalmente curado de esa especie de implicación emocional que enturbia el buen juicio. Profundas diferencias de opinión sobre la naturaleza del buen juicio se cruzaron por las muchas facetas de la "Controversia Eichmann". Pero se centraban en tres temas principales: el retrato de Arendt de un banal Adolf Eichmann; sus observaciones, tejidas en todo *Eichmann en Jerusalén,* pero concentradas en sólo diez páginas, de las casi 300 del libro, sobre los Consejos judíos europeos y su papel en la solución final nazi; y finalmente, el tratamiento que Arendt dio —en particular en el primer y último capítulos del libro— a la manera en que fue conducido el juicio, las cuestiones jurídicas derivadas del mismo y los propósitos políticos para los que sirvió. En el curso de la polémica, cada uno de estos temas estuvo acompañado de un *Doppelgänger* cargado de emoción. Junto al retrato de Arendt de un Eichmann banal, iba el retrato de alguien llamado, según el titular de una inflamada reseña del *New York Times,* "Man with an Unspotted Conscience" (Hombre con una conciencia inmaculada). En la controversia pública, los comentarios acerca de los "deseos de muerte" de los judíos, de la incapacidad de éstos para oponer resistencia, de su responsabilidad como víctimas, tan grande como la de sus verdugos... se acumularon a las observaciones de Arendt acerca de las acciones de los Consejos judíos. Acusaciones tales como que era antisionista, anti-Israel, una judía que despreciaba su condición, una purista jurídica y una moralista kantiana, la acompañaron en sus reflexiones sobre los precedentes jurídicos del juicio y cuestiones de derecho internacional.

Una vez que los *Doppelgängers* habían hecho su aparición en público, era muy difícil, para alguien que abordara los temas planteados por Hannah Arendt, ignorar o explicar aquéllos. Incluso los críticos que no aceptaron las distorsiones —y hubo muchos de

[36] Arendt a McCarthy, 23 de junio de 1964 (en posesión de McCarthy).

éstos, aunque sus palabras se perdieron con frecuencia en el fragor de la contienda— se las vieron y desearon para poner una distancia entre sí mismos y las alegaciones. Cada distorsión hacía surgir sus propias complejas interrogantes, y todas eran problemáticas precisamente porque habían nacido —como toda murmuración o rumor— en torno a una causa. Este libro de Arendt se prestaba a ser peor interpretado que cualquier otro de los libros que escribió: sus conclusiones eran traumatizantes, contenía pequeños, pero numerosos errores de hecho, exhibía con frecuencia un estilo irónico y un tono imperativo; y algunos de sus más polémicos pasajes se distinguían por una peculiar insensibilidad. Un participante en la controversia declaró que "la señora Arendt fue atacada no tanto por lo que dijo [como] por la manera en que lo dijo". [37] Había cierta dosis de verdad en esta observación, pero los temas fundamentales no eran de ningún modo incontrovertibles o bien no pasaron sin controversia.

Los dos juicios más importantes de Arendt, y a su vez los más polémicos, eran muy sencillos, pero ambos contenían en sí complejos desafíos. Arendt contó la historia de Eichmann haciendo observar la mentalidad burocrática de éste y su jactanciosa pretensión de que "el lenguaje administrativo es mi único lenguaje", juzgándole incapaz de distinguir el mal del bien. De este modo, daba a entender que el fallo de "culpable" emitido por el tribunal de Jerusalén, con el que ciertamente estaba de acuerdo, suscitaba la discusión de cuestiones generales acerca del papel de la motivación en acciones como las de Eichmann. Eichmann hizo lo que las leyes de su Estado, justificadas por *raisons d'état*, le ordenaban hacer, sin saber que aquellas leyes eran injustas. El concepto de *mens rea* (intención) tan crucial para la filosofía jurídica y el derecho procesal modernos, nunca ha sido adecuadamente asociado con una "ley de humanidad", más alta que la ley de Estado. Aunque ella aceptaba y aprobaba los trámites jurídicos israelíes, creía que sólo disponiendo de nuevas categorías jurídicas y morales podría ser aplicada la justicia verdaderamente a individuos involucrados en la perpetración de crímenes instigados por el Estado o en "masacres administrativas". En segundo lugar, Arendt se refería a cómo la corrupción moral del régimen totalitario nazi afectaba a otros países y sociedades, incluida la sociedad de las víctimas judías; y concluía diciendo que tal corrupción plantea retos sin precedentes al juicio en general, pasado y presente. Escribía acerca del pasado, pero se centró en la crisis del juicio que

[37] Walter Laqueur en una carta al editor de *New York Review of Books*, 3 de febrero de 1966, p. 24, y en "Re-reading Hannah Arendt", *Encounter* 3, n.° 3 (marzo 1979): pp. 73-79.

veía en el presente. Según le formuló la cuestión a Jaspers: "Incluso buena gente, gente válida en el fondo, está poseída en nuestro tiempo de un miedo extraordinario a emitir juicios. Esta confusión acerca del juicio puede ir de la mano de una aguda y profunda inteligencia, así como el buen juicio puede encontrarse en aquellos que no se distinguen por su inteligencia". [38] La incapacidad para juzgar y el rechazo a juzgar eran los temas de Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*.

Hannah Arendt presentó su informe y sus propios juicios con plena conciencia de que ambos serían polémicos y de que sería acusada de arrogancia por establecer juicios en una época en que la ansiedad producida por el hecho de tener que pronunciarse estaba tan extendida. En una serie de notas preliminares que escribió para una discusión pública del libro, relacionó su conciencia en los fenómenos —presentes y pasados— que había estudiado; nombró las fuentes de su propia carencia de ansiedad ante el hecho de juzgar. "Para que pueda funcionar la conciencia, debemos tener o un sentimiento religioso muy fuerte, cosa extremadamente infrecuente, o bien orgullo, incluso arrogancia. Si en estas cuestiones te preguntas, ¿quién soy yo para juzgar?, entonces ya estás perdida". [39]

La controversia desatada por la serie de artículos de Hannah Arendt en el *New Yorker* se agitó durante un período de casi tres años, e incluso hoy día, cuando el libro hecho a base de aquellos artículos anda por su vigésima edición, todavía hay ecos de polémica. Casi todo estudio sobre el holocausto, de los publicados a partir de 1963, reconoce explícita o implícitamente la controversia y las tremendas emociones que hizo aflorar. La palabra "holocausto", que se hizo de uso común en los primeros años de la década de 1960, fue el signo de un renovado esfuerzo de los historiadores por evaluar de nuevo el destino de los judíos europeos y por aportar documentos para el estudio de aspectos de la resistencia judía, que la controversia de Eichmann había sacado a la luz.[40]

---

[38] Arendt a Jaspers, 29 de diciembre de 1963, Marbach.

[39] Notas para una conferencia dada en la Wesleyan University, 11 de enero 1962, es decir, antes de que fuera escrito *Eichmann en Jerusalén*, Library of Congress.

[40] Ejemplos de libros sobre la residencia judía estimulados por la controversia: Reben Ainsztein, *Jewish Resistance in Nazi-Occupied Eastern Europe* (Nueva York: Harper & Row, 1975) que dice de Hannah Arendt y Bruno Bettelheim: "sus escritos sobre la materia del comportamiento judío bajo el nazismo caen mucho más en el campo de trabajo de los psicólogos y psicoanalistas que de los historiadores..".; Yuri Suhl, ed., *They Fought Back* (Nueva York: Schocken Books, 1975). Véase también Verena Wahlen, "Select Bibliography on Judenräte under Nazi Rule", *Yad Vashem Studies* 10 (1974): pp. 277-288.

Historiadores alemanes han abordado las turbadoras cuestiones referidas a la naturaleza y el alcance de la resistencia alemana al nazismo, que la controversia hizo surgir a la superficie.[41] Psicólogos y sociólogos han intentado explorar el fenómeno denominado por Hannah Arendt la "banalidad del mal". Jurisconsultos han reconsiderado las cuestiones suscitadas por Arendt acerca del procedimiento a seguir para juzgar a los criminales de guerra nazis y el status jurídico de un "crimen contra la humanidad". [42] El compilador de un libro de fuentes sobre el caso Eichmann, aparecido en 1969, apenas se dio un paseo por la ladera de la montaña de publicaciones, americanas, israelíes, europeas, referidas al caso. La controversia se convirtió en algo tan conocido que una antología alemana llevaba el simple título de *Die Kontroverse*.[43]

---

[41] La reacción alemana a *Eichmann en Jerusalén* no se discute en este capítulo. Sobre la materia: La reseña de Golo Mann de *Eichmann en Jerusalén* en *Die Neue Rundschau* 4 (Frankfurt am Main, 1963); la correspondencia de Arendt sobre esta reseña con Emil Kenk, marzo-abril de 1964, Library of Congress; y Jaspers a Arendt, 25 de julio y 12 de agosto de 1963, Marbach, donde Jaspers sugiere: "Deine Formulierung 'der Widerstand gegen das Regime selbst nie zum Prinzip geworden', ist, meine ich, eine nicht richtige Verallgemeinerung". Aunque Jaspers pensó que Arendt había generalizado equivocadamente sobre la resistencia alemana, estaba furioso por la reseña de su amigo Golo Mann (Jaspers a Arendt, 13 de diciembre de 1963, Marbach), por encontrarla "ironisch kalt, herzlos, Besserwissen..." (A sugerencia de Jaspers, Arendt añadió material nuevo sobre la resistencia alemana en su revisión de de 1965 de *Eichmann en Jerusalén*). Una discusión del libro de Arendt fue patrocinada por los Amigos de la Universidad Hebrea en Berlín (véase *Tagesspiegel,* 14 de noviembre de 1964, "Schatten der Vergangenheit"), después de aparecer la edición alemana y que se produjera mucho debate en público, como Jaspers le dijo a Arendt en una carta del 27 de julio de 1964, Marbach, *eine grosse Unruhe*. Arendt fue a Alemania para una entrevista televisada con Günther Gaus el 28 de octubre de 1964. Günther Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort* (Munich, Feder Verlag, 1964). Antes, Arendt había sido entrevistada brevemente en Nueva York, 24 de enero de 1964, por Thilo Koch.

[42] Las referencias a *Eichmann en Jerusalén* son muy numerosas en estudios del comportamiento en situaciones extremas, pero véase especialmente Stanley Milgram, *Obedience to Authority* (Nueva York: Harper & Row, 1974). Este psicólogo sugirió: "Después de atestiguar cómo centenares de personas corrientes se someten a la autoridad en nuestros propios experimentos, debo concluir que el concepto de Arendt de *la banalidad del mal* se acerca más a la verdad de lo que uno se atrevería a imaginarse... Ésta es, acaso, la lección más fundamental de nuestro estudio: la gente corriente, sencillamente ejecutando su trabajo y sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo". La hipótesis de que Eichmann era un psicópata fue popularizada por Michael Selzer, "The Murderous Mind", *New York Times Magazine*, 27 de noviembre de 1977, pp. 35 y ss.

[43] Randolph L. Braham, *The Eichmann Case: A Source Book* (Nueva York: World Federation of Hungarian Jews, 1969) contiene una lista de artículos y reseñas sobre *Eichmann en Jerusalén* (pp. 144-74), pero este trabajo no está completo incluso si nos ceñimos sólo a referencias inglesas anteriores a de 1969. *Die Kontroverse* fue publicado por Nymphenburger, Munich, en de 1964.

Las controversias que gozan de una vida tan prolongada y compleja no nacen de un libro. El libro puede ser el elemento detonante, como lo fue en el caso de *Eichmann en Jerusalén*, pero tales controversias en sí no se comprenden aisladas del medio que las rodea. Hannah Arendt utilizó la imagen de la cristalización para captar cómo se combinan los componentes históricos, cómo factores complejos se entraman en complejos de factores. Es una imagen apropiada para esta controversia, en la que existió una desproporción asombrosa entre la causa inmediata y la ferocidad de la reacción, una interacción sutil entre cuestiones de peso y de estilo, entre cuestiones históricas y problemas contemporáneos, entre factores políticos y factores sociales o psicológicos. En todas las críticas realizadas a la obra de Arendt, la línea divisioria entre el hecho y la interpretación —que no es fácill de trazar ni siquiera en los casos menos polémicos— era muy imprecisa. Y el libro se prestaba a ser mal interpretado, porque, a partir de sus primeras páginas, los tejidos y los enrejados de la "información de fondo" se introdujeron en el juego para convertir el juicio en un drama.

Arendt inició su informe con una descripción de la sala del tribunal de Jerusalén donde Eichmann fue juzgado, y el contraste entre aquellos que servían a la justicia y los que servían a Ben Gurion y al Estado de Israel. En la primera categoría se encontraban los jueces, en la segunda, Hausner y su equipo; Ben Gurion fue retratado como director de escena de un juicio-espectáculo. El fiscal, decía Arendt, estructuró su acusación "sobre lo que los judíos habían sufrido, no sobre lo que Eichmann había hecho",[44] mientras que los jueces trataban de hacer lo que la justicia pedía, es decir, juzgar a Eichmann por sus actos.

Seguía un extenso pasaje repleto de citas de panfletos y de artículos de prensa publicados antes del juicio, y que Arendt utilizó para mostrar que Ben Gurion había convertido el juicio en un acto de propaganda. En los muchos estudios e informes del suceso aparecidos con anterioridad al de Arendt, la polémica información "de fondo" fue mencionada con frecuencia, pero el conflicto visto por la autora, entre los servidores de la justicia y los servidores de Israel, no fue puesto de relieve o no fue dibujado con el dramático vigor que ella le confirió. Mucho se había escrito en alabanza del proceso —aunque sólo escasos autores ensalzaron a los jueces tanto como Arendt lo hizo—, pero muy poco acerca de las declaraciones de Ben Gurion anteriores a aquél. El libro de Hannah Arendt tenía un comienzo traumatizante, especialmente para los

---

[44] Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Nueva York: *Viking Press*, 1965), p. 6. (Todas las referencias están hechas a esta edición revisada, en adelante citada como *Eichmann*, a menos que se indique de otro modo.)

lectores judíos: allí, desplegada ante el mundo, había una interpretación extremadamente crítica de uno de los líderes más ampliamente reverenciados de Israel. La intención de Arendt era prodigar la alabanza a los servidores de la justicia israelíes, por conducir un proceso que le hacía justicia a la justicia; pero no habían concluido diez páginas del libro cuando ya su autora se había convertido en una docena de blancos: acusaciones de enemiga de Israel, de antisionista y lo que era peor, de falta de comprensión de lo que "los judíos habían sufrido". Muchos de los lectores estaban firmemente convencidos de que a Arendt el juicio le había parecido realmente una vergüenza, una parodia.

El informe de Arendt acerca de las declaraciones públicas de Ben Gurion no era exagerado. Había citado extensamente un artículo publicado por este político en la *New York Times Magazine*, varios meses antes del juicio; un artículo que el editor del *Times* no había vacilado en titular "Mr. Ben Gurion's brief in the Eichmann Case" (El informe del señor Ben Gurion en el caso Eichmann). Pero Arendt no había seleccionado los párrafos que más diáfanamente mostraban el método de Ben Gurion para desalentar un debate sobre el caso. El mensaje de Ben Gurion a la judería era muy explícito: "Veo ahora que se discute, entre los judíos como entre los que no lo son, que si bien Israel está legalmente autorizado a juzgar a Eichmann, éticamente no debería hacerlo, porque el crimen de Eichmann, en su enormidad, fue un crimen contra la humanidad y contra la conciencia de la humanidad más que contra los judíos como tales. Sólo un judío con complejo de inferioridad podría decir esto; sólo uno que no razona que un judío es un ser humano". [45] Arendt hizo caso omiso de este insulto a los judíos —un insulto que le fue arrojado con frecuencia durante la controversia—, así como hizo caso omiso del siguiente: "¿Por qué no tendría que ser juzgado [Eichmann] ante un tribunal internacional? Porque Israel no necesita la protección moral de un tribunal internacional. Sólo antisemitas o judíos con complejo de inferioridad podrían sugerir lo contrario". Arendt dulcificó incluso la retórica de la declaración de Ben Gurion, eliminando, por el procedimiento de citar mal, frases en que el estado emocional del político hallaba eco. Éste había dicho que uno de "nuestros" motivos para juzgar a Eichmann era educar a la juventud judía. "Queremos que conozcan los hechos más trágicos de nuestra historia, los hechos más trágicos de la historia mundial". Arendt eliminó "los hechos más trágicos de la historia mundial" y no

[45] Véase "The Eichmann Case as Seen by Ben-Gurion", *New York Times Magazine*, 8 de diciembre de 1960. Véase también un artículo del fiscal, Gideon Hausner, "Eichmann and the Trial", *Saturday Evening Post*, 2, 10 y 17 de noviembre de 1962.

citó las palabras siguientes: "No me importa que quieran saberlos o no; deberían saberlos. Debería enseñárseles la lección de que los judíos no son ganado para el sacrificio, sino gente capaz de revolverse, como lo hizo en la Guerra de la Independencia de 1948." Arendt no pretendió decir que Ben Gurion consideraba el juicio una acto de venganza ni una declaración ante el mundo de que los judíos no eran "ganado para el sacrificio", aunque apuntó repetidamente el hecho de que el fiscal preguntase, testigo por testigo, "¿por qué no se resistió usted?".[46] Una "cruel y tonta pregunta", en opinión de Arendt.

Por otro lado, Hannah Arendt no se permitió a sí misma vocear su sospecha de que las emocionalmente explosivas declaraciones públicas de Ben Gurion eran, en parte, una tapadera de otra razón israelí, mantenida en secreto. Opinaba Arendt, como le dijo a uno de los lectores, que los israelíes habían sabido durante mucho tiempo que Eichmann se hallaba en Argentina y lo capturaron cuando lo hicieron "porque los pagos alemanes (por reparaciones) a Israel estaban llegando a su fin; como usted verá, mi mente es bastante más perversa de lo que usted incluso pensó".[47] Y de hecho, después de la aparición de *Eichmann en Jerusalén*, se difundieron muchos informes según los cuales Ben Gurion y Adenauer habían llegado a un acuerdo: el juicio se centraría en Eichmann, dejando en la sombra los actos de otros ex nazis todavía sueltos, Globke incluido, uno de los consejeros de Adenauer y autor de un comentario sobre las Leyes de Nurenberg de 1935, que no sería llamado a testificar en el juicio. A cambio de esta componenda, la República Federal Alemana le proporcionaría a Israel armas y equipos militares. Cuando se publicó el informe de Arendt, mucha gente había olvidado que Ben Gurion dimitió de su cargo de "premier" el 16 de junio de 1963, debido en parte al amplio rechazo de la opinión pública de Israel al hecho de que el ejército nacional hiciera uso de suministros alemanes.[48]

Aun cuando en estos ejemplos y a lo largo del libro Arendt se mostró menos crítica de lo que hubiera podido mostrarse en su tratamiento del contexto del juicio, también es cierto que fue menos sensible de lo que hubiera podido ser a las necesidades emocionales expresadas por Ben Gurion y compartidas por muchos otros. Ella escribió sobre las implicaciones políticas de las

---

[46] Arendt, *Eichmann*, p. 12.

[47] Arendt a Samuel Merlin, 8 de mayo de 1965, Library of Congress. Véase también Arendt a Jaspers, 14 de marzo de 1965, Marbach.

[48] Para información de fondo sobre los intercambios germano-israelíes: *Der Spiegel*, 24 de febrero de 1965; sobre envíos de armas alemanas a Israel: *New York Times*, 21 de enero de 1965 y 3 de mayo de 1966. El rumor de protección para Globke fue negado repetidamente: I. Deutschkron, *Bonn and Jerusalem* (Filadelfia: Chilton Books, 1970), pp. 138-40.

declaraciones de Ben Gurion, pero no sobre la fuente dolorosa en que se originaban o sobre la tendencia defensiva a recurrir a acusaciones *ad hominem*. Durante largo tiempo Arendt había censurado los esfuerzos de judíos y de no judíos por sustituir la política por la psicología, pero en el momento crucial no aclaró la razón de que el esfuerzo de Ben Gurion fuera tan peligroso. En cuanto a los otros dos temas, el retrato de Eichmann y el de los líderes de los Consejos judíos, la discrepancia entre el informe de Arendt y la opinión prevalente, en particular entre los judíos, era si cabe aún más pronunciada y provocativa. Pero Arendt escribió en un estilo natural sobre temas que muchos de sus lectores, aleccionados de otro modo, veían desde una óptica muy diferente.

El Congreso mundial judío había distribuido ampliamente un panfleto, en 1961, con el propósito de mostrar que Adolf Eichmann fue la persona encargada de llevar a cabo la Solución Final, afirmación que fue refutada durante el juicio. "Eichmann: Master-Mind of the Nazi Murder-Machine" (Eichmann: Cerebro de la máquina nazi de exterminio), fue una frase introducida por Nehemiah Robinson, posteriormente uno de los personajes de la controversia; y fue introducida con la siguiente advertencia: "Lo que Eichmann fue, su autoridad real y lo que hizo, está relatado de modo conciso, pero punzante, en el estudio presente. El objetivo del mismo no es influir en el juicio y el fallo del tribunal, sino únicamente ilustrar al público sobre las motivaciones y las acciones de este 'exterminador en masa' de los judíos, de manera que el público pueda seguir el proceso desde mejor posición". [49] El retrato presentado en el panfleto —como docenas de otros disponibles, antes y después del juicio—, no suponía ningún reto para lectores que daban por sentado que Eichmann era inhumano y monstruoso; al contrario, era una obra de demonología. Cuando Arendt consideró seriamente la opinión de Eichmann sobre sí mismo —él no se consideraba un hombre de motivos perversos, sino alguien que había realizado su deber a conciencia—, el reto fue tan drástico que ella misma admitió que ni siquiera los jueces del tribunal lo habían afrontado:

> Los jueces no le creyeron, porque eran demasiado buenos, y acaso también eran demasiado conscientes de los profundos fundamentos de su profesión para admitir que una persona "media", "normal", no mentalmente débil, ni indoctrinada o cínica, pudiera ser perfectamente incapaz de distinguir el bien del mal. Prefirieron duducir de las mentiras ocasionales de Eichmann que éste era un

[49] Una copia de "Eichmann: Master-Mind of the Nazi Murder-Machine" (1961) se halla en Yad Vashem Library, Jerusalén.

> embustero, y así eludieron el desafío moral e incluso jurídico más grande del caso entero. El argumento de los jueces descansaba en la asunción de que el acusado, como todas las "personas normales", tuvo que ser consciente de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era de hecho normal en la medida en que no era "ninguna excepción en el seno del régimen nazi". Sin embargo, bajo las condiciones del Tercer Reich, sólo se podía esperar que reaccionaran "normalmente" las "excepciones". Esta simple verdad del asunto les creó un dilema a los jueces del que no pudieron escapar y que no puedieron resolver.[50]

La declaración de Arendt de la "simple verdad" se produjo antes de que ella hubiera presentado su propia imagen de Eichmann. Más tarde, en el libro, ofrecería un análisis de cómo la conciencia de este individuo "cesó de funcionar"; intentaría distinguir la mentira de la no mentira, y mostrar que comprendía que la "verdad simple" no era fácil de alcanzar. Pero, habiendo presentado sus conclusiones antes de desarrollar el argumento, produjo la impresión de haberse situado fácilmente en su punto de observacion, de haberse situado en esa óptica ignorando todos los juicios contrarios a la misma, incluido el del tribunal. Y Arendt no tomó en consideración el motivo por el que sería tan duro, particularmente para los supervivientes de los campos de concentración y para los que habían perdido a parientes y amigos, entretenerse en pensar que un "asesino burocrático", tal vez no fuera alguien dedicado monstruosamente al mal, sino alguien "incapaz de distinguir el bien del mal".

Las afirmaciones de Hannah Arendt acerca de los Consejos judíos fueron interpretadas de forma incluso más desafortunada. La opinión, ampliamente extendida, de que Hannah Arendt acusó a su pueblo de cobardía y de falta de voluntad para resistir, fue una distorsión de su crítica al liderazgo judío, específicamente a los miembros de los Consejos. En ninguna parte censuró Arendt el comportamiento del pueblo judío en su conjunto: "ningún grupo o pueblo no judío se condujo de manera distinta", escribió en las páginas iniciales del libro.[51] Dio por sentado que su valoración de los líderes sería compartida por la mayor parte de los judíos, pues sabía muy bien que semejante crítica era cosa común de los círculos judíos, aunque como una cuestión internacional, para no ser aireada. Después de esbozar los tratos de Eichmann con los Consejos judíos de Viena y Budapest, como evidencia del alegato del exterminador nazi de que su conciencia había sido apaciguada por "el simple hecho de que no pudo ver a nadie, pero a nadie,

[50] Arendt, Eichmann, p. 26.
[51] *Ibid.*, p. 11.

que en realidad estuviera contra la Solución Final", Arendt escribió lo siguiente:

> Para un judío, este papel de los líderes judíos en la destrucción de su propio pueblo es, sin duda alguna, el capítulo más negro de toda una negra historia. Se había sabido antes, pero sólo ahora ha salido a la luz pública con todo su patético y sórdido detalle, gracias a Raul Hilberg, cuyo libro modelo *The Destruction of the European Jews* mencioné anteriormente. En materia de cooperación no hubo distinción alguna entre las altamente asimiladas comunidades judías de Europa central y del oeste y las masas del este, que hablaban yídish. En Amsterdam y en Varsovia, en Berlín y en Budapest, se podía confiar en los oficiales judíos para que hicieran una compilación de listas de personas y sus propiedades respectivas; y para que obtuvieran dinero de los deportados, con el objeto de sufragar los gastos de su deportación y exterminación; y para que estuvieran al corriente de los pisos que se vaciaban y para proporcionar fuerzas a la policía con el fin de capturar judíos y ponerlos en los trenes, hasta que, como último gesto, entregaron los bienes de la comunidad judía, ordenadamente, para su confiscación definitiva.[52]

Para muchos judíos éste no fue el capítulo más negro de toda la historia y el modo en que aquí era contado —con la inoportuna frase sarcástica: "como último gesto"— no resultaba el más adecuado para convencerlos de que, en efecto, fue el capítulo más negro. Arendt escribió la frase "para un judío este papel de los líderes judíos" porque para ella, como le dijera más tarde en una carta a Gershom Scholem, "el mal causado por mi propio pueblo me agravia más —naturalmente— que el mal causado por otro pueblo".[53] Es imposible calibrar hasta qué punto estaba extendida esta actitud, ciertamente orgullosa y ciertamente un correctivo al chauvinista "mi pueblo, con razón o sin ella". Personas a las que Hannah Arendt respetaba compartían su opinión; hizo reflexionar a su amigo el filósofo J. Glenn Gray sobre sus propios sentimientos durante la segunda guerra mundial, en la que fue soldado del ejército norteamericano: "El enemigo era cruel, eso estaba claro, y sin embargo, esto no me conturbó tanto como nuestra propia crueldad. En realidad, la brutalidad de los alemanes hacía más fácil luchar contra ellos, mientras que la nuestra, debilitaba la voluntad y confundía el intelecto. Aunque las balanzas no eran en absoluto iguales en este enfrentamiento, yo me sentía mucho más responsable de nuestros actos que de los de ellos".[54] Pero es obvio

[52] *Ibid.*, pp. 117-118.

[53] Arendt, carta abierta a Gershom Scholem en *Encounter* (véase nota 18).

[54] J. Glenn Gray, *The Warriors* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, de 1967), p. 6.

que cuando semejante actitud acompaña al juicio de que nuestra propia gente ha obrado mal, no por eso el juicio tiene que ser más duro. Es muy evidente que se obró mal en muchos casos de cooperación con los nazis, y no solamente traidores como Kastner, de Budapest, sino muchos líderes. Existía, no obstante, un gran número de casos discutibles y éstos eran conocidos por muchos de los lectores judíos de Hannah Arendt. En el sentir muy extendido, las generalizaciones de la autora eran demasiado radicales; y ante dolorosos dilemas morales, la simpatía venía a ser tan importante como el reconocimiento franco de las malas acciones. Tal simpatía parecía estar ausente de la pluma de Hannah Arendt.

Quienes acusaban a Arendt de falta de compasión en *Eichmann en Jerusalén*, citaron a menudo párrafos de *Los orígenes del totalitarismo* que, según ellos, exhibían una actitud compasiva. En la primera edición la autora había escrito lo siguiente:

> Los gobiernos totalitarios han suprimido [...] la expresión individualista de la persona moral, por el procedimiento de convertir en algo completamente ambiguo y cuestionable las decisiones mismas de la conciencia. Es bastante impensable cómo debería actuar un hombre cuando tiene la opción de traicionar y por ende de asesinar a sus amigos o entregar a su mujer y a sus hijos [...] al asesino, especialmente cuando su suicidio comportaría, automáticamente, el asesinato de su propia familia. La elección no es ya una elección entre el bien y el mal, sino entre asesinato y asesinato [...] Sabemos por muchos informes hasta qué punto los internos de los campos de concentración estuvieron involucrados en los crímenes de la SS, que les dio —a los criminales, a los prisioneros políticos, a los judíos en los guetos y en los campos de exterminio— una autoridad administrativa considerable, poniéndoles así ante el insoluble dilema de o bien enviar a la muerte a sus amigos o bien asesinar a gente que no conocían.[55]

Arendt no había cambiado de opinión, pero en *Eichmann en Jerusalén* no escribió sobre el comportamiento de los campos de concentración, el tema de este pasaje de *Los orígenes del totalitarismo*. En *Eichmann en Jerusalén* se distinguían los estadios del plan nazi de genocidio: primero, los judíos fueron aislados, por ley, y se les puso señas de identificación, como la estrella amarilla; el siguiente paso fue concentrarlos en guetos. El tercero, la deportación o el "reasentamiento". Finalmente, se les enviaba a los campos de exterminio. Las críticas vertidas por Arendt a los *Judenräte* (Consejos judíos) eran críticas al comportamiento anterior al estadio de deportación, antes de que el reino del terror nazi

[55] Arendt, *Orígenes*, p. 452.

fuera total, cuando, al menos en algunos casos, la no cooperación podría haberse reflejado en una disminución del número de víctimas. Arendt no pretendía que la resistencia o la no cooperación se hubieran producido en un tiempo en que eran inútiles. Ella tenía bien claro lo que habría podido ser posible en cada uno de los estadios enumerados, aunque su análisis pudo tener mucha más fuerza de haber puesto de relieve la cronología e incluido una declaración como la que le hizo en privado a un lector que le preguntó acerca de los dirigentes de los Consejos: "Existe para ellos una excusa importante: la cooperación fue un hecho gradual, y así, resultaba verdaderamente difícil comprender cuándo había llegado el momento de trazar una línea divisoria, que bajo ninguna circunstancia tendría que ser cruzada". [56]

Por otra parte, debería mencionarse que el conocimiento de Arendt de las condiciones de los guetos de la Europa del Este —y por lo tanto su capacidad para determinar cómo era cruzada una línea— no fue siempre lo suficientemente minucioso para apoyar sus generalizaciones. Entre sus detractores, los que conocían estas condiciones por experiencia directa o tuvieron acceso a documentación escrita en yídish o en idiomas del este de Europa, razonaron convincentemente que los ejemplos de la autora "no daban una imagen exacta ni de la actividad de los *Judenräte* ni de la resistencia judía". [57] El juicio mismo de Eichmann le proporcionó escasa información a Arendt y éste fue el motivo principal que la indujo a escribir sobre los Consejos el capítulo más negro. El tema de la cooperación del *Judenrat* fue soslayado en el juicio, en opinión de Hannah Arendt, por designio. Ella pensaba que la acusación había utilizado la cuestión de la resistencia judía como pan-

---

[56] Hannah Arendt a Judah Goldin, *Judaic Studies*, Yale University, 18 de julio de 1963, Library of Congress. Antes de *Eichmann en Jerusalén* Arendt había discutido los Consejos judíos por escrito sólo en una ocasión, en una reseña de *Bréviaire de la Haine* de Léon Poliakov, para *Commentary*, marzo de 1952. Escribió: "En ninguna parte se muestra mejor la objetividad e integridad del señor Poliakov que en su informe sobre los guetos y el papel de sus *Judenräte*, o Consejos judíos. Ni acusa ni excusa, pero informa fiel y plenamente de lo que le dicen las fuentes: la creciente apatía de las víctimas, así como su heroísmo esporádico, el terrible dilema de los *Judenräte,* su desesperación así como su confusión, su complicidad y su a veces patéticamente ridícula ambición. En el famoso e influyente *Reichsvertretung* (sic: en realidad *Reichsvereignigung*) de los judíos alemanes, que funcionó sin contratiempos hasta que el último judío fue deportado, ve el autor el precedente de los *Judenräte* de los guetos polacos; deja en claro que los judíos alemanes, también en este respecto, sirvieron a los nazis como conejillos de Indias en sus investigaciones del problema de cómo hacer que la gente contribuyera a ejecutar sus propias sentencias de muerte, la última vuelta de tuerca del esquema totalitario de dominación total".

[57] Arthur Donat, "An Empiric Examination", *Judaism* 12, n.° 4 (otoño de 1963), es polémico, pero informativo.

talla para ocultar la cuestión de la cooperación judía.[58] En su libro, registró las escasas veces en que los Consejos salieron a relucir en el proceso, incluyendo una ocasión en que un antiguo miembro de uno de estos Consejos, de Hungría, compareció como testigo y fue abucheado por la audiencia presente en la sala. Arendt informó de que varios testigos declararon acerca de las operaciones de los Consejos, pero anotó que el testimonio sugería cuestiones que no fueron nunca preguntadas. Uno de los testigos, del campo de Theresienstadt, declaró que el mismo Eichmann había hecho selecciones entre los internos del campo para "listas de transporte". Un libro, *Theresienstadt 1941-1945*, de H. G. Adler, en el que se decía —como apuntó Hannah Arendt— que las listas de transporte no fueron confeccionadas por Eichmann, sino por el Consejo judío del campo, no fue aportado como parte de la documentación del juicio; la defensa ni siquiera intentó refutar la declaración del testigo.

Enfrentada a lo que según ella constituía una laguna crucial en un proceso por otra parte muy bien documentado, Arendt hizo una interpretación y sacó sus propias conclusiones con respecto a la importancia de los Consejos judíos. Al final de su relación del capítulo más negro, escribió las palabras siguientes:

> La pregunta que el fiscal dirigió regularmente a todos y cada uno de los testigos, excepto a los que lucharon en la resistencia, y que les sonaba tan natural a los que no sabían nada del trasfondo real del proceso, "¿por qué no se rebeló usted?", de hecho sirvió como cortina de humo para la cuestión que no fue preguntada. Y de este modo vino a suceder que todas las respuestas a la incontestable pregunta que el señor Hausner hacía a sus testigos, fueron considerablemente menos que "la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad". Verdad era que los judíos, como un todo, no habían estado organizados, no habían poseído un territorio propio ni un gobierno ni un ejército; verdad era que, en el momento de mayor necesidad, este pueblo no tuvo un gobierno en el exilio que los representase ante los aliados [...] ningún escondrijo de armas, ni jóvenes con preparación militar. Pero la verdad entera es que existían organizaciones de comunidades judías, y organizaciones de partido y beneficiencia, tanto a nivel local como internacional. Allí donde vivieran judíos, existían entre ellos líderes reconocidos, y

[58] Ésta fue la impresión de Arendt cuando presenciaba el proceso, no retrospectivamente. A Jaspers le escribió sus primeras impresiones desde Jerusalén, 13 de abril de 1961, Marbach: "El proceso podría arrastrarse durante meses, a causa del modo en que lo conduce el fiscal y, con todo esto, los aspectos realmente esenciales de todo este diabólico asunto podrían encontrar un obstáculo para salir a la luz pública; por ejemplo, el hecho de la colaboración de los judíos, la organización en general (de la solución final) y asuntos comparables".

> estos líderes, casi sin excepción, cooperaron con los nazis de una manera u otra, por una razón u otra. La verdad entera es que si el pueblo judío hubiera carecido realmente de organización y liderazgo, se habría producido el caos y mucha calamidad, pero el número total de víctimas difícilmente habría alcanzado la cifra de entre cuatro y medio a seis millones [...] Me he detenido en este capítulo de la historia, que el juicio de Jerusalén no puso en evidencia ante el mundo en sus verdaderas dimensiones, porque nos ofrece la más penetrante idea de la totalidad del derrumbamiento moral que los nazis causaron en la respetable sociedad europea; no sólo en Alemania, sino casi en todos los países, no sólo entre los perseguidores, sino también entre las víctimas.[59]

Siegfried Moses, portavoz del Consejo de Judíos de Alemania, le dijo claramente a Hannah Arendt que este pasaje sería el foco de la crítica judía, como de hecho fue. "Su formulación, 'la verdad entera es...' produce la impresión total de ser un aserto demostrable", escribió Moses, iracundo.[60] Pero Arendt pensaba, con la misma claridad, que su declaración *era* demostrable, que ella tenía la responsabilidad de decir lo que no se había dicho; y su tono exhibe con la misma claridad su ira ante lo que le parecía un encubrimiento.

La relación que Hannah Arendt hizo del proceso hundía profundamente sus raíces en su vida y en su pensamiento anteriores y las reacciones de sus críticos se derivaban de posturas y cuestiones largo tiempo mantenidas. Ella enturbió una imagen profundamente enraizada, un imagen captada muy bien por Norman Podhoretz en *Commentary,* donde apareció el sumario de sus objeciones: "En lugar del nazi monstruoso, ella nos ofrece el nazi 'banal'; en lugar del judío como mártir virtuoso, ella nos ofrece el judío cómplice del mal; y en lugar del enfrentamiento entre la culpa y la inocencia ella nos ofrece la 'colaboración' de la víctima con el criminal". [61] Hannah Arendt, que no había utilizado para nada la palabra *colaboración,* no se había permitido a sí misma las consoladoras categorías de monstruo y de mártir, ni se había dejado arrastrar por teorías de culpabilidad o inocencia colectivas. Arendt estableció distinciones y respetó las diferencias en el seno de los grupos, pero no porque ella fuera una modernista entusiasta de la paradoja, según la acusaba Norman Podhoretz en su reseña, "The Perversity of Brilliance", sino porque era, como a Heinrich Blücher le gustaba llamarla, una *Mädchen aus der Fremde,* o, como

---

[59] Arendt, *Eichmann*, pp. 125-26.

[60] Moses a Arendt, 24 de marzo de 1963 (desde Jerusalén).

[61] Norman Podhoretz, "Hannah Arendt on Eichmann", *Commentary,* septiembre de 1963, pp. 201-208.

ella hubiera dicho, una paria. Siguiendo su propio pensamiento, estaba dispuesta a hacer juicios incómodos, como lo había hecho desde el primer momento en que viera a Eichmann "en carne y hueso", en la sala de justicia de Jerusalén.

La controversia Eichmann

La cristalización necesita tiempo. También en "la controversia" hubo períodos claros, pero en gran medida determinados por los momentos de la primera reacción. Incluso antes de que apareciera el último de los artículos de Arendt, en el número del 16 de marzo del *New Yorker,* se produjo un momento que marcó el punto sin retorno. Siegfried Moses, antiguo interventor del estado de Israel y amigo de Kurt Blumenfeld, le envió una carta a Hannah Arendt en nombre del Consejo de Judíos de Alemania. Moses era un académico y una vieja amistad berlinesa de Arendt, y ésta había colaborado en su *Festschrift,* de 1962. Ahora le hacía a su antigua amiga lo que él llamó una "declaración de guerra". A ella y a su libro. Moses decía que el consejo se estaba también preparando para la guerra contra el libro *The Destruction of the European Jews,* del historiador Raul Hilberg, y contra otro escrito, "Freedom from Ghetto Thinking" del psicólogo Bruno Bettelheim. Arendt advirtió a Moses, en su réplica, que el libro de Hilberg tendría un público limitado, académico, y que el artículo de Bettelheim no se prestaría a discusión a un alto nivel intelectual; le sugería entonces que arremetiese contra ella solamente y que no se dispersase en su guerra librándola en varios frentes a la vez.[62]

La guerra del consejo se inició inmediatamente, con una declaración de condena firmada por el "Consejo de Judíos de Alemania", y continuó poco después con una página entera de artículos en *Aufbau.* Entretanto, la Anti-Defamation League (ADL) de B'nai B'Rith, envió un memorándum a todas las sedes regionales y a sus comisiones y comités nacionales, informándoles de la serie del *New Yorker* y alertándoles contra el concepto difamatorio de Hannah Arendt de "la participación judía en el holocausto nazi", concepto que, se auguraba, podría "emponzoñar a los judíos durante años". La ADL dejó patentemente claro su principal temor: "Sin duda alguna, los antisemitas utilizarán este texto de Hannah Arendt en su intento de demostrar que los judíos no fueron menos

[62] Moses a Arendt, 7 de marzo de 1963 (desde Jerusalén); la respuesta de Arendt a esta carta, 12 de marzo de 1963 (ambas en la Library of Congress).

culpables que otros por lo ocurrido a seis millones de sus correligionarios".[63]

Mientras se hallaba en Basilea visitando a Jaspers, Arendt recibió su primer despacho bélico, que le fue enviado el 6 de marzo de 1963 por Henry Schwarzschild, director de publicaciones de la Anti-Defamation League y conocido de Arendt. Schwarzschild estaba alarmado por los preparativos de ataque de su organización y le preocupaba no ser capaz de influir sobre el curso de los acontecimientos.[64] Y, en efecto, el ataque prosiguió: la Anti-Defamation League publicó otro boletín con una sinopsis de *Eichmann en Jerusalén,* un resumen superficial de las cuestiones más controvertidas del libro, una traducción (al inglés) de la declaración del Consejo de Judíos de Alemania, y un fragmento del más insensato ataque provocado por este asunto, un artículo del *Jewish Floridian* que atribuía las peculiaridades de Arendt al hecho de que esta autora estaba en la órbita del grupo del *New Yorker.* La Anti-Defamation League no tuvo escrúpulos en recomendar que esta información fuera tenida en cuenta "al hacer reseñas y similares [*sic*] cuando aparezca el libro" y, al parecer, muchos críticos aceptaron el consejo de la ADL, pues las frases del boletín se prodigaron con monótona regularidad hasta que fueron sustituidas por otras proporcionadas en el número de julio de 1963 de la revista de B'nai B'rith, *Facts.*[65] Jacob Robinson, autor del memorándum de seis páginas sobre los "errores" de Hannah Arendt, aparecido en esta revista, se dispuso después a trabajar en un manuscrito de la extensión de un libro, que circuló mecanografiado, y posteriormente fue publicado bajo el título de *The Crooked Shall Be Made Straight.* La obra de Robinson proporcionó los datos con más frecuencia utilizados siempre que se quiso poner en cuestión la cualificación científica de Hannah Arendt, es decir, el frente en el que la guerra duró más y fue más enrevesada.

Mientras la controversia tomaba impulso en América, Siegfried Moses voló desde Israel para encontrarse con Hannah Arendt en Suiza. Su propósito era pedirle que suspendiera la publicación de *Eichmann en Jerusalén* en forma de libro, con el fin de apaciguar así la tormenta. Arendt se negó; advirtiéndole a Moses que los

---

[63] Para la declaración del Consejo de Judíos de Alemania, véase *Aufbau*, 12 de marzo de 1963, más artículos en *Aufbau* aparecieron el 29 de marzo de 1963 y en *Nach dem Eichmann Prozess*, Tel Aviv, 1963. Copias del *ADL Bulletin ADL* del 11 y del 27 de marzo se hallan en los Arendt Papers, Library of Congress, y muchos de los trabajos de Aufbau están recogidos en *Die Kontroverse* (Munich: Nymphenburguer, 1964).

[64] Schawarzchild, a Arendt, 6 de marzo de 1963, Library of Congress.

[65] "A Report on the Evil of Banality: The Arendt Book", *Facts* 15, n.° 1 (julio-agosto de 1963), reimpreso en parte en *Die Kontroverse* pp. 223-32. Como ya se ha señalado, las copias del *ADL Bulletin* se hallan en Arendt Papers, Library of Congress.

críticos judíos iban a convertir el libro en una *cause célèbre* y de este modo causar mayor daño a la comunidad judía del que todo lo que ella dijera pudiera posiblemente causar. Algunos días más tarde, Arendt recibió un informe de su amigo Hans Morgenthau, que confirmó su temor. Morgenthau había estado presente en una reunión en la que Bruno Bettelheim, uno de los defensores de la autora, llevó a cabo el primer intento de enfrentarse a una furiosa audiencia neoyorquina. "La comunidad judía está en pie de guerra", escribió Morgenthau. "La realidad se ha introducido en la armadura protectora de la ilusión y el resultado es el estrago psicológico. [En la Hillel House, City College de Nueva York] hubo un encuentro con Bettelheim. Después de diez minutos, todo el mundo estaba gritando, todos se llamaban mutuamente embusteros y se amenazaban con demandas por libelo. Fue una especie de psicoanálisis colectivo". [66].

El "psicoanálisis colectivo" prosiguió su marcha a lo largo y ancho de Nueva York, en reuniones públicas, en círculos de discusión privados, en salones y despachos: "La gente de la ciudad apenas parece estar hablando de otra cosa", le dijo William Shawn, telegráficamente, a Hannah Arendt.[67] Pero el acontecimiento más dramático y más ampliamente divulgado se produjo justamente antes de que el libro de Hannah Arendt fuese publicado por la Viking Press. El fiscal de Israel en la causa contra Eichmann, Gideon Hausner, se presentó en Nueva York para hacer un discurso ante la Asociación de Supervivientes de Bergen-Belsen. Según decía el *Daily News,* el propósito del fiscal era "responder a la estrafalaria defensa de Eichmann llevada a cabo por Hannah Arendt". Nahum Goldmann, entonces presidente de la Organización Sionista Mundial, se sumó a Hausner y le dijo a la audiencia —de casi mil personas— que Hannah Arendt había acusado a los judíos europeos de dejarse masacrar por los nazis y de desplegar "cobardía y falta de voluntad para la resistencia". [68]

En la primavera de 1963, durante los primeros estadios de la controversia, Hannah Arendt tomó la decisión de no responder a sus críticos. Deseaba unas vacaciones, después de dos años de intenso trabajo, preparando el manuscrito de *Sobre la revolución* y escribiendo *Eichmann en Jerusalén.* Durante marzo permaneció en Basilea, traduciendo *Sobre la revolución* al alemán y trabajando con Jaspers en la organización del libro de éste *Los grandes filó-*

---

[66] Morgenthau a Arendt, 31 de marzo de 1963, Library of Congress (Permiso para citar de las cartas de Morgenthau, cortesía de Susanna y Matthew Morgenthau.

[67] Shawn a Arendt (telegrama), 8 de marzo de 1963, Library of Congress.

[68] Informes sobre la visita de Hausner, en el *New York Daily News*, 20 de mayo de 1963, y en el *New York Times*, 20 de mayo de 1963.

sofos. Después se marchó a Italia, para visitar a Mary McCarthy y James West, a Nicolo Chiaramonte y a Ignazio Silone, y para reunirse con Blücher en Nápoles. En abril, los Blücher viajaron a Grecia con Charlotte Beradt, gastando alegremente el dinero que Hannah había recibido de la compañía de seguros como indemnización por el accidente de 1962. Vivieron, como dijo ella a Jaspers, "la vida de los dioses", es decir, la vida del ocio. Arendt hizo una broma retrospectiva, una tarde en Patras, sobre el accidente del taxi: llegaron justo a tiempo para ver cómo zarpaba el último "ferry" a Delfos, lo que les dejó ante la perspectiva de tumbarse sobre sus equipajes durante el resto de la noche. Arendt, entonces, requirió los servicios de un taxi de la localidad, por una buena suma, y así hicieron el camino hasta Atenas, bajo la hermosa luz de la luna. Una buena compensación por el desafortunado e interrumpido viaje en taxi a través de Central Park. En Atenas pasaron los días en la Acrópolis y en el Museo nacional. A Blücher le satisfizo quedarse con los griegos del Ática, mientras que por su parte, Arendt y Charlotte Beradt se fueron a visitar a los minoicos de Creta, pero todos juntos hicieron el recorrido de Salamina, Egina y Delfos. La antigua amiga berlinesa de Blücher, la fotógrafo Ricarda Schwerin, se les unió en una gira por el Peloponeso, Esparta, Olimpia y una visita al magnífico templo de Bassai.

De Grecia regresaron a Italia, donde la controversia Eichmann atrapó a Arendt. Ésta fue abordada por un entrevistador de la revista *Newsweek,* que escribió un artículo de toda una página para el número del 17 de junio, y que inflamó más el debate en América. Arendt recibió también noticias del *New Yorker,* en relación con la reseña del juez Michael Musmanno, aparecida en el *Times.*[69] Robert Pick, amigo de Hermann Broch, encontró a los Blücher en un hotel de Roma y les presentó su reflexión meditada sobre el caso. Tranquilizados ya, los Blücher prosiguieron viaje, a Sicilia, y después, en barco, al sur de Francia y finalmente a París, su primer hogar común.

Este largo viaje fue muy beneficioso para ambos, la materialización de un sueño que habían compartido durante diez años. Pero fue la estancia en Grecia, en la patria de los pensadores que proporcionaron a Hannah —según se lo recordó Jaspers— [70] los conceptos necesarios para comunicar lo que había aprendido sobre política en su hogar americano, la que le dio fuerzas para enfrentarse al formidable montón de cartas que le esperaba en el

[69] Michael Musmanno, "Man With an Unspotted Conscience", *New York Times Book Review*, 19 de mayo de 1963, pp. 40-41, y cartas al editor, 23 de junio de 1963, pp. 4, 5, 22; 14 de julio de 1963, pp. 28-30.

[70] Jaspers a Arendt, 16 de mayo de 1963, Marbach.

apartamento de Riverside Drive, un montón tan grande que se necesitaron meses para clasificarlo y contestarlo.

Arendt tenía todavía ante sí un mes y medio de vacación estival antes de incorporarse, para el primer semestre de su nombramiento, al Committee on Social Thought, de la Universidad de Chicago. Hizo una aparición en Columbia, donde habló ante una multitud de más de tres mil personas, estudiantes, profesores y periodistas, y luego se retiró a Palenville con una maleta llena de correspondencia. Contestó agradecidamente las cartas de aprobación y dio extensas respuestas a las preguntas que le parecían respetables, pero generalmente dejó de lado o contestó con brevedad las cartas irrazonables o las de gran carga emocional, las de aquellos, en suma, que estaban persuadidos, como le acusaba uno de ellos, de que "había traicionado a los judíos". Arendt obtuvo valiosa información de muchas de estas cartas, en las que además se le contaban experiencias vividas personalmente. Ella transmitía a sus críticos estos contenidos. "Naturalmente, ésos son casos particulares *(Einzelfälle),* pero usted sabe tan bien como yo que en casos como éste no hay nada sino *Einzelfälle.*" [71] Algunos de sus comunicantes le mostraban su simpatía por el tipo de crítica que había tenido que soportar. Un irónico emigrante judeo-húngaro le recordó que "lavar la ropa sucia en público no es un defecto judío", y se refirió a su propia opinión —una opinión compartida por Arendt, que la proclamaba en su correspondencia privada—, según la cual, "existió y existe un fuerte lazo entre el *establishment* de Israel y quienes mandaron en Europa durante la guerra". [72]

Otros comunicantes hacían preguntas difíciles con respecto a la postura de Arendt frente al suicidio, sus opiniones sobre la "psicología judía", sus sentimientos hacia el pueblo alemán. Una judía rusa, emocionalmente perturbada, llegó incluso a contarle, de forma caótica, la historia de su niñez de persecución y exilio, para luego suplicarle a la doctora Arendt, autora de un libro del que había oído mucho, pero que no se había atrevido a leer, "dígame, por favor, ¿por qué quieren matarme?". En privado, se repitieron las múltiples dimensiones de la controversia pública, pero de manera más abierta y considerablemente más personal.

El final de verano de Arendt en Nueva York y su otoño en Chicago estuvieron puntuados por intercambios privados, por carta y en persona, con amigos que no querían verse involucrados en la controversia pública. Varias amistades se volvieron tensas. Hans Jonas escribió a Hannah, y al no recibir respuesta, rompió toda comunicación con ella, un triste asunto que se prolongó hasta que

[71] Arendt a Felix Bing, 18 de julio de 1963, Library of Congress.

[72] Gerschon Weiler a Arendt, 1 de julio de 1963, Library of Congress.

Lore, la esposa de Jonas, le impulsó a reconciliarse con su vieja amiga, pasado más de un año. Jonas y Arendt reanudaron la comunicación, pero con la condición expresa de no hablar nunca de *Eichmann en Jerusalén,* como así lo hicieron.

Silenciada quedó la antigua amistad de Hannah Arendt con Robert Weltsch, el amigo de Blumenfeld y, como Ernst Simon, colega de la autora en el grupo Ikhud de Judah Magnes. En agosto de 1963 ella escribió una extensa y cuidadosa carta a Weltsch, en la que le explicaba su libro y trataba de salir al paso de las críticas y las malas interpretaciones de su amigo. Arendt expresaba su esperanza de que el vínculo entre ambos sobreviviría a la controversia, y lo dijo así en un pequeño poema con el que finalizaba su carta.

> Querido RW, todas éstas son cuestiones verdaderamente fúnebres, y en esto, al menos, estamos de acuerdo. Si puedo concluir con una observación personal, no sé con qué te consuelas frente al espectro de nuestro siglo. Te sugiero lo siguiente, de Gottfried Heller ("Los calumniadores públicos"):
>
> Cuando un día, esta desgracia
> Se rompa finalmente como el hielo
> Hablaremos de ella,
> Como hablamos de la peste.
>
> Los niños erigirán espantapájaros
> Para quemarlos en el campo;
> De este dolor surgirá el gozo
> Y la luz del temor antiguo.
>
> Una cosa es cierta: eso será así, pero **sólo cuando estemos todos** muertos. Hasta entonces, debemos hacer, **sencillamente, lo que** creamos justo.

Weltsch no reanudó su correspondencia hasta que ambos intercambiaron una nueva ronda de cartas, pero escribió un artículo en *Aufbau,* en febrero de 1964, para decir que, en su opinión, ya se había hablado bastante —en realidad, demasiado— por parte de todos y que la controversia debería simplemente darse por cerrada. [73]

El crítico de arte Harold Rosenberg, a quien Hannah Arendt conocía desde los años cincuenta, la visitó en Chicago y pasó varias horas exponiéndole sus porfiadas objeciones a *Eichmann en Jerusalén* y reiterándole su postura, manifestada en un artículo publicado en

---

[73] Arendt a Robert Weltsch, 28 de agosto de 1963, Library of Congress. Weltsch's "Wenn Grauen zur Statistik wird..". en *Aufbau,* 7 de febrero de 1964.

Commentary en 1961, "Guilt to the Vanishing Point" (La culpabilidad evanescente). Arendt no le ofreció un poema a Rosenberg; sencillamente le escuchó en incómodo silencio, sin hacer el menor intento de defenderse, y cuando Rosenberg hubo terminado, le rogó que sirviera dos copas para de este modo relajarse ambos como buenos amigos. El crítico estaba asombrado, pero comprendió que ella había decidido no sacrificar su amistad a su obra y a las ideas por las que había luchado, y que esperaba que él se diera cuenta de que la amistad debería resistir los desacuerdos. Era Hannah Arendt poniendo en práctica lo que ella misma había llamado, en un ensayo titulado "The Crisis of Culture", el humanismo verdadero. En este ensayo ponderó aquella chocante afirmación de Cicerón, "prefiero ante el cielo equivocarme con Platón a acertar con sus oponentes". Y escribió: "El humanista, como no es un especialista, ejerce una facultad de juicio y de gusto que va más allá de la coerción que toda especialidad nos impone. Esta *humanitas* romana, se aplicaba a hombres en todo aspecto libres, para quienes la cuestión de la libertad, de no estar coaccionados, era la cuestión decisiva, incluso en la filosofía, en la ciencia y en las artes". Arendt opinaba que lo que Cicerón quería decir era lo siguiente: "En lo concerniente a mi relación con los hombres y con las cosas, me niego a ser coaccionado incluso por la verdad, incluso por la belleza". [74] Harold Rosenberg se quedó impresionado. Se abstuvo de mezclarse públicamente en la polémica y con frecuencia contaba esta historia de la *humanitas* de Hannah Arendt, tanto para alabar a ésta como para defenderla de ataques personales.

Una de las mayores decepciones de la vida de Hannah Arendt fue no haber podido alcanzar con Kurt Blumenfeld un acuerdo semejante al que alcanzara con Rosenberg. A principios de mayo de 1963, durante su estancia en Grecia, Arendt emprendió un viaje de cuatro días a Israel con el objeto de visitar a Blumenfeld, que se hallaba hospitalizado a causa de la enfermedad que le produjo la muerte el día 21 del mismo mes. Blumenfeld no había leído los artículos de "Eichmann en Jerusalén" en el *New Yorker*, pero, según Pinhas Rosen contó a Arendt por carta posteriormente, a Blumenfeld "le habían dado informes de todas partes y estaba furioso. Lo estaba, realmente. Preguntaba una y otra vez si debería silenciar o airear públicamente sus iracundos sentimientos, habida cuenta de que en sus memorias había hablado de su estrecha relación contigo". [75] Arendt estaba convencida de que los informes que le hicieron a Blumenfeld falseaban el contenido de

---

[74] Hannah Arendt, "La crisis de la cultura", en *Between Past and Future*, pp. 224-25.

[75] Rosen a Arendt, sin fecha, ca., julio de 1964, Library of Congress.

su obra y, por lo tanto, Rosen, Siegfried Moses y otros habían abierto una brecha insalvable en los sentimientos amistosos del viejo y querido amigo. Durante la última visita, ella intentó explicarle a Blumenfeld cómo los críticos interpretaban su obra y él se mostró de acuerdo en que uno de los redactores hostiles de *Aufbau* era un *Kotzproppen,* y otro, *ein Idiot.*[76] Arendt opinaba que si él hubiera leído los artículos del *New Yorker,* habría comprendido. Pero aunque pensaba que quienes estuvieron al lado de Blumenfeld en sus últimos días le habían influido, no por eso dejó de escribir refrenada y respetuosamente a Moses y a Rosen, pues no deseaba ampliar la lista de las amistades rotas a causa de su obra. Pinhas Rosen mencionó la visita de Hannah Arendt en una necrología de Blumenfeld, dando la impresión de que éste había roto su amistad con ella. Indignada, intentó sin embargo mantener la paciencia. Le escribió a Rosen, hermano de Martin Rosenblüth, quien fuera amigo de Blumenfeld: "Me resultó extremadamente doloroso ver la alusión pública a mi última visita a Kurt, de naturaleza verdaderamente privada y personal. Era enteramente superfluo para el propósito de su necrológica, y yo habría pensado que usted sabía que esto era pasarse de la raya. No le guardo rencor por ello. Pero no se lo guardo porque sé que mis sentimientos con respecto a la distinción entre lo público y lo privado no son los mismos que los suyos y los de otros".[77] Le pedía a Rosen que velara porque la correspondencia que ella había mantenido con Blumenfeld le fuera devuelta, no fuera a ocurrir que viera la luz pública sin su consentimiento; pero Arendt tuvo cuidado de cerrar su carta con una afectuosa referencia a Martin Rosenblüth, que había fallecido poco después que Blumenfeld: "Nosotros (mi marido y yo) hablamos con frecuencia de Martin, de la genuina contención de su comportamiento [...] de su humor y de la exquisitez de su simpatía; así como de la honradez absoluta de su modo de pensar".[78] Rosen replicó con una larga misiva concerniente a las disposiciones que se estaban llevando a cabo con respecto a la herencia literaria de Blumenfeld, pero cerraba la carta con unas palabras que eran un eco de la acusación de Gershom Scholem: "Es una lástima que no ame usted al pueblo judío, sino sólo a sus amigos".[79]

---

[76] Arendt a Rosen, 27 de junio de 1964, Library of Congress, informa de esta conversación. El primo de Arendt, Ernst Fürst, tenía la impresión de que ella no vio a Blumenfeld en el hospital en mayo de 1963, sino que antes bien, el mismo Blumenfeld se negó a la visita.

[77] Arendt a Rosen, 30 de agosto de 1964, Library of Congress.

[78] *Ibid.*

[79] Rosen a Arendt, sin fecha, ca. julio de 1964, Library of Congress.

Para Arendt, como para Blücher, este final de una amistad de tantos años fue terrible. A ella, su visita al amigo enfermo le produjo una profunda conmoción emocional. En cuanto a Blücher, estaba furioso. De vuelta en Nueva York, mediado el verano, la tristeza de Arendt y la ira de su marido no se habían paliado todavía. Ella contó a Jaspers que Blücher no siempre podía controlar su genio cuando se le atacaba, e incluso admitía que la "opinión [de Blücher] sobre el pueblo judío no es siempre la que uno desearía (pero esto sólo jocosamente)".[80] Jaspers se dio cuenta de que estas palabras no estaban dichas enteramente en broma. "Puedo comprender la ira de Heinrich", escribió. Y con el mismo irritado paternalismo de Blücher prosiguió con las siguientes palabras: "Has herido los más recónditos sentimientos de mucha gente —una mentira en el centro mismo de su existencia— y te odian por ello [...] La verdad será mortalmente apaleada, como Kierkegaard dijo de Sócrates y Jesús. Ahora bien, en tu caso no se ha llegado a este extremo ni se llegará. Pero se te ha dado una *fama* detestable, que, para ti, no es justa. A la larga, prevalecerá y triunfará radicalmente tu carácter, claro que sí".[81]

Como siempre, Jaspers se mostraba comprensivo y prestaba su apoyo. Su amistad con Arendt salió fortalecida de la controversia. Para ella, supuso un gran consuelo que su maestro quisiera escribir sobre *Eichmann en Jerusalén* cuando apareció la edición alemana del libro. A lo largo de los meses que Arendt pasó contestando cartas, haciendo apariciones públicas, intentando mantener sus sentimientos controlados —"ya no puedo confiar en mantener la cabeza firme y no estallar", le confió a Mary McCarthy—[82] Jaspers le estuvo escribiendo, calmada y cuidadosamente, hablándole del aprecio que tenía por su obra y su coraje, y refiriéndose a sus propios planes en relación con un libro sobre el libro de ella. Cuando Hannah le envió la introducción a la edición alemana, Jaspers le contestó con una carta llena de detalladas observaciones "profesorales" y de sugerencias con respecto a puntos faltos de revisión. Ella le replicó: "Estoy *muy, muy* agradecida por una lectura tan escrupulosa y por tan atentas sugerencias. Lo escribí impacientemente. También con la sensación de que aquello vendría a convertirse en nada; pero eso me ocurre con frecuencia".[83]

En septiembre, Heinrich Blücher cayó enfermo, precisamente cuando Arendt tenía que marcharse a Chicago, lo que acrecentó sus recelos: "Hemos permanecido juntos durante veintiocho años

---

[80] Arendt a Jaspers, 20 de julio de 1963, Marbach.

[81] Jaspers a Arendt, 25 de julio de 1963, Marbach.

[82] Arendt a McCarthy, 16 de septiembre de 1963 (en **posesión de McCarthy).**

[83] Arendt a Jaspers, 14 de mayo de 1964, Marbach.

y la vida sin él sería impensable".[84] Le escribió a Jaspers bajo una gran tensión: "Ahora no es un asunto de nervios o incluso de la coincidencia de este hecho con la preocupación por la salud de Heinrich lo que realmente me paraliza. No estoy en situación de ponerme ante el público, porque la repugnancia que me causa este espectáculo es más fuerte que todo lo demás".[85] Preocupada e impaciente, se fue a Chicago de todos modos, y cada dos fines de semana volaba a Nueva York, intentando siempre mantener en perspectiva la controversia: "Doy mis lecciones, tengo muchos estudiantes y me muevo como si todo marchara normalmente. Tú crees —nosotros creemos— que al final brillará la verdad. Pero esto es una creencia. Y la cuestión de si uno vivirá para ver el día no es separable de la creencia".[86]

En la Universidad de Chicago, Hannah Arendt les estaba agradecida a sus afanosos e interesados estudiantes y a los amigos que desafiaban la hostilidad que la rodeaba dondequiera que fuera. En el salón comedor del club de la facultad, Hans Morgenthau se le unía para las comidas, mientras que la mayor parte de los profesores, muchos de los cuales la habían invitado a sus mesas durante la visita que hizo el año anterior, la evitaban. Agradecía los detalles de algunos, como por ejemplo el profesor de clásicas Richard McKeon, que cruzó animoso toda la sala, sin vacilación alguna, para saludarla; y quedó muy agradecida a los que le prestaron su apoyo para sobrellevar disgustos, tales como el que le dio Ernst Simon, que se dirigió a una audiencia de Chicago vertiendo sobre Arendt "mentiras increíbles y una enorme agresividad".[87]

Especial gratitud le guardó Arendt a Mary McCarthy, que fue a visitarla a Chicago en noviembre y estaba allí el día en que todas las dificultades de la controversia Eichmann pasaron a un segundo término. Era el 22 de noviembre, cuando John Kennedy caía asesinado en Dallas.

Repercusiones

En los meses siguientes a la muerte de Kennedy, Hannah Arendt se llenó de recelos. "Lo que ahora pende del brazo de la

---

[84] Arendt a McCarthy, 16 de septiembre de 1963 (en posesión de McCarthy).

[85] Arendt a Jaspers, 20 de octubre de 1963, Marbach.

[86] *Ibid.*

[87] Arendt a Jaspers, 20 de octubre de 1963, Marbach. Véase Ernst Simon, "Hannah Arendt-An Analysis", *Judaism 12* (1963): 387-415. Véase también Arendt a Shereshewsky, 8 de julio de 1965, sobre NER; y Arendt a Steven Schwarzchild, editor de *Judaism*, sobre el artículo de Simon, 6 de septiembre de 1963, Library of Congress. Jaspers tuvo una conversación con Ernst Simon (Jaspers a Arendt, 16 de noviembre 1963, Marbach), quien escuchó *aber hörte immerlich nicht zu*.

balanza es, ni más ni menos, la existencia de la República", escribió dramáticamente a Jaspers.[88] Su propia experiencia de acoso por parte de sus críticos, la hizo muy sensible a las tensiones políticas y raciales que como ondas de choque se propagaban por todo el país. Los asesinos habían pavimentado el camino de la destrucción de la primera República en la que había vivido, la de Weimar, y como muchos otros, temía la analogía. Y más directamente de lo que ella esperaba, esta analogía sacó fuerzas de *Eichmann en Jerusalén.* A fines de 1964, la controversia sobre *Eichmann...* empezó a asumir inmediata vigencia política, y ya en 1965, cuando el sucesor de Kennedy, Lyndon Johnson envió los bombarderos norteamericanos a Vietnam, los activistas pacifistas de la Nueva Izquierda volvían la mirada a *Eichmann en Jerusalén* en busca de apoyo para su afirmación de que una nueva forma de fascismo había puesto un pie en los Estados Unidos.

En sus dos años de existencia pública, el libro *Eichmann en Jerusalén* había desatado una polémica que se extendía mucho más allá de los límites de la comunidad judía. Pero incluso cuando la controversia vio ampliado su radio de acción y asumió importancia en la política americana, los términos fijados al principio de la misma permanecieron inamovibles, y estos términos procedían de los críticos judíos de Hannah Arendt.

Arendt conocía una de las publicaciones que constituían la fuente principal en la que bebían las críticas: el número de julio de 1963 de *Facts,* preparado por Jacob Robinson, uno de los tres ayudantes que se habían sentado con Gideon Hausner a la mesa del fiscal en Jerusalén. El informe de Robinson, "Report on the Evil of Banality" (Informe sobre el mal de la banalidad), de seis páginas, fue adaptado más tarde para un número de *Hadassah* y traducido para *Le Monde Juif.* Arendt no conocía, sin embargo, el manuscrito —con la extensión de un libro—, que Robinson empezó en 1963 y que pronto estuvo disponible, multicopiado, para todos los reseñistas de *Eichmann en Jerusalén.* Lionel Abel reconoció en *Partisan Review* su deuda con Robinson, citando una conversación que ambos tuvieron en torno a monografías en yídish y en hebreo, no traducidas, y que se referían a los Consejos judíos. Pero en la reseña de Abel resuenan los ecos de Robinson de manera más general. Su conclusión, de que Eichmann "sale mejor parado que sus víctimas en el libro [de Arendt]" estaba en la línea del indignante primer título en borrador del libro de Robinson:

[88] Arendt a Jaspers, 1 de diciembre de 1963, Marbach.

The Virtuous Criminal and the Victims Crimes: Arendt and Jewish History.[89]

Los escritos de Robinson fueron utilizados también por Nehemiah Robinson para un panfleto distribuido por el Congreso mundial judío; por Marie Syrkin para un artículo en *Dissent* (si bien un trabajo anterior y mucho más convincente de Syrkin, publicado en *Jewish Frontier,* obviamente no le debía nada a Robinson); por Norman Podhoretz para su reseña en *Commentary;* por Gertrude Ezorsky para un artículo en *New Politics;* por Morris Schappes para una serie de tres partes en *Jewish Currents,* y por Louis Harap para un artículo en *Science and Society.* Esta lista, por citar únicamente los artículos en los que una lectura de Robinson resulta obvia o está explícitamente reconocida.[90] Pero, a pesar de esta extendida diseminación indirecta, los seguidores de Robinson no estaban convencidos de que se alcanzaría a una audiencia tan grande —y no judía— como la que tenía el *New Yorker.* Irwin Howe informó a los lectores de *Commentary* de una conversación que mantuvo con Marie Syrkin: "¿Cuántos lectores del *New Yorker* —estalló ella durante la conversación—, se han molestado nunca en leer nada de la vasta literatura existente acerca de la resistencia judía, del martirio y de la supervivencia durante la segunda guerra mundial? ¿Cuántos leerían algo acerca del tema otra vez? ¿Y cuántos —proseguía— sabrán jamás que un notable historiador judío, el profesor Jacob Robinson, ha descubierto un gran número de auténticos errores en esos artículos?" [91] Los interrogantes de Syrkin surgieron de un temor generalizado en la comunidad judía de Nueva York, especialmente en los círculos sionistas. Konrad Kellen, escribiendo en tono moderado en *Midstream* observó que las protestas de los oponentes de Hannah Arendt se originaban en el sentimiento de que ésta "había sido injusta con las víctimas, había añadido el insulto a la herida, y

---

[89] Lionel Abel, "The Aesthetics of Evil", *Partisan Review*, verano de 1963, p. 219. Los dos manuscritos en borrador están disponibles en Yad Vashem Library, Jerusalén. Abel menciona el manuscrito de Robinson en una carta, *Partisan Review*, primavera de 1964, p. 275.

[90] Sobre el informe de Nehemiah Robinson para el Congreso mundial judío, véase el trabajo de Fruchter citado más abajo en la nota 103. Para los restantes artículos véase: Marie Syrkin, "Hannah Arendt: The Clothes of the Empress", *Dissent*, otoño de 1963, pp. 344-52; Norman Podhoretz, "Hannah Arendt on Eichmann", *Commentary*, septiembre de 1963, pp. 201-208; Gertrud Ezorsky, "Hannah Arendt Against the Facts", *New Politics*, otoño de 1963, pp. 53-73 (y la réplica de Robert Olson en el número siguiente); Morris Schappes, "The Strange World of Hannah Arendt", *Jewish Currents*, 17, nos. 7, 8, 9 (otoño de 1963); Louis Harap (sin título), *Science and Society*, primavera de 1964, pp. 223-27.

[91] Irving Howe, "The New Yorker and Hannah Arendt", *Commentary*, octubre de 1963, pp. 318-19.

dado pábulo al júbilo, y a las malas acciones futuras, de los enemigos de los judíos".[92] El temor al antisemitismo futuro y la inquietud por el futuro de Israel, se palpaban en la valoración del libro de Arendt efectuada por Robinson, como lo dejaba bien patente el capítulo resumen de su primer borrador:

> El consejo de Hannah Arendt, según el cual debemos considerar el pasado más con pesadumbre que con ira, está seguido de una reserva de pesadumbre por Eichmann y de un generoso reparto de ira hacia los judíos... Nuestros enemigos han estado, durante años, enzarzados en una campaña de indulgencia para con los culpables y de censura a las víctimas. Estas últimas, brutalmente asesinadas no hace tanto tiempo, están siendo ahora asesinadas por segunda vez por los mancilladores. Entre esos enemigos se coloca ahora Hannah Arendt.[93]

La opinión de Robinson —aunque por fortuna no con frecuencia el lenguaje con que la aireó— era característica de la controversia Eichmann, en su dimensión defensiva nacionalista. Walter Laqueur, que hizo la reseña de la versión final, publicada, para la *New York Review of Books,* en 1965, había reseñado también el libro de Arendt, en 1963, en el *Jewish Chronicle* de Londres, llegando allí a la conclusión de que "el daño causado por las medias verdades de *Eichmann en Jerusalén* es incalculable".[94]

Los seguidores de Robinson utilizaron estos textos para atacar a Hannah Arendt, pero parece ser también que se dieron cuenta de que Robinson había hinchado su caso sobremanera. Su manuscrito era claramente vulnerable a la misma acusación lanzada contra Arendt, el prejuicio. El historiador revisó el texto. Su segundo borrador llevaba como subtítulo, *Eichmann, Arendt and the Catastrophe,* y una nota, "Title to be Provided" (A la espera de título): Este nuevo borrador era todavía, según el mismo Robinson admitía en el prefacio, "abiertamente polémico". Pero se alentaba a los lectores a elevarse por sí solos al tono polémico: "La cuestión de su utilización de la insinuación maliciosa, del ataque implícito, de la calumnia, de la culpa por asociación y de la ironía cruel ha sido tratada sólo superficialmente [*sic*], pues creemos que, mayormente, un lector inteligente y conocedor de los hechos descubrirá por sí mismo el diabólico lenguaje de la señora Arendt".[95]

---

[92] Konrad Kellen, "Reflections on *Eichmann in Jerusalem*", *Midstream*, septiembre de 1963, pp. 23-35.

[93] Como se ha dicho, una copia del borrador de Robinson, de 1963, se halla en la Yad Washem Library, Jerusalén (estas citas de las páginas 245 y 247).

[94] Walter Laqueur, "The Shortcomings of Hannah Arendt", *Jewish Chronicle* (Londres), 11 de octubre de 1963, p. 7.

[95] Segundo borrador de Robinson, sin fecha, p. ix.

Cuando su tercer borrador estuvo concluido, bajo el título *The Crooked Shall Be made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt Narrative* y fue publicado por McMillan junto con la Jewish Publication Society, Robinson había suprimido las secciones más polémicas de su obra. Había eliminado, por ejemplo, una sección en extremo chauvinista, "Hannah Arendt, Zionism and Israel", y decidió no incluir conclusiones generales. En su redacción final, su libro suponía un esfuerzo para demostrar que "la señora Arendt no transmite información digna de confianza". Y así, los blancos de Robinson se convirtieron en las presuntas carencias académicas de Arendt y en su presunta incapacidad como historiadora. En apoyo de su tesis, Robinson sacaba a colación el testimonio de académicos anónimos "que han estudiado la Catástrofe en la miríada de fuentes originales" y "rechazado su exposición". Aunque su intento era arrojar una duda sobre la cualificación científica de Arendt, Robinson abandonó las técnicas facilonas utilizadas por críticos como Lionel Abel: "Existen 355 diferencias no sólo estilísticas entre la serie de artículos y el libro" (una fantástica exageración) y "no menos de 600 distorsiones de hechos". Robinson, por su parte, documentó todas sus acusaciones hasta donde le fue posible e intentó no producir la impresión de hablar en interés de la acusación ni del Estado de Israel.[96]

El caso de la acusación surgió de nuevo de manos del propio fiscal, cuando éste, Gideon Hausner, publicó en 1966 su *Justice in Jerusalem.* El empeño que Hausner puso en volver a plantear su caso y en mantener vivo un "capítulo de la historia" que él temía que estuviera ya "desvaneciéndose de las mentes de los hombres", era mucho más grandioso que el de Robinson. Pero sufría del mismo defecto del libro de éste, un defecto puesto al descubierto por el historiador judío Léon Poliakov: "Su visión del enfrentamiento entre los nazis y los judíos es perfectamente maniquea". Poliakov ofreció a los lectores de *Commentary* una sucinta exposición de la premisa de Hausner:

> Aunque moderadamente conseguido como narrativa, *Justice in Jerusalem* sufre perceptiblemente, sin embargo, de una tendencia a la simplificación exagerada, así como de una carencia de perspectiva histórica. La premisa fundamental del señor Hausner es que Eichmann era la encarnación misma del mal antisemita (y de aquí, perfectamente apto para su papel de ejecutor de la solución final)

---

[96] Jacob Robinson, *The Crooked Shall Be Made Straight* (Nueva York: Macmillan Co., 1965), p. viii. El libro de Robinson tuvo muchos títulos, pero ciertamente, el más extraño de todos es el que lleva en francés: *La Tragédie juive sous la croix gammée à la lumière du procès de Jèrusalem (Le récit de Hannah Arendt et la réalité des faits).*

> y que Alemania misma, siempre, desde la Edad Media, ha sido un semillero de sentimiento antisemita. Llegados a este segundo punto, el señor Hausner comprime un milenio de historia alemana en dos páginas. [97]

Poliakov apuntó a las muchas cosas que en el libro de Hausner podían servir de apoyo al retrato que Hannah Arendt hizo de Eichmann. Pero incluso Léon Poliakov, uno de los más imparciales y fiables críticos de los libros de Robinson y Hausner, pudo todavía concluir con las siguientes palabras: "en la infinitamente rica fábrica de la Historia, existen situaciones en las que semejante aproximación y sus correspondientes tópicos, irritantes como puedan ser, constituyen un mejor acercamiento a la verdad que una posición más sutilmente matizada, como la de Arendt".

El libro de Hausner no fue tan cuidadosamente reseñado por otros como lo fue por Poliakov, cuyo *Bréviaire de la Haine,* de 1952, había sido uno de los primeros estudios que consideró detalladamente los actos de los consejos judíos europeos. La *New York Times Book Review,* por ejemplo, publicó un trabajo laudatorio, de la historiadora Barbara Tuchmann, en el que se acusaba abiertamente a Hannah Arendt de "un deseo consciente de apoyar la defensa de Eichmann". [98] El *Times* no publicó ninguna carta crítica. Hannah Arendt le explicó a Sybil Maholy-Nagy, que había enviado una carta al *Times,* que no fue publicada, haber oído que Hausner "se había esforzado grandemente en influir sobre los editores" del *Times* y de otras revistas, mientras estuvo en Nueva York promocionando su libro. [99] Una única carta, de Hans Morgenthau, escrita el 1 de junio, apareció el 17 de julio, casi dos meses después de la recensión de Tuchman.

Durante toda la controversia sobre *Eichmann en Jerusalén,* desde su inicio, con una reseña mordaz en el *New York Times* del 19 de mayo de 1963, obra del testigo de la acusación, el juez Michael Musmanno, antiguo fiscal americano en los juicios de Nurenberg, hasta su culminación en el libro del asesor jurídico del fiscal, Robinson, y en el del fiscal mismo, la elección de los críticos fue crucial. El bajo nivel intelectual de la controversia estuvo en gran parte determinado por la política editorial de las revistas y periódicos más importantes.

La respectiva política editorial no fue alcanzada sin disputas internas. Existieron esfuerzos para prevenir los peores excesos. Cuando

---

[97] Léon Poliakov, "The Eichmann Trial", *Commentary* (enero de 1967).

[98] Barbara Tuchman, "The Final Solution", *New York Times Book Review*, 29 de mayo de 1966, pp. 3, 12.

[99] Arendt a Maholy-Nagy, 5 de julio de 1966, Library of Congress.

la reseña del juez Musmanno fue recibida por el *Times,* surgieron diferencias de opinión entre los miembros de la redacción en torno a la aprobación del editor Francis Brown. Circuló una petición, presentada por uno de los cronistas especiales del periódico, Gertrude Samuels, que había escrito una biografía de Ben Gurion titulada *Fighter of Goliaths,* y los indecisos fueron derrotados. De manera similar, Dwight McDonald le presentó una fuerte protesta al editor de la *Partisan Review,* William Phillips, pero sin éxito. McDonald le dijo a Phillips que Lionel Abel había publicado ya un artículo hostil sobre Hannah Arendt en *New Politics,* titulado "Pseudo-Profundity", y que, en consecuencia, su imparcialidad era más que cuestionable. En una carta de julio de 1963 (de la que le envió una copia a Hannah Arendt) McDonald le transmitió también a Phillips la reacción de la autora ante la elección de la revista:

> [Ella dijo que la reseña mostraba] "una falta de respeto hacia mí como persona y como escritora seria, y es con mucho lo peor que haya ocurrido; mucho peor que la reseña del *Times,* ya que, después de todo, *ellos* no me deben ninguna consideración". También me pidió que no te dijera nada ni que la llamara ni que le escribiera, que no quiera saber ya nada de PR o de ti o de Philip [Rahv].[100]

Phillips envió de todos modos a Arendt una copia de la reseña de Abel, con una nota fechada el 11 de julio, en un sobre franqueado el 18, como ella observó con curiosidad rodeando las fechas con un círculo.

Acaso William Phillips se tomó este tiempo para redactar lo que por parte de *Partisan Review* era una concesión a Hannah Arendt, una nota editorial en la que su trabajo, "audazmente especulativo" y que había "provocado tanta controversia como cualquier obra de la última década en la que se nos ocurre pensar", era presentado como el esfuerzo de un colaborador asiduo de la revista y "miembro distinguido de la comunidad intelectual que [la revista] representa y ante la cual se siente responsable". En la nota se daba la bienvenida a los comentarios que se hicieron sobre el libro de Arendt y la reseña de Abel, que no era calificada de reseña sino de "franca polémica". Los comentarios aparecieron en los números de invierno y primavera de 1964. Después de la publicación de los artículos de Daniel Bell y de Mary McCarthy, ambos en apoyo de Hannah Arendt, la opinión que esta última y Mary McCarthy compartían se situó en el centro de la controversia: "Es como si *Eichmann en Jerusalén* hubiera requerido un par

---

[100] Macdonald a Phillips, 16 de julio de 1963, copia de Arendt en Library of Congress. "Pseudo-Profundity", de Abel, una reseña de *Between Past and Future,* de Arendt, apareció en *New Politics* 1/1 (otoño de 1961): 124-131.

especial de lentes judías para hacer patente su 'verdadera intención' ", dijo Mary McCarthy. [101]

La afirmación de Mary McCarthy era correcta en términos generales, pero existían muchos matices de opinión en la comunidad intelectual judía. Algunos de ellos se hicieron visibles en un foro público patrocinado por *Dissent,* revista en la que se había publicado una crítica estridente de *Eichmann en Jerusalén,* y cuya autora era Marie Syrkin. En la reunión, Syrkin y Lionel Abel, ambos judíos, tenían como contrapeso, en la tribuna de oradores, a Daniel Bell y Raul Hilberg, también judíos (la misma Hannah Arendt había sido invitada, pero declinó la invitación, como también lo hizo Bruno Bettelheim). Después de despachar, por inconsecuente, el retrato de Eichmann presentado por Arendt en su obra, Syrkin quiso demostrar que los *Judenräte* no fueron esenciales para el programa nazi de exterminio; o sea, que la pretensión de Arendt a "la verdad entera" era una pretensión bastante falsa. Raul Hilberg, el segundo orador, adoptó el punto de vista opuesto, argumentando que los judíos europeos rehusaron enfrentarse a la realidad de su inminente destrucción, que no reaccionaron activamente como hubieran podido hacerlo. La alocución de Hilberg fue ruidosamente abucheada y Lionel Abel, en la mesa de la presidencia, acompañó el abucheo dando golpes sobre la mesa, indignado. El moderador, Irving Howe, presentó a Abel, que empezó lamentando haber admirado siempre la erudición de Raul Hilberg, para luego lanzarse a un apasionado ataque contra Hannah Arendt, culminándolo con la estrafalaria opinión de que ésta había sido justamente calificada por algún desconocido amigo suyo como "la Rosa Luxemburg de la inanidad". Las observaciones de Daniel Bell, muy parecidas a las que diera a conocer en la *Partisan Review,* constituían un intento contenido y respetuoso de apaciguar la controversia. Siguió una discusión abierta, en gran medida dedicada a denunciar a Hilberg, aunque Irving Howe tuvo tiempo para decir que incluso el despiadado Trotsky había comprendido mejor la "condición humana" que ciertos filósofos que habían escrito sobre el tema. Nadie en la audiencia se levantó para defender a Hannah Arendt, hasta justamente después de que Howe hubiera cerrado el debate abierto. Entonces, Alfred Kazin llevó a cabo su primer esfuerzo público por defender a su vieja

[101] Mary McCarthy, "The Hue and Cry", *Partisan Review*, invierno de 1964, p. 82. En los círculos conocidos por Hannah Arendt y Mary McCarthy, el juicio de McCarthy pudo haber sido correcto. Arendt le hizo notar a Jaspers en una carta del 24 de noviembre de 1963, Marbach: "Es un asunto serio que ahora casi todos los no judíos se hayan puesto de mi parte, y que ni un solo judío lo haga públicamente, por más que esté completamente a favor mío". Pero Arendt hizo también notar, en esta carta, que sus alumnos judíos se mostraron comprensivos.

amiga, sólo para ser increpado en estos términos por Lionel Abel: "¿Quién le pidió a usted que viniera aquí? ¿Quién le ha preguntado su opinión?".

El joven judío que le envió a Arendt un informe de esta reunión comentó que *Eichmann en Jerusalén* parecía haber removido un conflicto generacional en el seno de la comunidad judía. [102] Tal conflicto salió a la luz pública cuando Norman Fruchter publicó un trabajo titulado "Arendt's Eichmann and Jewish Identity", en *Studies on the Left.* Fruchter era la voz de los jóvenes radicales judíos que encontraban en el libro de Arendt tanto una rebelión contra el "mito de la víctima que los judíos tienden a poner en el lugar de su historia" como un análisis de cuál es "la necesaria responsabilidad ciudadana en todo estado moderno, para impedir la resurrección del movimiento totalitario que asoló a Alemania". Este joven escribía en un momento en que la comparación entre la Alemania de los años treinta y los Estados Unidos de 1960 estaba convirtiéndose en un lugar común entre la Nueva Izquierda, para consternación de la vieja izquierda. Un año antes, James Weinstein había publicado un trabajo titulado "Nach Goldwasser Uns?", en el que la comparación se presentaba de forma explícita: "Existen, en verdad, muchas similitudes entre la actual sociedad americana y la alemana de los años de gobierno nazi e inmediatamente anteriores". Eichmann se convirtió en un símbolo: "Como tantos burócratas y militares americanos, Eichmann surge de la pluma de la señora Arendt como un hombre de compromiso político muy limitado". Con respecto a discursos tales como el pronunciado por Carl Oglesby en la marcha sobre Washington de SANE, en 1965, la Nueva y la Vieja Izquierda se separaron: "Piensen en todos los hombres que ahora conducen esa guerra [de Vietnam]", decía Oglesby, "esos que estudian los mapas, que dan las órdenes, que aprietan los botones y cuentan los muertos: Bundy, McNamara, Rusk, Lodge, Goldberg, el mismo presidente [Johnson]. No son moralmente monstruos. Son hombres honorables. Son liberales todos ellos". [103]

Los jóvenes radicales judíos y la vieja generación judía que había sido marxista en los años treinta y antimarxista en los cincuenta se increpaban a cuenta de una profunda disensión; estaban

---

[102] Harris Dienstfrey le envió una copia de su artículo inédito a Arendt, 25 de marzo de 1965, Library of Congress. Irving Howe describió el foro de *Dissent* como un asunto más decoroso en *Partisan Review*, primavera de 1964.

[103] Norman Fruchter, "Arendt's a Eichmann and Jewish Identity", *Studies on the Left* 5 (1965) y réplicas en el número de otoño de 1965. James Weinstein, "Nach Goldwasser Uns?", *Studies on the Left* 4 (1964): 59-64; Carl Oglesby en Paul Jacobs y Saul Landau, eds., *The New Radicals* (Nueva York: Random House, 1966), pp. 257 y ss. Véase también Sol Stern, "My Jewish Problem — and Ours", *Ramparts* 10/12, (agosto de 1971): 30-40.

en desacuerdo con respecto a la política israelí y el apoyo de los judíos americanos a la misma, y estaban en desacuerdo también con respecto al estado de la sociedad americana. Pero no fue ésta la única fisura en la comunidad judía reflejada en las reacciones al libro de Hannah Arendt. Los sionistas pensaban que ésta era antisionista, y los antisionistas intentaban apropiársela. El American Council for Judaism le ofreció su protección a la autora, y un foro público desde el que pudiera dar la réplica a sus críticos. Ella rehusó y le escribió al Consejo lo siguiente:

> Ustedes saben que fui sionista y que mi razón para romper con la organización fue muy diferente de la postura antisionista del Consejo: Yo no estoy contra Israel, por principio, estoy contra ciertas importantes posiciones políticas del estado de Israel. Yo sé, o creo saber, que si la catástrofe se abatiera sobre este estado judío, por las razones que fuere (incluyendo entre las mismas la propia estupidez israelí), ésta sería acaso la catástrofe final para todo el pueblo judío, no importa qué opiniones pueda tener cada uno de nosotros en este momento.[104]

Arendt no estaba interesada en el antisionismo. Pero, como siempre, estaba interesada en una "leal oposición" sionista, y reaccionaba agradecidamente cuando lectores sionistas reconocían su postura por lo que era. Le había complacido la primera reseña crítica de Marie Syrkin, en la *Jewish Frontier* ("es la única entre los críticos con la que me hubiera gustado discutir todo este asunto"), y eso porque Syrkin razonaba vehementemente, como sionista, con plena conciencia de las dos tradiciones de oposición al sionismo; "asimilaciones de la índole del Council-for-Judaism... y 'radicales' de la vieja escuela, es decir, oponentes de la 'lealtad múltiple' y abogados de un 'mayor ideal internacional' ".[105] Hannah Arendt era, según daba a entender Syrkin, una internacionalista, no una antisionista.

PREGUNTAS NO RESPONDIDAS

La multitud de corrientes de opinión política representada por los críticos de Arendt se derramó sobre, y alrededor, de las cues-

---

[104] Elmer Berger del ACJ a Arendt, 4 de junio y 13 de junio de 1963, y su réplica a su primera carta el 11 de junio de 1963, Library of Congress. Arendt redactó una réplica a la segunda carta del ACJ el de 19 de julio de 1963, Library of Congress, pero no la envió. "No haré nada, mientras esté en marcha una campaña organizada [...] He decidido que no sería juicioso ni propio de mí meterme en todo este embrollo".

[105] Marie Syrkin, "Miss Arendt Surveys the Holocaust", *Jewish Frontier*, mayo de 1963, pp. 7-14. La opinión de Arendt de este artículo está en su carta a Herman Pomrenze, 27 de enero de 1964, Library of Congress.

tiones mayores que la autora hiciera aflorar, pero dejándolas sin respuesta. Estas cuestiones cobraron una importancia cada vez más grande en la política americana, a medida que la guerra del Vietnam adquiría mayores proporciones. Rosalie Colie, la amiga de Hannah Arendt de la Wesleyan University, finalizaba una carta sobre la guerra con una súplica: "Por favor, escribe tu conclusión moral. La necesitamos; yo al menos, la necesito".[106] Había —y todavía la hay— la necesidad de una "conclusión moral", pero que no podía ser satisfecha por *Eichmann en Jerusalén.*

La reacción de muchos judíos reformistas a *Eichmann en Jerusalén* —es decir, de gente sin lazos abiertos con el sionismo, y sin compromisos políticos con la izquierda americana, vieja o nueva— mostró *in nuce* por qué el libro de Arendt no podía constituir una "conclusión moral" ni siquiera para los admiradores del mismo. Entre los que le escribían cartas a la autora, uno la informó de lo siguiente: "Debo admitir que dondequiera que he ido, en círculos de judaísmo liberal o reformista, he encontrado una hostilidad automática hacia su libro, basada inicialmente en lo que ha sido considerado como una diatriba contra el fallecido Dr. [Leo] Baeck".[107]

Las mejores cualidades y los peores defectos del libro de Hannah Arendt se combinaban en su crítica a Leo Baeck: por una parte, el valeroso esfuerzo de la autora para plantear las cuestiones más difíciles y, por la otra, su presentación, frecuentemente insensible, y su incapacidad para hacer una clara exposición de sus temas. Las reacciones hostiles a su crítica de Baeck enseñan lo más perturbador de toda la controversia. Pasajes sacados de contexto y convertidos en imágenes falsificadoras de todo el libro. Pero era Arendt misma quien había provocado la hostilidad, al presentar un retrato poco equilibrado de Baeck.

El rabino Leo Baeck, líder de los judíos berlineses y cabeza de la *Reichsvereinigung,* organización controlada por los nazis y que había sucedido a la *Reichsvertretung,* dirigida por judíos y disuelta en 1939, era un hombre al que Arendt admiraba hasta cierto punto y al que la mayoría de los judíos reformistas críticos de la autora admiraban sin reserva alguna. Haciendo uso de testimonios del proceso y del libro de Raul Hilberg, Arendt expuso brevemente la dimensión de la conducta del rabino que a ella le parecía

---

[106] Colie a Arendt, sin fecha, carta desde Iowa, Library of Congress.

[107] Gunther Lawrence a Arendt, 24 de julio de 1963, Library of Congress. Lawrence ofreció también sus servicios como organizador de giras de conferencias Hannah Arendt replicó el 8 de septiembre de 1963, Library of Congress. "No voy de gira conferenciando, no soy la clase de persona que hace eso, y tampoco quiero ganar dinero así, de una publicidad que considero como una especie de accidente desgraciado".

cuestionable; pero omitió comentar la valerosa negativa de Baeck a abandonar a su gente, a pesar de que tuvo varias oportunidades de escapar. Mientras se hallaba en el campo de concentración de Theresienstadt, junto con otros a los que los nazis llamaban *Führende Juden* ("dirigentes judíos"), Baeck se enteró, en agosto de 1943, de que Auschwitz era un lugar de exterminio, y en vista de ello, tomó la "grave decisión" (en sus propias palabras) de no decírselo a sus compañeros prisioneros.[108] Con respecto a ello, Arendt escribió lo siguiente:

> Nadie se molestó en hacer jurar guardar secreto a los dirigentes judíos; éstos eran "portadores de secretos" voluntariamente, bien para asegurar la calma e impedir el pánico, como era el caso del Dr. Kastner, o bien por consideraciones "humanas", que podrían formularse diciendo que "vivir a la espera de la muerte por gas sólo haría la vida más dura", como era el caso del Dr. Leo Baeck, antiguo rabino en jefe [*sic*] de Berlín. Durante el proceso de Eichmann, un testigo apuntó a las desgraciadas consecuencias de este tipo de "humanidad"; en efecto, hubo gente que se alistó para ser trasladada de Theresienstadt a Auschwitz y que denunciaron a los que intentaron decirles la verdad, con la palabra "locos".[109]

Líneas más abajo, Arendt daba un ejemplo del comportamiento de Baeck durante sus últimos meses en Berlín, al exponer cómo había obedecido una exigencia de la Gestapo para el nombramiento de *Ordner* (policías) judíos, cuya misión sería facilitar la captura de judíos, con destino a la deportación. "Leo Baeck, erudito, altamente cultivado, de buenos modales, que creía que los policías judíos serían 'más amables y de mayor auxilio' y 'dulcificarían la odisea' (cuando en realidad fueron, naturalmente, más brutales y menos corruptibles, pues se jugaban mucho en el envite)."

Este pasaje está citado como apareció en la edición revisada de *Eichmann en Jerusalén,* de la cual Arendt eliminó la frase que enfureció a muchos de sus lectores: se había referido a Baeck como al hombre "que a los ojos de judíos y no judíos era el 'führer judío' ". Raul Hilberg, probablemente la fuente de Arendt, había hecho notar que el ayudante de Eichmann, Dieter Wisliceny, llamó a Baeck el 'führer judío', pero sin dar a entender que la frase fue utilizada por otros, judíos o alemanes.[110] La utilización de la

---

[108] Para la crítica de Baeck hecha por Hilberg, véase *The Destruction of the European Jews* (Nueva York: New Viewpoints, 1973), pp. 122-25, 297. Para la "grave decisión" de Baeck véase Leonard Baker, *Days of Sorrow and Pain: Leo Baeck and Berlin Jews* (Nueva York: Macmillan Co., 1978), p. 311.

[109] Esta cita y la siguiente son de Arendt, *Eichmann*, p. 119.

[110] Hilberg, *Destruction of the Europens Jews*, p. 292.

misma por Arendt, con todas sus terribles connotaciones, y dirigida a un hombre repetidamente calificado como "santo", estuvo, en el mejor de los casos, mal calculada; constituía uno de los muchos ejemplos en que su ironía provocó la denuncia más que la polémica.

Por otra parte, los defensores de Baeck no dieron indicación de que la conducta de éste, en Berlín o en Theresienstadt, hubiera sido censurada por nadie excepto Hilberg, el testigo del proceso, y Hannah Arendt. Poco después de que la serie de ésta empezara a aparecer en el *New Yorker,* la autora se vio sorprendida por una extensa carta de alabanza y apoyo de Recha Freier, la esposa del rabino ortodoxo que en 1932 fundara la organización berlinesa que terminó por convertirse en *Aliyah* de la Juventud, para la cual Arendt trabajó en París. Recha Freier, que había emigrado a Israel, le decía a Hannah Arendt que había preparado recientemente un libro en inglés sobre *Aliyah* de la Juventud, bajo el título *Let the Children Come.* La edición original hebrea contenía la crítica de Recha Freier a Baeck, pero el editor inglés, Weidenfeld and Nicolson, le hizo saber a la autora que algunos de los pasajes críticos tenían que ser retocados en la versión inglesa, con el fin de eludir una posible denuncia por libelo. Freier informaba a Hannah Arendt que los datos que ella había utilizado para escribir su libro, incluida una colección de correspondencia entre la Reichsvereinigung y Baeck, se hallaban en la biblioteca de Yad Vashem; se ofrecía para enviarle copias a Arendt, y al parecer le envió varias páginas que le parecían de particular importancia. "Los judíos germano-americanos y sus cohortes de aquí me han calumniado y amenazado de todos los modos concebibles, y por eso se me ocurrió la idea de enviarle datos para un *Nachspiel,* un epílogo, que podrían seguir a sus ensayos". Las páginas que presumiblemente envió Recha Freier nunca alcanzaron su destino. Arendt escribió al pie de su carta: "Israel está bajo censura postal". [111]

Los que escribieron acerca del período de Baeck en Theresienstadt estaban, a diferencia de Reche Freier, comprometidos con la defensa del rabino. Adolf Leschnitzer, que atacó con vehemencia

---

[111] Freier a Arendt, 20 de marzo de 1963, Library of Congress. Arendt pudo haber tenido una noción exagerada de la censura israelí, pero siguió teniendo motivos para la sospecha. En una carta del 23 de octubre de 1963 a Jaspers, Marbach, decía: "Cartas mías y para mí no pasan la censura israelí [...] Sólo las cartas a personas que se piensa son de confianza —Hebrew University, etc.— y a mi familia pasan la censura". Israel Shahak, de la Hebrew University escribió el 3 de marzo de 1967 para decirle que no pudo encontrar copias de *Eichmann en Jerusalén* en rústica, en Jerusalén, ni siquiera en la biblioteca de la Hebrew University, Library of Congress.

a Hannah Arendt en *Aufbau,* ofreció un ejemplo de la especie de defensa moral dada por la decisión de Baeck de guardar silencio sobre Auschwitz. Después de apuntar que Baeck pensó que "la muerte no era un hecho seguro para todos", Leschnitzer razonaba que el rabino se encontró en la posición del médico que decide no informar a un paciente de la verdadera naturaleza de su enfermedad. Jacob Robinson, comentando la política de Baeck (que según él Arendt había calificado de "crimen") y esta analogía, concluía: "Aunque tal política es debatible, no puede ser abiertamente condenada". [112] Sin embargo, ninguno de estos defensores la debatió.

Poco después de la guerra, Paul Tillich hizo una afirmación citada en "Teacher of Theresienstadt", de Albert Friedländer: "Nadie puede juzgar completamente los acontecimientos ocurridos en los campos de concentración", dijo Tillich, "pero en cierto sentido, yo le censuraría a Baeck el no haber dado ni un ápice de la información que poseía. Si sabía que Auschwitz significaba la muerte cercana, debió haber hablado. La verdad existencial entera siempre tiene que ser dicha; así como el paciente de una enfermedad incurable debe saber toda la verdad". [113] Leschnitzer y Robinson se quedaron simplemente dentro del marco del debate fijado por Tillich, aunque es cierto que no intentaron juzgar. Ninguno de los dos tuvo en consideración el testimonio del testigo citado por Hannah Arendt, que hacía inaplicable la analogía: al paciente mortalmente enfermo no se le ofrece la alternativa de ir o de no ir derecho a su muerte, de presentarse o no presentarse voluntario para ser deportado a un lugar de exterminio seguro. (Hilberg hizo notar que en mayo de 1945 había 17.320 judíos vivos en Theresienstadt.) [114] Arendt había planteado el verdadero problema moral, aunque oscureciéndolo con citas poco exactas y una ironía innecesaria. Sus críticos no respondieron al reto.

Por otra parte, Hannah Arendt conocía bien la reputación del rabino Baeck y le admiraba por su fe y su fortaleza de espíritu. Lo dijo en público, cuando su antiguo estudiante Alfred Friedländer la invitó a hablar ante un grupo de estudiantes de la Universidad de Columbia, en julio de 1963. Friedländer diría luego: "durante más de dos horas, estuvo contestando preguntas de manera clara y convincente, desplegando su conocimiento y su percepción de la historia en general y de la historia judía en particular. Mostró

---

[112] Dr. Adolf Leschnitzer, *Aufbau*, 29 de marzo de 1963; Jacob Robinson, *The Crooked Shall Be Made Straight*, p. 206.

[113] La afirmación de Tillich en "Teacher of Theresienstadt", de Friedländer, está citada por Baker, *Days of Sorrow and Pain*, p. 311.

[114] Hilberg, *Destruction of the European Jews*, p. 283.

abrigar sentimientos cálidos hacia el pueblo judío y hacia su trágica situación durante los días de Hitler, y completó varias secciones de su libro (p. ej., prodigó alabanzas a Leo Baeck)".[115] Pero el hecho era y siguió siendo que Arendt no había ofrecido en su libro una perspectiva equilibrada. Lo que llameó allí fue su antigua crítica de Baeck, una crítica que se remontaba al primer encuentro con él en Berlín. Después de la guerra, ella le había escrito a Blumenfeld acerca de varios supervivientes de los campos de concentración, a quienes se encontró en Nueva York, y entre quienes se hallaba Baeck. "Vi y hablé con Baeck, un individuo impresionante, porque realmente, sigue siendo tan ineficaz como siempre, y como siempre, todo le resbala por la piel. Habla exactamente igual que en 1932: Hitler persiguió a los judíos, ¿por qué? A causa del talento de éstos, del talento propio de los judíos naturalmente. Un judío no puede ser nunca un mortal común, como los demás. En resumen: la morralla chauvinista habitual de los asimilacionistas, entonces y ahora. Nosotros [los judíos] somos una vez más el corazón mismo de la humanidad, etc., etc."[116] Esta crítica de Arendt la encontramos también tras su crítica de la idea de que los policías judíos, por el hecho de ser judíos, se comportarían más amablemente con sus hermanos. Arendt despachó esta noción con un agrio y demasiado general "naturalmente que no". Y esta antigua impresión se hallaba asimismo detrás de su inmoderado uso de la palabra *Führer,* por medio de la cual señaló, pero no aclaró, su opinión de que Baeck, al elevar a su pueblo sobre los demás, hacía sin quererlo una labor autodestructiva.

La distancia entre la postura de Baeck hacia su pueblo —moral y políticamente equivocada, según Arendt— y la postura de ella ("el daño causado por mi pueblo me causa más pena que el daño causado por otro pueblo"), no es tan grande, en un aspecto. Ambos valoraban la grandeza y ambos esperaban de su pueblo la acción moral. Pero en opinión de Baeck, los patrones morales estaban fijados, ligados a un "pueblo elegido"; para Arendt, no lo estaban. De este modo, pudo ser acusada —y lo fue con frecuencia— de ser una "judía que se odiaba a sí misma" (por serlo), que utilizaba una "doble escala de valores" contra su pueblo. Baeck habló y actuó dentro de una tradición religiosa; Arendt, aunque poseía una profunda fe religiosa, nunca podría haber aceptado la

---

[115] Albert Friedländer, "The Arendt Report on Eichmann and the Jewish Community", *Central Conference of American Rabbis Journal* 11/2 (octubre de 1963): 55.

[116] Arendt a Blumenfeld, 14 de enero de 1946, Marbach. La opinión que Blumenfeld tenía de Baeck (declarada por Arendt a Pinhas Rosen el 27 de junio de 1964, Library of Congress) era: "Baeck war ein durch und durch verlogener Bursche, aber er hatte Mut" (Baeck era un tipo completamente mendaz, pero tenía coraje).

especie de explicación dogmática que el rabino dio a sus estudiantes berlineses en 1940: "La persecución es el destino de todos los que vienen a la humanidad con pensamientos fuertes y morales [...] Israel es el servidor de Dios y a Israel le incumbe la responsabilidad por todos los humanos. Por eso, es el servidor que sufre". [117] "La distinción real entre la religión y la filosofía", le dijo Hannah Arendt a uno de sus estudiantes, "es una distinción entre modos de formulación de las proposiciones 'morales'. La afirmación religiosa es siempre un imperativo que no descansa en la razón, pero exige una obediencia indiscutida y absoluta. El imperativo moral [del filósofo] en realidad no es nunca imperativo, incluso cuando el filósofo desea imponer sus razonadas exigencias a los que no razonan, como es por ejemplo el caso de Platón. En Kant, estamos ante una moral esencialmente no religiosa, basada en la autonomía absoluta de la razón humana. La moral de Kant es sencillamente razón práctica. El imperativo real subyacente al imperativo categórico es 'no te contradigas a ti mismo'. Y ésta es, obviamente, la ley básica del pensamiento, o un mandamiento de la razón". [118] Hannah Arendt (según las notas tomadas por un oyente) dijo a los estudiantes que acudieron a oírla hablar de *Eichmann en Jerusalén* en la Hillel House del City College de Nueva York, en marzo de 1964: "La justificación para actuar justamente no puede ser probada. Platón lo reconoció así, y utilizó el mito de un estado futuro de recompensas y castigos como una especie de mentira con propósitos políticos; palo y zanahoria para mantener la línea a los incapaces de comprender la razón real para actuar justamente. Ahora bien, hoy, con el derrumbamiento de la autoridad religiosa, la prueba es si somos lo bastante maduros para retroceder y comprender la razón real para no hacer el mal [...] [es decir], que es mejor sufrir el daño que causarlo; que es imposible vivir con un criminal, especialmente si ocurre que uno mismo es el criminal [...] como Platón nos mostró en *Gorgias* y en la *República*". [119] Si en el libro de Hannah Arendt hubiera quedado claro que su inquietud estaba dictada por lo que ella llamará más tarde "la responsabilidad personal bajo una dictadura" y no por obediencia a ninguna interpretación humana de la Voluntad Divina, algunos de sus críticos podrían haber respetado su postura, como lo hicieron los estudiantes que la escucharon. Entre la responsabilidad personal por juicios y acciones concretas y la potencialmente

[117] Baker, *Days of Sorrow and Pain*, p. 263.

[118] Arendt a Auraam-Makis Koen, un estudiante de la Universidad de Chicago, 3 de julio de 1972, Library of Congress.

[119] Notas preparadas por George McKenna y anotadas por Hannah Arendt, Library of Congress.

arrogante responsabilidad por **toda** la humanidad, la distancia es muy grande.

Cuando Hannah Arendt empezó a fijar la atención en las cuestiones que había suscitado, pero no contestado, en su libro, estaba impartiendo clases en la Universidad de Chicago, clases que versaban sobre temas como "Fundamentos de la moral" y posteriormente, en la New School, "Sobre la moralidad". Pero la controversia provocada por su libro hizo su trabajo difícil. Estaba distraída; la publicidad era "para mí y mi modo de vida, una molestia de primer grado".[120] Pero lo que la desalentó más profundamente fue el bajo nivel de la controversia, su ausencia casi total de contenido intelectual. Escribió reseñas de libros, notas, le robó tiempo a sus reflexiones políticas para releer a San Agustín y su propio *Der Liebesbegriff bei Augustin,* considerando la posibilidad de publicarlo en inglés, revisado; pero no pudo encontrar la paz para la sostenida meditación filosófica que su "conclusión moral para la política" requería. Cuando Arthur Hertzberg, autor de una reseña desfavorable del libro de Arendt, le escribió a ésta una carta sobre *The Crooked Shall Be Made Straight,* de Jacob Robinson, en 1966, provocó una de las más sinceras afirmaciones de la autora en relación con la controversia que ella había continuado manteniendo en su propia mente. Hertzberg escribió:

> Quiero que sepa usted que estoy convencido, después de pensarlo mejor, de que el libro de Robinson es estúpido, y mis observaciones en el *Reporter* equivocadas. Creo que hay temas que deben ser discutidos y que usted los suscitó casi todos, pero hasta el momento el debate no ha sido igual a la flagrante dignidad del tema, o la dignidad de su análisis, que ha sido tratado muy injustamente por casi todos, y ciertamente por mí en algunos párrafos.[121]

Hannah Arendt, todavía harta de contestar cartas a la *New York Review of Books* sobre su réplica a la reseña del libro de Robinson hecha por Walter Laqueur, escribió agradecidamente a Hertzberg:

> Lo que usted hizo no se hace casi nunca; es lo inesperado de que todo lo que había salido torcido se enderece y vaya bien de

---

[120] Las notas de Arendt para una entrevista con la revista *Look*, Library of Congress. Samuel Grafton escribió solicitando la entrevista el de 19 de septiembre 1963, Library of Congress. Arendt dijo que sí, pero después se negó, cuando la revista quiso enviarle un entrevistador judío con preferencia sobre uno no judío. Arendt a Jaspers, 20 de octubre de 1963, Marbach.

[121] Hertzberg a Arendt, 31 de marzo de 1966, Library of Congress.

> nuevo [...] Había puesto la esperanza en un verdadero debate, pero usted sabe lo que ocurrió en lugar de ello. Si me siento atacada [en lo concerniente a temas de mayor importancia], contesto: éste no era mi trabajo, era sólo un informe —lo cual es verdad al menos en parte—. Pero la verdad es que yo misma no conocía las respuestas cuando escribí el libro. [122]

Arendt sabía que el punto central de su búsqueda tenía que ser el subtítulo de su libro, "La banalidad del mal". Eichmann, "en carne y hueso", le había enseñado que sobrevaloró "el impacto de la ideología sobre el individuo". Llegó a la conclusión de que para Eichmann, "el exterminio *per se* [era] más importante que el antisemitismo o el racismo". [123] Advirtiendo que el contenido y la lógica mortal del nazismo tenían menos importancia para este individuo que el movimiento en el que había encontrado un refugio, Arendt rechazó el concepto utilizado por ella en *Los orígenes del totalitarismo* para apuntar a la incomprensible naturaleza de los nazis: "el mal radical". Al hacerlo, se liberó de una prolongada pesadilla; no tendría ya que vivir con la idea de que monstruos y asesinos habían maquinado el asesinato de millones. La banalidad del mal, dijo en la última frase de su libro, es "temible, y desafía el pensamiento y la palabra". Pero su existencia no prueba que haya en el origen de la naturaleza humana un componente malvado y, por lo tanto, no autoriza una acusación a toda la humanidad.

En su obra, Arendt contó cómo la conciencia de Eichmann había sido pacificada, lo que significaba la aceptación de que este hombre tenía conciencia, como todos y cada uno de los seres humanos. Reescribiendo, en términos políticos, la famosa afirmación de Rousseau ("la innata repugnancia [del hombre] a ver sufrir a su prójimo"), Arendt se había referido a "la innata repugnancia al crimen" de Eichmann. [124] Más tarde se dio cuenta de que iba en la dirección contraria al modo de pensar que encaja los hechos perversos en las naturalezas perversas, que proclama que si los hombres *hacen* el mal es porque *son* malos. "Uno podría sentirse tentado", escribió Arendt en 1966, en una reseña de *Auschwitz,* obra de Bernd Naumann dedicada a los procesos de Frankfurt a funcionarios de campos de concentración nazis, "a caer en generalizadoras afirmaciones sobre la perversa naturaleza del ser humano, sobre el pecado original, sobre la 'agresividad' humana, innata, etc. [...] [Pero], en todo caso, una cosa es cierta, una cosa

---

[122] Arendt a Hertzberg, 8 de abril de 1960, Library of Congress.

[123] Arendt a Mary McCarthy, 20 de septiembre de 1963 (en posesión de Mary McCarthy).

[124] Arendt, *Eichmann*, p. 93.

en la que no me había atrevido a pensar más, a saber, que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o ser malvado en Auschwitz... Y esta decisión no dependía en modo alguno de ser judío, polaco o alemán; no dependía siquiera de ser un miembro de la SS".[125]

Los juicios nazis de Frankfurt confirmaron la postura adoptada por Hannah Arendt en Jerusalén; nada psicopatológico, nada demoníaco, sino factores muy superficiales, determinarían la conducta de estos funcionarios de los campos de concentración nazis. De hechos triviales dependería que estos hombres añadieran sus propias atrocidades personales al genocidio en el que estaban ocupados; o llevaran a cabo pequeños actos amables, o ambas cosas a la vez:

> A pesar de la normalidad clínica de los acusados, el principal factor humano en Auschwitz fue el sadismo, y el sadismo es básicamente sexual [...] Pero inmediatamente después del sadismo, en lo que respecta al factor humano en Auschwitz, debe haber sido el puro humor del momento [...] Fue como si sus siempre cambiantes estados de ánimo hubieran roído toda la sustancia, la firme superficie de la identidad personal, de ser bueno o malo, tierno o brutal, un idiota "idealista" o un cínico pervertido sexual. El mismo individuo que con justicia recibió una de las condenas más severas —cadena perpetua más ocho años—, ocasionalmente había repartido salchichas entre los niños; Benarek, después de ejecutar su especialidad, consistente en apalear prisioneros hasta producirles la muerte, se iba a rezar a su cuarto, pues se encontraba con el humor adecuado para ello; el mismo oficial médico que envió a la muerte a decenas de miles, le salvó la vida a una mujer que fuera compañera de estudios en su misma *alma mater* y por lo tanto le recordaba su juventud; flores y chocolates podían serle enviadas a una mujer que acababa de dar a luz, y que al día siguiente sería asesinada con gas [...] La muerte era el gobernante supremo de Auschwitz, pero mano a mano con la muerte, era el accidente —la más ultrajante, la más arbitraria casualidad unida al humor cambiante de los servidores de la muerte— lo que determinaba el destino de los internos.

Tres características del mal radical estaban siempre presentes en el tratamiento que le dio al tema Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo,* en *La condición humana* y en *Sobre la revolución.* El mal radical es incastigable en el sentido de que ningún castigo puede ser adecuado o proporcionado; es imperdonable; y, finalmente, está enraizado en motivos tan bajos que se

---

[125] Este pasaje y el extracto siguiente son de la introducción a *Auschwitz,* de Bernd Naumann (Nueva York: Friedrich A. Praeger, 1966).

hallan más allá de la comprensión humana. Esta última característica es la que el proceso de Eichmann puso en cuestión. Hannah Arendt calificó una vez con el término de "superfluo" a los grupos, a las clases, al aparato entero de la destrucción totalitaria, y, finalmente, a los asesinatos totalitarios cuyo deseo de probar la afirmación de que "todo está permitido, todo es posible", rebotó incluso sobre ellos mismos. En *Eichmann en Jerusalén,* atribuyó la superfluidad a los motivos: cuando los motivos se hacen superfluos, el mal es banal.

Arendt no negó que los hombres pueden actuar inducidos por bajos motivos. Se refirió a la "maldad calculada", distinguiéndola del mal banal o desprovisto de razones. Cuando un ser perverso se dice a sí mismo, como se lo dice Ricardo III en el drama de Shakespeare, "Mal, sé tú mi bien", todavía puede ver la diferencia entre el mal y el bien. Los motivos del hombre malvado, aunque bajos, no son incomprensibles, como el adjetivo "calculado" implica. [126] Cuando Arendt le dijo a Gershom Scholem que "el mal no es nunca radical", no estaba negando la existencia de la maldad; sencillamente daba a entender que ni siquiera la maldad es radical, que está enraizada en un defecto incomprensible y original:

> Es mi opinión, en efecto, que el mal no es nunca "radical", que sólo es extremo, y que no posee ni profundidad ni ninguna dimensión demoníaca. Puede crecer desordenadamente y arrasar al mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. "Desafía el pensamiento", según dije, porque el pensamiento intenta alcanzar alguna profundidad, ir a la raíz, y en el momento en que se ocupa del mal, se ve frustrado porque allí no hay nada. Ésta es su "banalidad". Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical. [127]

La idea del mal radical trae al pensamiento la doctrina maniquea o gnóstica según la cual tanto el bien como el mal son primarios, son las fuentes independientes y reales de la batalla entre el bien y el mal que aparece en el cosmos y en todo ser humano. Cuando Hannah Arendt rechazó esta idea, adoptó la corriente doctrinaria que ha sido la alternativa principal en el seno de la tradición occidental: el mal es, sencillamente, la privación del bien; Lucifer es un ángel caído y no un ser creado malo. Pero a pesar de su admiración por el más grande los ex maniqueos, Arendt no era una teóloga; ni siquiera una teóloga agustiniana, y

---

[126] Para la "maldad calculada" véase las notas de Arendt para una conferencia en el Wellesley College, 16 de marzo de 1964, Library of Congress, y *The Life of the Mind* [La vida del espíritu] (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978); 1: 3-5.

[127] Véase el intercambio Arendt-Scholem, nota 18.

explicó la privativa naturaleza del mal en términos seculares. No estaba de acuerdo con la idea de Platón, según el cual conocer el bien es hacer el bien. Lo que ella proponía es que el pensamiento puede condicionar a uno contra el mal obrar en razón de que la capacidad de juzgar el bien y el mal es un producto secundario de la actividad pensante. Sólo en su último libro, *La vida del espíritu*, empezó a presentar Arendt su exposición de cómo el no pensar excluye el juicio, bloquea la capacidad que todos poseemos para decir, "esto está bien" o "esto está mal".

Uno de sus lectores más sensibles y filosóficamente agudos, J. Glenn Gray, entendió inmediatamente el significado del retrato que Arendt hizo de Eichmann. El 23 de mayo de 1963 escribió lo siguiente: "Como sabes, tuve que interrogar a cientos de funcionarios nazis durante y después de la guerra, y [Eichmann] parecía encajar bien en el molde. Difícilmente se ajustaba a la imagen romántica que uno tiene del 'malvado' ". Después, habiendo meditado más, volvió a escribir: "Que [el mal] no tenga ninguna realidad metafísica, ninguna profundidad, es algo que deseo discutir contigo cuando nos veamos. La tuya es una afirmación más platónica, me parece a mí, que la mayor parte de tu pensamiento. Aunque en el caso de Eichmann tu postura me complació plenamente, me pregunto si habrías utilizado el mismo subtítulo [para tu libro] en el caso de que hubiera sido Goebbels el hombre sentado en el banquillo de los acusados". [128] Jaspers tenía reservas similares: ¿acaso Arendt no se había movido con demasiada rapidez, tomando como punto de partida un solo ejemplo de mal banal para formular un concepto general del mal *überhaupt*? Jaspers comprendía la postura de su discípula: "Ahora bien, has pronunciado la palabra definitiva contra los gnósticos. Tú estás con Kant, quien (revisó su noción del 'mal radical' y) dijo: el hombre no puede ser un demonio. Y yo estoy contigo". Después, en otra carta, Jaspers planteó la cuestión: creo que la noción es ilustrativa y que como título de un libro es además impactante. Significa: "la maldad de *este* hombre es banal, no que el mal sea banal... 'Qué es el mal': he aquí una cuestión situada todavía tras la frase según caracteriza a Eichmann. En realidad, a mí me parece que tu respuesta [a Scholem] fue, simultáneamente, demasiado fuerte y demasiado débil. Ahora bien, podemos discutir el tema a placer cuando vengas de visita". [129]

Desgraciadamente, no existe documento alguno referido a esta conversación. Arendt no abandonó su postura con respecto a la no radicalidad del mal —una regla sin excepciones—, pero en sus

[128] Gray a Arendt, 23 de marzo de 1963 y 18 de abril de 1964, Library of Congress.

[129] Jaspers a Arendt, 10 de octubre y 13 de diciembre de 1963, Marbach.

escritos sólo nos proporcionó más ilustraciones de la banalidad, y no en cambio un razonamiento minucioso. Por ejemplo, nunca abordó los problemas filosóficos implicados en su noción antifreudiana de que el sadismo, que es básicamente sexual en su naturaleza, no es radical, aunque ofreció un argumento en *On violence,* en favor de su creencia de que la violencia "no es ni bestial ni irracional". [130] Al parecer, tenía ciertas reservas en cuanto a la generalidad de su tesis, pues en una ocasión le dijo a Mary McCarthy, en el transcurso de una conversación, que opinaba que Reinhard Heydrich, que es nombrado en *Eichmann en Jerusalén* como "el verdadero arquitecto de la Solución Final", era el mal absoluto. No obstante, Arendt prosiguió generalizando desde la postura alcanzada y en muchas declaraciones públicas dejó bien claro lo que ésta significaba: "Existe una extendida teoría, a la que yo misma contribuí [en *Los orígenes del totalitarismo*], según la cual estos orígenes desafían la posibilidad del juicio humano y sobrepasan el marco de nuestras instituciones legales". [131] Ésta fue la teoría que ella logró superar.

Detrás de la conclusión de Hannah Arendt existe también una larga meditación en torno a las dos restantes características del "mal radical". No abandonó su opinión de que el mal extremo, fuera pensado como radical o como banal, es impunible e imperdonable, pero cambió la base de su opinión con la ayuda de uno de los lectores más entusiastas de *La condición humana*, el poeta W. H. Auden.

Cuando leyó el libro de Arendt, Auden quedó asombrado. Se lo comunicó por teléfono, y luego escribió una recensión. "De vez en cuando", afirmaba, "me tropiezo con un libro que me produce la impresión de haber sido escrito especialmente para mí [...] parece contestar precisamente las preguntas que me he estado haciendo". [132] No obstante, *La condición humana* también le planteó interrogantes a Auden, que éste trasladó a Arendt en privado, cuando quiso que la relación de conocidos entre ambos se convirtiera en una amistad. Arendt aceptó las preguntas y la invitación

---

[130] Hannah Arendt, *On Violence* (Nueva York: Harcourt Brace & World, 1970), p. 63. En *El malestar en la cultura*, naturalmente, Freud arguyó que existe un instinto radical, el instinto de muerte, subyacente a la agresión manifiesta en el sadismo y en el masoquismo.

[131] Dos exposiciones muy claras de los dilemas jurídicos son la de Ernst von den Haag, "Crimes against Humanity", *National Review*, 27 de agosto de 1963, pp. 154-57, y Ronald Berman, "Hostis Humani Generis", *Kenyon Review*, verano de 1963. Arendt le escribió a Berman el 20 de septiembre de 1963 para ensalzarlo por "la más penetrante y, si me permite decirlo, la más inteligente reseña que jamás apareciera", Library of Congress.

[132] W. H. Auden, "Thinking What We Are Doing", *Encounter*, junio de 1959, pp. 72-76.

que las acompañaba, para la fiesta de cumpleaños de Auden. La carta estaba fechada el 14 de febrero de 1960. Ella contestó con una misiva muy cuidadosa, probablemente aliviada al comprobar que el poeta tenía preguntas que hacer. En efecto, su recensión, efusiva y desprovista de objeciones, había surtido el efecto de que Arendt se sintiera incómoda, como le dijo a Mary McCarthy después de leerla: "Y ahora me encuentro incluso más embarazada [que cuando Auden telefoneó]. De algún modo, me siento completamente incompetente para el papel de autor, se trata sencillamente de un caso de carencia de ideas convenientes".[133]

En *La condición humana*, Hannah Arendt había sustentado la idea de que perdonamos "lo que fue hecho... por quien lo hizo". A Auden, esta formulación le pareció problemática. "Estaba equivocada", admitió Arendt, "cuando dije que perdonamos lo que fue hecho por quien lo hizo [...] Puedo perdonar a alguien sin perdonar nada".[134] Arendt habría podido, por ejemplo, perdonar a Eichmann sin perdonar ninguno de sus actos y sabía que tenía que decir claramente la razón por la que rechazó esta posibilidad. *Eichmann en Jerusalén* concluía con su respuesta:

> Si aceptamos, a efectos dialécticos, que tan sólo a la mala suerte se debió que llegaras a ser voluntario instrumento de una organización de asesinato masivo, todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado, y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo. El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado.[135]

Aun cuando este individuo hubiera podido ser personalmente perdonable, aun cuando hubiera podido probarse de algún modo que su "vida interior" no era una vida criminal, su decisión de obedecer y de ejecutar una política de asesinato masivo fue imperdonable; con esta decisión, rehusó "compartir la tierra" con los judíos y con otros.

---

[133] Arendt a McCarthy, 11 de noviembre de 1958 (en posesión de McCarthy).

[134] Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960, Library of Congress. (Los archivos de Arendt no contienen la carta de Auden a la que ella le daba contestación.)

[135] Arendt, *Eichmann*, p. 279.

Muchos de los críticos de Hannah Arendt encontraron arrogante esta perorata que la autora lanzó a Adolf Eichmann; se le acusó de repudiar el juicio del tribunal, sustituyéndolo por el suyo propio. Arendt, que sabía muy bien que ella había, de hecho, aceptado el juicio del tribunal y también que tenía el derecho a emitir el suyo propio, como cualquier individuo interesado, reaccionó sólo a otro tipo de crítica a su discurso. Un interlocutor por carta alemán le formuló una pregunta más sutil y más desesperante: ¿no creía ella que millones de personas no tendrían remordimiento alguno en compartir la tierra con Adolf Eichmann o sus iguales? Arendt respondió: "Lo que quise decir, y lo que no puede ser captado fácilmente en inglés, es que no puede esperarse razonablemente de nadie [que comparta la tierra con Eichmann]. El que mucha gente no sepa que ésta es una expectativa irrazonable (*Zumutung*) no invalida la frase". [136]

Auden puso en cuestión la idea de perdón de Hannah Arendt y luego la indujo a hacer otra distinción. Arendt había dicho que "la alternativa al perdón, pero en modo alguno su polo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común acabar con algo que, sin interferencia, podría continuar indefinidamente. Es por lo tanto muy significativo, un elemento estructural en el campo de los asuntos humanos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar, y que sean capaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Éste es el verdadero sello de aquellas ofensas que, desde Kant, llamamos mal radical". Este pasaje indujo a Auden a sugerir una distinción entre el perdón y el perdón judicial. "Usted está enteramente en lo cierto (y yo estaba enteramente equivocada)", concedió Arendt, "al decir que el castigo es una alternativa necesaria solamente al perdón judicial. Yo estaba pensando en la absurda posición de los [jueces] de Nurenberg, que se enfrentaron a crímenes de tal magnitud que trascienden todo castigo posible". [137] Es tal vez imposible castigar adecuadamente a una persona a la que no puedes perdonar, pero si debes castigar a una persona a la que no puedes perdonar judicialmente —no importa si el castigo es o no es adecuado— entonces se sigue que el cargo "debes ser ahorcado" tiene que ir acompañado de un razonamiento contra el perdón judicial. La imposibilidad del perdón, no la impunidad, es la cuestión, incluso cuando el marco de

---

[136] Arendt a Herr von Kuhnelt-Leddihn, 18 de julio de 1963, Library of Congress:... was ich meinte und was im Englischen nicht so gut ausdrückbar ist, ist dass es niemandem zugemutet werden kann. Dass viele nicht wissen, dass dies eine Zumutung ist, spricht nicht gegen den Satz".

[137] Arendt, *La condición humana*, p. 241, y Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960, Library of Congress.

las instituciones legales queda tensado por una nueva clase de crimen, la "masacre administrativa". Arendt lo reconoció indirectamente. Cuando los israelíes ahorcaron a Eichmann —estaba ella a mitad de la redacción de su libro— dijo lisa y llanamente a Mary McCarthy: "Me alegro de que colgaran a Eichmann. No es que importara. Pero se habrían puesto ellos mismos completamente en ridículo, pienso, si no hubieran llevado el asunto hasta su conclusión lógica".[138] La horca no era lo adecuado, pero la imposibilidad del perdón tenía que ser afirmada en todo caso.

Filosófica y legalmente la idea de la "banalidad del mal" era difícil de comprender. Pero políticamente ya resultaba más simple. Uno de los engaños más corrientes de la política es que el mal puede producir algún bien, que el mal menor es, de algún modo, un bien, o puede ser un bien en un futuro. Ésta es otra versión de la idea de que "el mal no es más que un *modus* negativo del bien... una manifestación provisional de un bien todavía oculto", como escribió Arendt en *Sobre la violencia.*[139] Sólo una fe muy infrecuente o un gran orgullo —o tal vez ambas cosas combinadas— se puede enfrentar a la tentación de ser bueno por medios malos. Como Arendt escribió del papa Juan XXIII:

> Siempre se había sentido satisfecho viviendo "al día", incluso, "al momento", como las lilas en el campo, y ahora fijó la "regla básica de conducta" para su nuevo estado [el pasado]. "No preocuparse por el futuro, no atender al mismo con medios humanos" y "llevar cuidado de no hablar de éste a nadie, ni confiadamente ni de pasada". Era la fe, no la teoría, teológica o política, lo que le preservó contra "la connivencia, bajo ningún modo, con el mal, con la esperanza de que al hacerlo así [él] podía serle útil a alguien".[140]

El rechazo a la connivencia con el mal y el rechazo a pretender que se conoce el futuro son dimensiones de una misma cosa: lo que seduce a hombres buenos, induciéndoles a la aceptación de medios perversos, es la imagen de un bien futuro, frecuentemente unida a una teoría de inevitabilidad histórica o a una interpretación de la voluntad de Dios. Si el mal es banal, no es necesaria una naturaleza defectuosa o un pecado original para caer en la trampa de aquél; en realidad, los mejores, sabiendo lo que hacen, tienen muchas probabilidades de verse enredados, por la visión del bien futuro. Arendt aclaró su propia idea de estas cuestiones

---

[138] Arendt a McCarthy, 7 de junio de 1962 (en posesión de McCarthy).

[139] Arendt, *On Violence*, p. 56.

[140] Hannah Arendt, "A Christian on St. Peter's Chair", en *Men in Dark Times*, pp. 64-65.

en una serie de notas que preparó para una entrevista de la revista *Look:*

> La "banalidad del mal" contrasta con la idea de que el bien pueda derivarse del mal; el *Geist der stets das Böse will/und stets das Gute schafft,* de Mefistófeles; el diablo, visto como un ángel caído, Lucifer, sugiere que los mejores tienen más probabilidades de convertirse en los peores; toda la filosofía de Hegel descansa en el "poder de la negación", por ejemplo, de la necesidad de realizar un reino de la libertad. Los sionistas europeos (distinguiéndolos de las opiniones sustentadas por los sionistas americanos) han pensado y dicho con frecuencia que el mal del antisemitismo fue necesario para el bien del pueblo judío. En palabras de un célebre sionista, en una carta que me dirigió, discutiendo el razonamiento sionista original: "los antisemitas quieren quitarse de encima a los judíos, el estado judío quiere recibirlos, una combinación perfecta". La noción de que podemos utilizar a nuestros enemigos para nuestra salvación propia ha sido siempre el "pecado original" del sionismo.[141]

Para la misma entrevista, Hannah Arendt preparó una lista de los argumentos utilizados para justificar el comportamiento de los miembros de los consejos judíos:

> 1. "Si tienes que morir, mejor ser elegido por los tuyos." Estoy en desacuerdo. Habría sido infinitamente mejor dejar que los nazis mismos llevaran a cabo su trabajo asesino. 2. "Con cien víctimas salvaremos a mil." Esto me suena como la última versión de los sacrificios humanos; escójanse a siete vírgenes, sacrifíquense para aplacar la ira de los dioses. Pues bien, ésta no es mi creencia religiosa y con toda certeza, no es la fe del judaísmo. 3. Finalmente, la teoría del mal menor. Resultado: los hombres buenos llevan a cabo los peores males.

Estos tres argumentos estaban implícitos en *Eichmann en Jerusalén,* pero Arendt no los meditó hasta después de que el libro estuviera publicado. En privado, admitía ingenuamente que sabía que su obra contenía implicaciones morales no profundamente meditadas por ella: "La redacción del libro fue para mí, de algún modo, una *cura posterior.* Y el hecho de que ésta fuese (como usted dice) una aproximación 'al trabajo de base para la creación

---

[141] Notas para una entrevista en la revista *Look.* (Véase nota 120.) Para la referencia a "un célebre sionista", véase Robert Weltsch a Arendt, 16 de agosto, y su réplica, 29 de agosto de 1963, Library of Congress. Arendt habló de la carta de Weltsch, más tarde, con Samuel Merlin, en una carta del 12 de diciembre de 1963, Library of Congress.

de una nueva moral política' es cierto, aunque yo nunca utilizaría esta formulación, por modestia". [142]

Con estas notas para una "política moral", Hannah Arendt empezó a unir el concepto de la "banalidad del mal" a dos antiguos argumentos de su teoría política, que había reformulado para *Sobre la revolución*. En primer lugar, lo ligó a su idea de que la acción queda pervertida si se entiende como fabricación a la manera de "no se puede hacer una tortilla sin romper huevos"; la acción no es un asunto de medios y fines. En segundo lugar, Arendt asoció el concepto a sus estudios históricos de líderes inclinados a actuar basándose en la máxima de que "el fin justifica los medios", porque estos líderes se han divorciado de su pueblo, han perdido el sentido común que sólo puede existir en un mundo común de debate abierto. Los caminos recorridos por los críticos de su obra para exonerar los Consejos judíos, reafirmaron esta segunda meditación de Hannah Arendt. Ésta se quedó atónita, por ejemplo, ante el esfuerzo de exculpación llevado a cabo por Jacob Robinson, y así lo dijo en una carta enviada a la *New York Review of Books:*

> La tesis principal de Robinson se resume en dos frases: La primera: "legal y moralmente, los miembros de los Consejos judíos no pueden ser juzgados como cómplices de sus gobernantes nazis, de igual manera que el propietario de una tienda no puede ser juzgado como cómplice de un ladrón armado a quien entrega *su* tienda a punta de pistola". El reproche peor que uno podría dirigir a los Consejos judíos sería, en realidad, acusarles de disponer de las vidas judías como si fueran de su *propiedad,* y que yo sepa, nadie se ha atrevido nunca a llegar tan lejos como el señor Robinson... [explica algunas páginas más adelante], en segundo lugar, que quienquiera que "aceptó un nombramiento para un Consejo [...] lo hizo, como norma, por un sentido de la responsabilidad", y de aquí se desprende que de ningún modo fue forzado a punta de pistola. La segunda tesis del señor Robinson ha adquirido uso común entre los escritores del "*establishment* judío". [143]

---

[142] Arendt a Herr Meier-Cronemeyer, 18 de julio de 1963, Library of Congress. "Das Schreiben war mir damals eine cura posterior. Aber, dass es mir wirklich darauf ankommt, 'die Grundlagen einer neuen politischen Moral zu schaffen' ist natürlich wahr, wenn ich es auch so aus Bescheidenheit nie formuliert habe".

[143] "El formidable Dr. Robinson", en la ed. de Feldman., *The Jew as Pariah* (Nueva York: Random House, 1979), p. 159 (cursiva nuestra). Arendt sospechaba que muchos líderes ejecutaban sus tareas administrativas con un prejuicio hacia los que creían más valiosos. En su debate del 26 de marzo de 1964, en Hillel House, CCNY, Arendt dijo: "[...] en cuanto a los que prosiguieron la sombría tarea de poner nombres en las listas de la muerte, se ha mostrado su punto de vista: por lo menos aguantaron. Según Kastner, se requería más valor para cargar con esta terrible responsabilidad que para encararse con la muerte. Se comparó a sí mismo, a Baeck

La misma Hannah Arendt no cuestionó nunca el "sentido de responsabilidad" de los hombres como Leo Baeck que se unieron a los Consejos judíos; cuestionó en cambio si tal sentimiento estaba acompañado de un buen juicio acerca de lo que era mejor para todo el pueblo judío.

El "Informe sobre la banalidad del mal" se convirtió para ella en un reto para escribir su moral política. Pero escribir una *Moralia* no era su estilo. Ella aspiraba a una crítica política del juicio, pensando que los códigos morales fijos no servían, por las razones que esbozó en una alocución de 1964, "La responsabilidad personal bajo la dictadura". Arendt habló de aquellos que rehusaron cooperar con los nazis, anunciando el tema que abordaría luego en *La vida del espíritu:*

> Los que no colaboraron, llamados irresponsables por la mayoría, fueron los únicos capaces de juzgar por sí mismos, y fueron capaces de hacerlo no porque [tuvieran] un mejor sistema de valores, o porque los viejos estándares de lo malo y lo bueno estuvieran todavía firmemente implantados en sus mentes y en sus conciencias, sino que, me gustaría sugerir, su conciencia no funcionaba, por decirlo así, de [un] modo automático, como si [tuviéramos] una serie de normas aprendidas o innatas que luego aplicamos al caso particular, cuando éste surge [...] Su criterio, me parece a mí, era diferente; se preguntaron a sí mismos hasta qué punto podrían todavía vivir en paz consigo mismos después de haber cometido ciertos hechos... La presuposición para esta forma de juzgar no es una inteligencia altamente desarrollada o la sofisticación en materias morales, sino meramente el hábito de vivir explícitamente, con uno mismo, es decir, de estar ocupado en el silencioso diálogo entre el yo y el yo mismo, que desde Sócrates y Platón llamamos generalmente pensamiento... El hundimiento moral total de la sociedad respetable durante el régimen de Hitler puede enseñarnos que los dignos de confianza en tales circunstancias no son los que acarician valores y se aferran con presteza a normas y estándares morales... Mucho más dignos de confianza serán los escépticos y los que dudan, no porque el escepticismo sea bueno o el dudar sano, sino porque [esta gente], está acostumbrada [a examinar las cosas y establecer sus propios juicios]. Los mejores de todos serán

---

y a otros, con capitanes de un barco que se va a pique. Pero la analogía es falsa, pues 'las mujeres y los niños primero' es una regla arbitraria, seguida sin necesidad de opción. Pero Kastner y otros hicieron opciones, y decidieron que judíos notables, incluidos sus amigos, tenían más derecho a la vida que los no notables. Tales opciones hay que dejárselas a Dios". (De notas preparadas por George McKenna, Library of Congress. Véase también carta sin fecha [¿1963?] a Gideon Czapski, Library of Congress.)

los que saben que, cualquier otra cosa que ocurra, mientras vivamos estamos condenados a vivir con nosotros mismos.[144]

Cuando empezó a pensar sobre la "Moral política", Hannah Arendt se dio cuenta de que existe tal cosa como la tentación no a hacer el bien por cualquier medio, sino a *ser* bueno, o a *ser* moral. Los que poseen una "inteligencia altamente desarrollada" o "sofisticación en materias morales" —y ahí pueden incluirse un número de moralistas— pueden muy bien sentirse tentados a cometer un mal juicio precisamente por sistemas morales. En 1966 Arendt escribió sobre la percepción de Bertolt Brecht expresada en la frase siguiente: "Schrecklich ist die Verführung zur Gute" (Es terrible la tentación de ser bueno). Y Arendt nos dijo cómo Brecht, que pretendía ser bueno y servir de ayuda a los oprimidos, se alió con el mal y pagó su mal juicio con la pérdida de su don poético ("los pecados reales de los poetas son vengados por los dioses de la poesía"). Arendt razonaba cómo Brecht había comprendido siempre lo que estaba ocurriendo a la revolución rusa bajo Stalin, pero que sus esperanzas en ésta le hicieron perder el rumbo. El mismo Brecht sugirió un castigo para su compasión mal entendida: "En *Me-ti,* póstumamente publicada [...] [Brecht] sugiere un veredicto para el hombre bueno convertido en malo. 'Escuche', dice una vez finalizado el interrogatorio, 'sabemos que usted es nuestro enemigo. Por lo tanto, será usted llevado al paredón. Pero en consideración a sus méritos y virtudes, será un buen paredón, y le fusilaremos con buenas balas de buenos fusiles y le enterraremos con una buena pala en buen suelo' ".[145]

Para no perder el rumbo y equivocarse, se requiere algo más que la compasión del hombre bueno, el "celo compasivo" de los hombres de la Revolución Francesa y de sus herederos modernos. Arendt empezó a buscar ejemplos de gente que había sido buena sin intentar serlo. En una edad avanzada de su vida, escribió un pequeño resumen de lo que había aprendido para uno de sus mejores estudiantes de Chicago, William O'Grady, quien le había dirigido una carta hablándole de sus propios esfuerzos para ser "una persona muy buena".

---

[144] "Personal Responsability Under Dictatorship", fue dada en Boston, el 15 de marzo de 1964, y emitida por Pacifica Radio; la emisión de la BBC fue publicada en *The Listener*, 6 de agosto de 1964, pp. 185-87, 205. La reacción a *Eichmann en Jerusalén* fue también muy fuerte en Inglaterra. El sector británico del *World Jewish Congress* organizó una conferencia titulada "Answering Hannah Arendt" (Contestando a Hannah Arendt) en octubre de 1963, en la cual ofrecieron testimonios cuatro emigrados sobre los Consejos judíos, para refutar a Arendt; y la Association of Jewish Refugees in Great Britain publicó muchos informes y reseñas en *AJR Information*.

[145] Arendt, "Bertolt Brecht", en *Men in Dark Times*, p. 248.

> No sé exactamente lo que quieres decir cuando dices "bueno", pero sé que el deseo de ser "bueno" es una tentación más grande incluso que el deseo de ser "sabio". Eso es precisamente lo que no podemos *ser*. "No dejes que tu mano izquierda sepa lo que hace la derecha", he aquí la máxima que gobierna todo este reino. Conoces probablemente la historia talmúdica acerca de los 36 miembros justos por los cuales Dios no destruye el mundo. Nadie sabe quiénes son, y menos que nadie, ellos mismos. Todo tipo de autoconocimiento es absolutamente ruinoso en este contexto. De modo que, si intentas meditar, no intentes meditar sobre ti mismo; no confíes en el narrador, confía en lo narrado. [146]

Cuando Hannah Arendt dirigió su atención a las cuestiones morales que había planteado y no contestado en *Eichmann en Jerusalén,* empezó a hablar explícitamente de la conexión entre su propia *cura posterior* y su interés por el juicio. La actitud que ella denominara *amor mundi,* amor al mundo, se enriqueció a medida que exploraba la "vida del espíritu" que requiere. Arendt se percató de que la armonía interior del pensamiento —"el diálogo entre el yo y el yo mismo", según sus palabras— precede al juicio y le proporciona a éste sus objetos. Este pensamiento presupone una capacidad para apartarse del mundo de los asuntos humanos y de lo que la mano derecha de uno hubiera hecho en ese mundo, y no para contemplar, sino para sumergirse en la búsqueda del sentido, para contar una historia significante. Arendt no se reconcilió con el mundo en el sentido de condonar u olvidar; ni tampoco cesó de horrorizarse ante los actos perversos; pero se dio cuenta de que al buscar el sentido de los hechos, los humanos obtienen todo lo que les es posible cuando contemplan males pasados: el privilegio de juzgar. Ella, que en *Los orígenes del totalitarismo* había rechazado la reconciliación como condonación de los totalitarios, escribió, en 1968, su ensayo sobre la narradora Isak Dinesen:

> "Todas las penas pueden ser soportadas si las conviertes en una historia o cuentas una historia sobre ellas." La historia nos revela el sentido de lo que de otro modo seguiría siendo una insoportable secuencia de meros aconteceres. "El silencioso y omnipresente genio del consentimiento", que es también el genio de la fe verdadera —el Kaddish hebreo, el responso rezado por el pariente más próximo, no dice más que "santo es su nombre"—, surge de la historia, porque en la repetición de la imaginación los aconteceres se han convertido en lo que [Dinesen] llamaría "un destino" [...] Todas sus

[146] Arendt a O'Grady, 16 de julio de 1975, Library of Congress.

> historias son, en realidad, "anécdotas del destino", nos dicen una y otra vez cómo al final tendremos el privilegio de juzgar. [147]

En el prefacio de 1951 a *Los orígenes del totalitarismo,* Hannah Arendt había intentado encontrar cierta guía —aunque fuera negativa— para la historia que contó: acaso, meditó, esta apariencia del mal radical destruirá nuestras ilusiones en relación con lo que los hombres no harán. Había intentado poner los males pasados al servicio de un bien futuro con la rigurosa carga de enfrentarse con la realidad cara a cara. Después de escribir *Eichmann en Jerusalén,* Arendt urgió a los periodistas, a los historiadores y particularmente a la gente con imaginación poética, a ocuparse de una tarea diferente. "Los métodos utilizados en la búsqueda de la verdad histórica no son los métodos del fiscal, y los hombres que montan guardia ante los hechos no son los dirigentes de los grupos de interés, no importa *cuán legítimas sean sus peticiones,* sino los periodistas, los historiadores y, finalmente, los poetas." [148] Los hechos, no importa cuán horrorosos, deben ser preservados, no porque "quizá los olvidemos", sino para poder juzgar. La preservación y el juicio no justifican el pasado, pero revelan su sentido. Arendt se convenció (como ella misma dijo en una ocasión de W. H. Auden) de algún modo, como los bardos de la antigua Grecia, de que los dioses entretejen la infelicidad y los hechos perversos para los mortales, para poder contar la historia y cantar las canciones. [149] Es decir, para que puedan ser los jueces. Arendt indicó con frecuencia lo que su *cura posterior* le había enseñado sobre el valor del juicio y la reconciliación del juzgar, citando parte del poema que W. H. Auden le dedicó a W. B. Yeats.

> Sigue, poeta, sigue derecho
> Hasta el fondo de la noche,
> Con tu voz irreprimible
> Persuádenos todavía al gozo;
>
> Con el cultivo del verso
> Haz un viñedo de la maldición,
> Canta el fracaso del hombre
> En un éxtasis de angustia;
>
> En los desiertos del corazón
> Deja correr la sedativa fuente,
> En la cárcel de sus días
> Enséñale al hombre libre cómo ensalzar.[150]

[147] Arendt, "Isak Dinesen", en *Men in Dark Times*, p. 104.

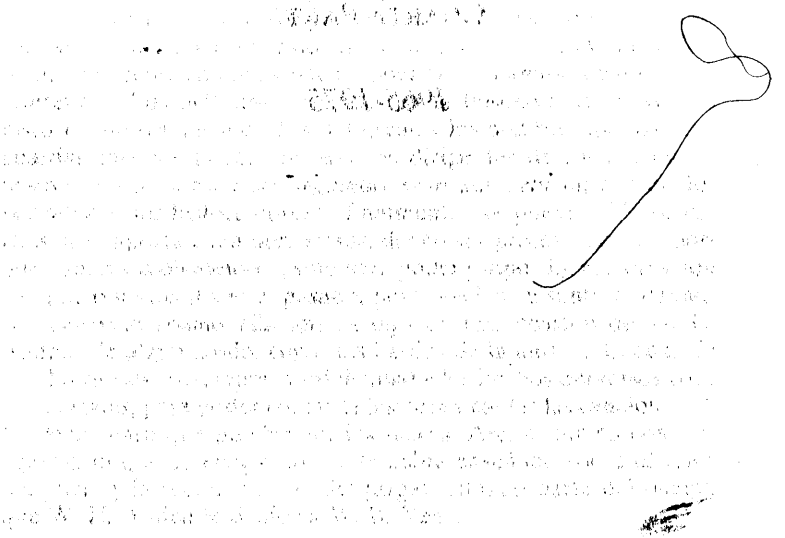
[148] Hannah Arendt, "Truth and Politics" en *Between Past and Future*, p. 263.

[149] La alocución en memoria de W. H. Auden, de Arendt, apareció en el *New Yorker*, 20 de enero de 1975, y fue recogida en Stephen Spender, *W. H. Auden: A Tribute* (Nueva York: Macmillan Co., 1975).

[150] W. H. Auden, "In Memory of W. B. Yeats", *Collected Shorter Poems, 1927-1957* (Nueva York: Random House, 1966).

Cuarta Parte

1965-1975





HANNAH Arendt tuvo que aprender a vivir con la reputación que le acarreó *Eichmann en Jerusalén.* Elogios, condenas y calumnias llegaban por correo y a través de los medios de comunicación. A pesar de sus deseos, era una figura pública de la década de 1960. Para más carga, sus responsabilidades docentes eran mayores que nunca, en el University of Chicago's Committee on Social Thought y, después en 1967, en la Graduate Faculty de la New School for Social Research. Desde 1963 a 1971, años en que se dedicó al artículo más que a la redacción de libros, su obra publicada se dirigió más directamente a las cuestiones de actualidad inmediata —deseaba escribir sobre la cambiante vida política norteamericana— y a la vez fue menos teóricamente innovadora que en cualquier otro período de su vida, porque se inspiraba en exploraciones conceptuales ya hechas.

Como comentarista y reseñadora de libros, Arendt se convirtió, en palabras de un periodista, "en la *émminence grise* de las *émminences grises*",[1] es decir, de los intelectuales americanos que escribían para la *New York Review of Books,* asistían al Theatre for Ideas, se unían a organizaciones varias del movimiento contra la guerra del Vietnam y fundaron el Committee for Public Justice. Las opiniones de Hannah Arendt raramente fueron recibidas sin provocar fuertes debates, pero eran buscadas con frecuencia. Arendt dio muchas conferencias, formó parte de jurados y de consejos editoriales, asistió a un congreso tras otro —incluidos los dedicados a examinar su propia obra— y firmó manifiestos reivindicativos.

Durante estos años, muy públicos, Arendt no puso a prueba su vida privada; la protegió con mayor cuidado que nunca. Blücher no se encontraba siempre bien. Se había recuperado del aneurisma que sufriera en 1961, aunque no sin secuelas; durante los años

---

[1] Philip Nobile, "A Review of the New York Review of Books", *Esquire*, abril, 1972, p. 121.

de la controversia sobre Eichmann, pasó por una "depresión como síndrome neurológico". [2] Arendt se mostraba preocupada por la salud de su marido, en ocasiones, preocupada en exceso. El matrimonio redujo el segmento de vida social que ambos compartían a los miembros de la "tribu", mientras que sus respectivas obligaciones mundanas siguieron estando muy distanciadas. Blücher, quien hasta el año 1966 ejerció la docencia en el Bard College, seguía su propio camino, y Arendt se lanzó a la arena pública sin él. La efervescencia americana de los últimos años de la década de 1960 fue un período de aprensión para ambos, del mismo modo que la ciudad de Nueva York, con su índice de criminalidad siempre en aumento, les obligó a buscar refugios más seguros: un cambio de piso a Riverside Drive, a Palenville, alejados de la zona más conflictiva en la que hasta entonces habían habitado, Morningside Heights. Y en Suiza.

En los períodos en los que Hannah Arendt podía encontrar un interludio de paz, hizo planes para la redacción de un nuevo libro destinado a servir de complemento a *La condición humana.* Esta nueva obra llevaría por título *The Life of the Mind* (La vida del espíritu). En ella, Hannah Arendt pretendía explorar cuestiones filosóficas referidas a la naturaleza del mal y a las precondiciones necesarias al acto de pensar y al acto de juzgar. Pero Arendt tuvo que recorrer este camino sin aquellos que la hacían sentirse en casa en el mundo. Su marido, Heinrich Blücher, todavía estaba a su lado cuando se produjo el fallecimiento de Karl Jaspers. Pero cuando en el año 1970 murió el propio Blücher, ella se quedó sola.

Durante los últimos años de su vida, la línea trazada por Hannah Arendt entre la vida privada y la pública se hizo rígida. Como persona pública, receptora de numerosos honores, ocupada hasta el agotamiento, se pronunció frecuentemente y con energía sobre la República, los Estados Unidos; como persona privada, se retiró a su "espacio pensante", buscando definiciones del "estar unido con uno mismo", cuando el yo se había quedado sin aquellos "enmedios", aquellos mundos que más importaban.

[2] Arendt a Jaspers, 1 de diciembre, 1963, Marbach.

BIBLIOTECA

CAPÍTULO 9

AMÉRICA EN TIEMPOS DE OSCURIDAD (1965-1970)

Algunos se creen fuertes,
algunos, sagaces.
Como las mariposas, son
separados.
América puede destrozarte el corazón.
AUDEN

LA REPÚBLICA

MIENTRAS Hannah Arendt recorría su camino intelectual hacia una "moral política", en su país adoptivo se inauguraban unos años de confusión política y moral más aguda que en cualquier período anterior de la época de postguerra. Muchos americanos, de la Nueva Izquierda o de su órbita, pensaron que lo que se desplegaba ante sus ojos era una nueva puesta en escena del declive de la República de Weimar o de la Francia de entreguerras. Arendt se resistió a aceptar esta analogía. A mediados de los sesenta creía que la presencia militar norteamericana en Vietnam seguiría siendo limitada; esperaba que las tropas se retirarían pronto, dando por sentado que el sector informado de la opinión pública, que, según veía ella, se posicionaba sólidamente contra la guerra, prevalecería. En abril de 1965 Arendt le dijo a Mary McCarthy que no estaba "demasiado interesada" en la guerra, y

poco después, confiadamente, le sugirió a su amiga que leyera en el *New York Times Magazine* del 15 de abril de 1965 el artículo de Hans Morgenthau.[1] Apuntando a que el presidente Johnson había anunciado su disposición a negociar un final de la contienda, Morgenthau —quien se convirtió en uno de los dos altos cargos del gobierno que presentaron su dimisión en protesta por la política bélica de los Estados Unidos— argumentaba que Johnson debería dejar que Ho Chi Minh fuera el "Tito asiático", y renunciar a la ilusoria idea de que Vietnam del Norte era el agresor lanzado a la conquista de Vietnam del Sur, como si Vietnam no fuese un solo país. Durante todo 1965 Arendt adoptó la postura de Morgenthau y le escribió a Jaspers tranquilizadoramente, en la convicción de que se impondría dicha postura. Jaspers se sintió aliviado al saber que estaba teniendo lugar un debate público exento de demagogia.[2] Tal optimismo resultó carecer de fundamento.

En septiembre de 1966, Arendt contestó a un cuestionario relativo a la guerra del Vietnam, que le fue enviado por un equipo inglés que se hallaba realizando una encuesta del tipo de la llevada a cabo por Auden, Stephen Spender, Louis Aragon y Nancy Cunard, en 1937, con ocasión de la guerra civil española. Siguiendo el modelo de *Los escritores se pronuncian sobre la guerra civil española*, Cecil Woolf y John Bagguley pedían a sus entrevistados que contestaran a dos preguntas del cuestionario *Los escritores se pronuncian sobre Vietnam.* Las opiniones de Hannah Arendt sobre lo que en aquellos momentos era ya una guerra a gran escala, y no solamente una cuestión de "asesores militares", fueron sucintas, y mostraron el rechazo de la autora a la imagen que el gobierno americano daba del conflicto. Presuntamente, éste no era una mera guerra civil "1) Estoy contra la intervención de los Estados Unidos en la guerra civil de Vietnam. 2) La manera de resolver un conflicto armado es siempre la misma —alto al fuego, armisticio, negociaciones de paz, y, es de esperar, un tratado de paz."[3]

Pero poco después de que Arendt escribiera estas sencillas respuestas, leyó un artículo que la llenó de desasosiego. Rudolf Augstein, director de *Der Spiegel,* condenaba la política bélica de los Estados Unidos, pero producía la impresión de que ningún americano compartía su punto de vista. Arendt se sintió impulsada a escribirle una infrecuente carta al director, en la que advertía

---

[1] Arendt a McCarthy, 2 de abril y 28 de abril, 1965 (en posesión de McCarthy). Blücher no se oponía en absoluto a la primera intervención americana en Vietnam y rehusó firmar peticiones contra esta guerra hasta 1965.

[2] Arendt a Jaspers, sin fecha, ca., abril, 1965, y Jaspers a Arendt, 28 de mayo, 1965, Marbach.

[3] Arendt a Woolf y Bagguley, 14 de septiembre, 1966, Library of Congres

a Augstein, uno de los críticos más importantes del gobierno alemán, que tenía que ser consciente de que muchos americanos estaban censurando la política de su gobierno.

> Podría, por ejemplo, citarle lo que aparece en muchas publicaciones norteamericanas. Gente como el senador Fulbright, George Kennan, Lewis Mumford, Robert Lowell, Walter Lippmann —y nombro solamente a los que doy por sentado que son conocidos en Alemania—, ¿son del tipo de los que a usted le gustaría evitar (porque usted no puede discutir la guerra con ellos)? ¿No sabe usted lo dividido que se encuentra el país sobre esta cuestión? ¿No sabe usted que los debates del Comité de Asuntos Exteriores del Senado son públicos? ¿No ha caído en sus manos un ejemplar de *New Republic* o de *New York Review of Books?* ¿No conoce usted cuántos influyentes presentadores de la televisión informan y ofrecen al público día tras día imágenes de lo que está ocurriendo en Vietnam? ¿No ha oído usted hablar de las acaladoradas discusiones en las Universidades, en las que participan por igual estudiantes y profesores? Todos estos americanos, entre los que me incluyo, se han pronunciado públicamente. [4]

Arendt encontraba difícil creer que una política tan abierta y ampliamente contestada pudiera ser llevada hasta sus últimas consecuencias.

Como la mayor parte de los analistas políticos de mediados de la década de 1960, Hannah Arendt infravaloró la complejidad de la situación política americana, y la intransigencia de aquellos a los que más tarde calificó como los solucionadores de problemas y tomadores de decisiones de Washington. Pero al reunir sus escritos políticos de fines de la década de 1960, para publicarlos en un volumen, Arendt entendió muy bien que había sido testigo y estado escribiendo sobre "Crisis de la República", y que la guerra de Vietnam era parte de un cambio profundo en la vida política americana y en el orden mundial. Cuando realizó la última alocución pública de su vida, un fogoso discurso del Bicentenario en el Boston Hall Forum, en mayo de 1975 —hacía sólo un mes de la terminación formal de la guerra del Vietnam—, Arendt estaba convencida de que su país se hallaba al borde de una era que a ella le causaba desesperación imaginar. Hizo un catálogo de la multitud de acontecimientos que acompañaron "el desastre en el sureste de Asia" y comentó a sus oyentes la razón de por qué habrían de estar de acuerdo en que "entre los muchos acontecimientos sin precedentes de este siglo, el rápido declive del poder

[4] El comentario editorial de Augstein, "Die Moral des Schreckens", apareció en *Der Spiegel*, 12 septiembre, 1966, p. 18; la carta de Arendt el 17 de octubre, 1966, pp. 12-13.

de los Estados Unidos debería contar con la debida consideración. Este declive, también, apenas si tiene precedentes. Es muy posible que nos encontremos ante uno de esos decisivos momentos históricos que separan eras completas una de otra. Para los coetáneos que, como nosotros, nos hallamos enredados en las inexorables exigencias de la vida cotidiana, las líneas divisorias entre eras puede que sean apenas visibles al ser cruzadas; sólo cuando la gente tropieza con tales líneas divisorias, éstas se convierten en murallas que nos desconectan irrecuperablemente del pasado". [5]

Este párrafo lleno de inquietud, tan contrario a la convicción de Arendt de que la recuperación del pasado es siempre posible, mientras existan narradores de historias, señaló un cambio de talante. En la década de 1960, no solamente las exigencias inexorables de la vida cotidiana, sino también los acontecimientos "sin precedentes" de mediados del siglo hacían difícil ver con claridad las condiciones del mundo. Los acontecimientos que una vez no tuvieron precedentes fueron tomados en diversos grados como precedentes. Al disiparse la atmósfera de guerra fría de los años 50, el período nazi y el régimen estalinista fueron revisados de nuevo y se buscaron a fondo claves para explicar los hechos del presente. América se hallaba "entre el pasado y el futuro". En la vida y en la obra de Hannah Arendt surgieron frecuentemente pruebas de la intuición lapidaria de Faulkner —una frase que a Arendt le gustaba mucho citar—: "El pasado no está nunca muerto, no es siquiera pasado".

"Lo que ahora está en juego es, ni más ni menos, la existencia de la República", le escribió Arendt a Jaspers el 1 de diciembre de 1963, cuando ella, igual que los norteamericanos en todo el país, intentaban comprender lo ocurrido diez días antes en Dallas. Su reacción al asesinato de John Kennedy fue "catastrofista". Hannah Arendt, Mary McCarthy y Hans Morgenthau habían contemplado juntos en Chicago las imágenes televisivas del funeral de Kennedy. Arendt estaba impresionada ante el dolor de sus compatriotas, pero en sus cartas a Jaspers puso el acento en su temor de que ninguna investigación del asesinato haría desaparecer las especulaciones en torno a una conspiración comunista y a la revancha contra el norte "nigger-lover".* (Escribió esta expresión en inglés, para que Jaspers pugnara por entenderla.) Ella opinaba

---

[5] Hannah Arendt, "Home to Roost", *New York Review of Books*, 26 de junio de 1975, p. 5.

* "Amante de los negros". Pero adviértase que la palabra "nigger" (en contra de la usual "black") es despectiva de negro (*N. del T.*).

que para el futuro de la República, era de la máxima importancia enfrentarse a la existencia del racismo y del anticomunismo fanático. "Me figuro", le escribió a Jaspers en su habitual carta de año nuevo, "que tú sabes más del asesinato de Kennedy de lo que sabemos aquí. Hace una semana apareció en *New Republic* un artículo detallado sobre este asunto, pero que no aclaró nada". Hacía notar algunos de los datos contradictorios y concluía diciendo: "la cosa presagia algo malo y probablemente no será nunca aclarada". [6] Arendt y Jaspers, ambos con una larga experiencia de cómo los subterfugios son eficaces para mantener sin dominar los "pasados no dominados", sentían aprensión con respecto a la Comisión Warren. Y años después de la muerte de Kennedy, Jaspers advertía todavía: "El crimen está por resolver. Políticamente, eso es casi tan fatal como el asesinato mismo. Hasta ahora, el pueblo americano como un todo no ha asimilado el terrible acontecimiento [...] Quien más confianza inspira, el más respetado e invulnerable de todos los jueces, el primer magistrado del Tribunal Supremo, Warren, fue puesto a cargo de la investigación. Dijo que la verdad sobre todo el asunto no sería completamente conocida para la presente generación, lo que sólo podía significar que las averiguaciones contrarias al interés nacional no trascenderían al público [...] Pero América es todavía América. La cuestión no permanecería estancada". [7]

En privado, Arendt se mostraba preocupada por las causas del declive de la República, pero, típico de ella, sus manifestaciones públicas eran más cautas. En el número de Navidad del año 1963 de la *New York Review of Books* —una revista que había visto la luz durante la huelga de la prensa neoyorquina del invierno anterior—, Arendt y otros escribieron comentarios sobre el asesinato y sus probables consecuencias:

> ¿Fue éste el "disparo más ruidoso desde Sarajevo", como dijo un comentarista de la BBC, anonadado por el impacto de la noticia? ¿Significa este disparo que el breve "momento de relativa calma" y "creciente esperanza" de que habló el presidente muerto hace sólo dos meses en una alocución a Naciones Unidas terminará pronto? ¿Vendrá el día que nos veremos obligados a ver en esta tragedia un giro histórico? Pensar en términos comparativos, aplicar categorías históricas a los hechos contemporáneos es tentador, pues anticipar el futuro es escapar a la terrible realidad y al terror desnudo de una tragedia cuyo presente es obvio en exceso. Y es

[6] Arendt (en un postcriptum) a Jaspers, 29 de diciembre, 1963, Marbach.

[7] Karl Jaspers, *The Future of Germany*, trans. E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 144.

además engañoso: pues el futuro, que depende de nosotros y de nuestros coetáneos, es imprevisible, y la historia solamente empieza cuando la narración que tiene que contar ha llegado a su término. [8]

Arendt estaba segura de que la muerte de Kennedy traería un cambio de estilo en la política norteamericana. En privado, a Jaspers, le expresaba su inquietud con respecto a Johnson: "Habilidades tácticas, provinciano, confiado", decía en el estilo telegráfico que utilizaba cuando se encontraba fatigada o poseída por la desesperación. [9] Pero públicamente puso el acento —como lo hizo también Hans Morgenthau en el mismo número de la *New York Review of Books*— en que la política norteamericana podría permanecer constante aunque el estilo cambiara. "Fue el estilo de todo lo que (Kennedy) hizo lo que le confirió a su gobierno un tono tan llamativamente distinto; distinto, no en su formulación o prosecución de la política americana, sino más bien en su valoración de la política como tal". Kennedy, con su respeto a la actividad del hombre de estado, "dio un prestigio nuevo a toda la esfera de la acción gubernativa; y una dignidad nueva". Esto fue percibido especialmente por los intelectuales, que se asombraron de verse bien recibidos en Washington. Cuando Robert Lowell regresó a Nueva York después de la investidura de Kennedy, le dijo a Hannah Arendt que "América ha reverdecido otra vez". [10]

Encontrar en un hombre verdaderamente "moderno", en un hombre de acción un respeto a la vieja usanza por conceptos tales como honor y gloria, le había permitido a Hannah Arendt superar las muchas reservas que Kennedy le había inspirado, ese "príncipe Hal", como le llamara antes de que se convirtiera en presidente. Ella se había sentido complacida cuando Kennedy obtuvo la nominación demócrata en 1960, porque pensaba que su único rival, Adlai Stevenson, era un *Nervenbündel,* un manojo de nervios. Observando por primera vez en televisión las convenciones para la nominación, Arendt decidió que Kennedy "pronunció, a mucha distancia, el mejor discurso de las convenciones, poniendo el acento en las pocas generalidades que eran ciertas, diciendo que 'la vieja era está agonizando', que 'los viejos eslóganes y los viejos engaños no llevarán a parte alguna', que una política comprometida con el viejo *statu quo* —y ésta ha sido la política americana desde el fin de la segunda guerra mundial— irá a la bancarrota,

---

[8] Hannah Arendt, sin título, *New York Review of Books*, 26 de diciembre, 1963, p. 10.

[9] Arendt a Jaspers, 24 de noviembre, 1963, Marbach.

[10] Como se informa en Arendt a Jaspers, 5 de febrero, 1961, Marbach.

porque hoy no existe *statu quo* en ninguna parte del mundo".[11] Arendt, que por aquella época estaba escribiendo *Sobre la revolución,* dedicó su libro precisamente a estas generalidades.

Durante el debate televisivo entre Kennedy y Richard Nixon —este último se presentaba, en opinión de Hannah Arendt, como el "señor ciudadano medio", al modo del mismo Truman a quien una vez fustigara como traidor—, Arendt se sintió decepcionada con el príncipe Hal. Ambos candidatos, a su modo de ver, "se entramparon en los detalles, no supieron cómo explicarlos en el contexto de los principios". En una emisión de Radio Pacifica, Arendt dijo que Kennedy no comprendía el principio básico que debería subyacer en la política americana y que aceptaba lo que a ella le parecían las normas básicas de Jruschov. "La coexistencia significa la competencia entre Rusia y los Estados Unidos en el campo económico. El crecimiento económico ha de ser medido en comparación con el crecimiento económico de la Unión Soviética. Esto, creo yo, es completamente falso". Arendt tenía la esperanza de que el pueblo de la Unión Soviética alcanzara "las condiciones materiales (que) son el *sine qua non* de la dignidad humana", y pensaba que el pueblo norteamericano, "el primer país en la historia mundial que creía que la pobreza y el dolor no eran parte intrínseca de la condición humana", debería desearle la misma prosperidad al pueblo soviético; y para sí mismo, sólo el crecimiento económico necesario para marchar al ritmo del crecimiento demográfico, rectificar desigualdades domésticas y proporcionar estímulos a la productividad en las áreas subdesarrolladas del mundo.

Arendt se sintió complacida de poder votar a Kennedy en 1960, pero el único programa que "detallaba las generalidades del señor Kennedy" fue, según ella, el ofrecido por otro republicano, Rockefeller. La plataforma de Rockefeller estaba desprovista de "tonterías ideológicas, tales como capitalismo contra socialismo y viceversa, con plena conciencia de las cuestiones cruciales y fuera del irremediablemente anticuado marco de referencia de ambos, el conservadurismo y el liberalismo".[12] Este programa era, de hecho, el mismo cuyos principios fueron explicados por Hannah Arendt en *Sobre la revolución,* libro aparecido dos años después.

---

[11] Ésta y las siguientes observaciones sobre las convenciones para la nominación del candidato presidencial son de Arendt, "Reflections on the National Conventions, 1960", con apéndice, emitido por Station KPFA, Berkeley, California, 28 de septiembre, 1960, transcripción en Library of Congress y de Arendt a Loewald, una elaboración de la emisión radiofónica, 28 de septiembre, 1960, Library of Congress.

[12] Arendt a Jaspers, 22 de agosto, 1960, Marbach. Opina que Rockefeller causó la mejor impresión, pero que ella votaría por Kennedy.

La llamada de Rockefeller en favor del crecimiento económico se hallaba desprovista de la desastrosa noción de que "la libertad política (es) un asunto de libre empresa, difiriendo de la tiranía como el propietario de dos automóviles difiere de aquel que no posee ninguno". De modo igualmente importante, Rockefeller había formulado un "Plan Marshall para América Latina", e indicado que favorecía confederaciones de naciones libres de Europa, en el hemisferio occidental, y, a más largo plazo, en Asia y en África. Para una confiada Hannah Arendt, eso significaba que Rockefeller no pensaba en términos del "sistema nación-estado europeo", y que por lo tanto, podría no oponerse, en principio, a las revoluciones. En el acento puesto por Rockefeller en un programa de defensa que combinaba la capacidad disuasiva nuclear con un incremento "de las armas convencionales destinadas a acciones bélicas limitadas, no nucleares", Arendt vio una política que podría traer consigo una "estabilización del equilibrio atómico". Ésta era, pensaba Arendt, "la condición factual de la coexistencia" en términos militares y el camino correcto para alcanzar con el tiempo una disminución de los gastos de defensa americanos. También vio en este programa una percepción de que las armas convencionales serían de importancia crucial en el futuro; como dijo en *Sobre la revolución,* "si no perecemos sin más, parece más que probable que la revolución, como distinta de la guerra, estará con nosotros hasta un futuro perceptible".[13] Mucho antes de que la guerra total fuera realmente posible, Clausewitz había escrito su *De la guerra;* cuando se hizo posible, Arendt escribió *Sobre la revolución.*

Arendt observó una laguna fundamental en el programa de Rockefeller, la ausencia de un punto que ella planteara ya en su polémico "Reflections on Little Rock". No existía, en efecto, en la plataforma de Rockefeller un respaldo a las "sentadas" (los *sit-ins*) en el sur, un respaldo a la acción no violenta de parte de la ciudadanía, tomada en concordancia con las reglas de reunión y asociación, como distinta de la acción del gobierno federal contra los gobiernos de los estados del sur. Arendt era más republicana de lo que los republicanos estaban preparados para ser, y eso, muy paradójicamente, le acercó al demócrata Kennedy, cuyo apoyo a las manifestaciones de 1962 y 1963 en favor de los derechos civiles mereció su aprobación total.

A pesar de su admiración por Kennedy después de que éste hubiera accedido a la presidencia, Arendt pensaba que el reconocimiento por parte del nuevo presidente de que una era "había

[13] Hannah Arendt, *On Revolution* re. 2.ª ed. (Nueva York: Viking Press, 1965), p. 8. Todas las referencias posteriores son a esta edición.

llegado a su fin", no se estaba traduciendo en una nueva política. La asunción básica de la autora daba por sentado que las revoluciones constituían el fenómeno más falto de comprensión en la nueva era; y su preocupación más profunda radicaba en que el temor a las revoluciones seguiría siendo "el *leitmotif* oculto de la política exterior americana de la posguerra". [14] Cuando la revolución cubana —saludada por ella y por Blücher con gran regocijo— despertó el miedo de Washington, se sintió decepcionada. En un simposio de la *Partisan Review,* en 1962, se expresó en los siguientes términos:

> No hemos comprendido lo que significa que una gente azotada por la pobreza, en un país atrasado en el que la corrupción ha estado muy extendida durante largo tiempo, se vea de repente liberada de la oscuridad de sus campos y casas, que se le permita mostrar su miseria y que se le invite a marchar por las calles, que nunca habían visto anteriormente, de la capital de la nación. El error de la aventura cubana no se produjo a causa tanto de una información errónea como de la visible incapacidad de comprender el espíritu revolucionario. [15]

El precio de la incomprensión americana fue, en opinión de Arendt, "que la revolución cubana cayera tan fácilmente bajo la influencia bolchevique". Apoyó la postura de Kennedy en la crisis de los misiles, de 1962, pero con el profundo pesar de que dicha crisis hubiera sido provocada por la política antirrevolucionaria americana. En octubre de 1962 escribió a Jaspers: "Con Kennedy tenemos razón para estar complacidos, sobre todo porque rehusó tan obstinadamente alinearse mientras existió otra posibilidad". [16] Arendt tenía la esperanza de que la crisis sería seguida de una mejora de las relaciones con América Latina, y cuando el resultado no fue éste, etiquetó de "imperialista" la política americana de fines de la década de 1960, hallándola en total contradicción con el rechazo, profesado por Kennedy, de una Pax Americana.

Apariciones públicas

Como los muchos profesores que se convirtieron en "alguien" durante los años de Kennedy, y que en ocasiones llegaron incluso a influir en la política gubernamental, Hannah Arendt participó

---

[14] Arendt, *On Revolution*, p. 219.

[15] Hannah Arendt, "The Cold War and the West", *Partisan Review*, invierno, 1962, p. 19.

[16] Arendt a Jaspers, 29 de octubre, 1962, Marbach.

con frecuencia en debates de dimensión nacional. Sin embargo, no buscó cargos influyentes fuera del contexto universitario. En el otoño de 1963, estando todavía profundamente involucrada en la controversia suscitada por el caso Eichmann, asistió a la novena Conferencia bianual de la Comisión Nacional de Estados Unidos pro UNESCO, para replicar a una ponencia sobre revoluciones contemporáneas, y ella misma presentó una ponencia sobre el tema en el simposio de la Universidad de Chicago sobre "La nueva Europa". Participó regularmente en los encuentros anuales de la American Political Science Association y tomó parte, con la frecuencia que le fue posible, en los seminarios de la Universidad de Columbia. Asistió a conferencias patrocinadas por *Jewish Social Studies* y fue miembro del consejo editorial del *American Scholar.*

Arendt realizó pocos viajes a Washington, pero asistió a varios debates en el Institute for Policy Studies, a invitación de Maurice Rosenblatt, quien había estado en el National Committee for an Effective Congress. Arendt fue a la capital con John Nef y William McNeill, de Chicago, para discutir con el Departamento de Ciencia y Tecnología de la Presidencia sobre el notable programa de seminarios del Committee on Social Thought. Se unió al Consejo del Centro Nacional de Traducción, patrocinado por la Ford Foundation, y en ocasiones leyó traducciones del alemán patrocinadas por el centro; y actuó como consultora para la National Endowment for the Humanities y para el National Books Awards Committee.

Muchos de los compromisos organizativos de Arendt se referían a proyectos que le eran próximos y que estaban en manos de gente conocida por ella. En 1961 sucedió a Mary McCarthy como presidenta de la Spanish Refugee Aid, una organización a cargo de Nancy McDonald que Arendt había venido apoyando desde 1953. Dwight McDonald estaba impresionado: "Cuán noble por tu parte. Me siento encantado, sobre todo habida cuenta que sé lo mucho que odias este tipo de trabajo". [17] Arendt ayudó a recaudar fondos para la Spanish Refugee Aid, escribiendo memorandums a favor de la apurada situación de los refugiados españoles de la guerra civil en Francia y en Argelia, estos últimos desplazados por segunda vez a causa del conflicto franco-argelino. Le satisfizo ver que la organización pudo contribuir con fondos a un centro de refugiados españoles, el Foyer Pablo Casals, construido en la ciudad francesa que una vez ofreciera refugio a ella y a Blücher, Montauban.

Dwight McDonald solicitó también la firma de Arendt para varias cartas abiertas. Junto con más de una docena de otros intelectuales de Nueva York, enviaron una carta de protesta al

[17] McDonald a Arendt, 22 de octubre, 1960, Library of Congress.

primer ministro soviético Kosygin, en 1966, cuando dos escritores disidentes, Siniavsky y Daniel fueron arrestados por enviar manuscritos fuera del país. Su proceso y condenas constituían, dijo Arendt en una declaración a la prensa, "un horrible recordatorio de algo que uno había esperado que ya pertenecía a la historia". [18] Como quiera que esta esperanza se veía continuamente desmentida, Arendt continuó proporcionando ayuda y dinero a los disidentes soviéticos, a través de varios comités, incluida Amnistía Internacional y, a fines de los sesenta, el PEN Club, a cuya junta ejecutiva se unió posteriormente. La última contribución de Hannah Arendt, realizada dos meses antes de su muerte, fue al International Sajarov Hearing. En esa ocasión le dijo al director del Comité de Radio Liberty: "Creo que todo acontecimiento nuevo en la oposición intelectual de la Rusia soviética es de gran importancia, y considero que el señor Sajarov es acaso el miembro principal de ese grupo, lo que no significa que yo tenga nada contra Soljenitsin, excepto que no estoy segura de que su paneslavismo sea el buen camino". [19]

Arendt contribuyó generosamente a varias causas, y con frecuencia al United Jewish Appeal y al Israel Emergency Fund, particularmente durante la guerra de 1967 en el Oriente medio. Pero la mayor parte del dinero que dio, fue a individuos, no a organizaciones. Para ello, utilizó como "fachada" la fundación filantrópica establecida por Julie-Braun Vogelstein, su vecina de Königsberg, en memoria de su hermano. Arendt dispuso las cosas de manera que la Fundación Vogelstein ofreciera las donaciones, y entonces ella proporcionaba los fondos. Gracias a este apoyo indirecto, su secretaria a tiempo parcial pudo asistir a la New School para obtener un "master", el hijo de su amiga de la infancia Hella Jaensch fue a la Universidad en California, a un joven refugiado austríaco a quien conociera en Berkeley le resultó gratis la matrícula universitaria, el hijo de su sirvienta negra, Sally Davis, asistió a una escuela privada en Brooklyn, y la fotógrafa Ricarda Schwerin obtuvo becas para realizar expediciones fotográficas por Europa. Sin secretismo en su papel de "Tante Hannah", hizo provisiones en su testamento para los hijos de Hans Jonas —hasta que Jonas recibió una cantidad del gobierno alemán en concepto de reparaciones— e hizo regalos a los hijos de los Klenbort y a los de su primo, Ernst Fürst. Para los otros "niños", sus estudiantes,

---

[18] Anotado en *Facts on File*, para el 10-16 de febrero, 1966, p. 55. Informe sobre la carta de protesta, *Facts on File*, 30 de diciembre, 1965, 5 de enero, 1966, "Soviet Union".

[19] Arendt a Valerio, Radio Liberty Committee, 14 de octubre, 1975, Library of Congress.

dispuso becas, concertó entrevistas con ofertantes de empleo, y dio comidas para celebrar la obtención de títulos universitarios.

Las preferencias de Hannah Arendt se inclinaron siempre por lo pequeño y privado. Asistió y pronunció ella misma muchas conferencias, pero siempre se sintió más feliz con un grupo de debate compuesto de sólo cuatro miembros. Era el "Greek Circle", una *Graeca* como la que había frecuentado en sus años de estudiante de *Gymnasium.*[20] Durante muchos años, este grupo se reunió una vez por semana; aparte de Arendt figuraban como contertulios Denver Lindley, editor de la autora en Viking Books, un amigo de éste, historiador del arte, Friedrik M. Clapp, apodado "Tim", quien era fundador-director de la Frick Collection, y la medievalista Helene Wieruszowski. De estas sesiones, dedicadas a la charla y a la traducción, Arendt obtuvo muchos de los detalles que hacen las notas de sus textos casi tan interesantes como los textos mismos; pero lo que ella valoraba sobre todo era la intimidad de estas reuniones.

Una docena de universidades norteamericanas le concedieron títulos honorarios; la autora fue aceptada por el National Institute for Arts and Letters y por la American Academy of Arts and Sciences; se la premió con la Medalla Emerson-Thoreau de la American Academy, en 1969, y —para gran sorpresa suya— le fue otorgado el Premio Sigmund Freud de la Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, en 1967. Ciertamente su "simpatía" por la obra de Freud no le hubiera valido nunca un premio tal, pero la Academia se lo otorgó en gracia a su excelencia en la prosa alemana, y nada podía causarle a Arendt mayor placer. "Sabe usted", le dijo al secretario general de la Academia, "que yo tuve que abandonar Alemania hace más de 34 años. La lengua materna es la única cosa que uno puede llevarse consigo de su antiguo hogar. He intentado, con gran esfuerzo, mantener intacto y vital este tesoro insustituible y único. El premio de la Academia es como un reconocimiento de que esta tarea ha sido bien ejecutada".[21] Siempre que Hannah Arendt aceptó un premio americano, sus pares se percataban de que el idioma alemán había sido bien conservado por ella, pues en la difícil tarea de aceptar honores sonaba siempre muy alemana. Todos sus discursos de aceptación se iniciaban con una compleja meditación sobre las relaciones existentes entre los sentimientos privados, el reconocimiento público, las sonrisas

---

[20] El *Greek Circle* se describe en "Talk of the Town", *New Yorker*, 22 de diciembre, 1975, p. 27.

[21] Arendt a Johann, Secretario de la Deutsche Akademie, 6 de julio, 1967, Library of Congress.

de la fortuna, el juicio de los pares. Todo ello, variaciones del comienzo de su primer discurso de aceptación, para el Premio Lessing de 1959, obtenido en Alemania:

> Puedo dejar de lado enteramente la cuestión del mérito. A este respecto, un honor nos da una lección forzosa de modestia; pues implica que no somos nosotros los que tenemos que juzgar nuestros méritos, como en cambio juzgamos los méritos y los logros de otros. En los premios, se pronuncia el mundo social, y si nosotros aceptamos la recompensa y expresamos nuestra gratitud por la misma, podemos hacerlo, pero sólo ignorándonos a nosotros mismos y actuando enteramente dentro del marco de nuestra actitud hacia el mundo, hacia un mundo y un público a quienes le debemos el espacio en el que hablamos y en el que somos escuchados. Pero el honor que se nos hace no sólo nos recuerda contundentemente la gratitud que le debemos al mundo; también, y en muy alto grado, nos obliga a ella. [22]

En los años en que con más frecuencia apareció en público, Hannah Arendt se impuso a sí misma varias reglas de conducta. A todas las peticiones de las empresas de relaciones públicas, respondía con una frase estándar: "Soy alérgica a las relaciones públicas". A los editores que le pedían reseñas de libros que no le gustaban o que pensaba que la involucrarían en agrias disputas, les enviaba su segunda norma: "Tengo una divertida regla, nunca reseñar un libro por el que no siento respeto". [23] Tenía una regla especial para las discusiones suscitadas por *Eichmann en Jerusalén:* no le permitiría a nadie que no hubiera leído el libro sentarse a una mesa que ella compartía con lectores del mismo. Los espectadores tenían que sentarse fuera del círculo y estar de acuerdo en guardar silencio. Únicamente llevó a cabo entrevistas radiadas con gente que conocía o que era conocida por sus amigos. Con frecuencia, rehusó publicar transcripciones de grabaciones de sus conferencias o debates, porque no creía que pudiera ser tan precisa hablando como por escrito, y rechazaba aparecer en televisión

---

[22] Hannah Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", en *Men in Dark Times*, p. 3.

[23] Arendt a Berman, *Kenyon Review*, 15 de octubre, 1964, Library of Congress. Arendt tenía una regla de trabajo que, para su desgracia, vulneró un cierto número de veces: rehusaba entrevistas. Después de una concesión, que dio lugar a un artículo en la que fue mal citada (Philip Nobile, "A Review of the *New York Review of Books*", *Esquire*, abril, 1972), le escribió a Dennis Wrong, 5 de abril, 1972, Library of Congress: "El hecho es que si eres una 'figura pública', estás fuera de la ley [...] puedes ser calumniado o mal interpretado de cualquier modo [...] Nunca habría dejado entrar al individuo en mi apartamento si me hubiera dicho que escribía para *Esquire*".

en los Estados Unidos porque no deseaba "tener un rostro que fuera reconocido en la calle".

Esta última norma la vulneró en dos ocasiones. En una de ellas, poco antes de su muerte, consintió en hacer en televisión un programa educativo,con un grupo de la Universidad de Yale, con la condición de ser filmada por la espalda; de modo que la norma fue, en realidad, vulnerada sólo a medias. Pero en la otra ocasión la vulneró enteramente. El 15 de marzo de 1964 apareció en "Camera Three", un programa-entrevista, junto con el joven autor suizo de *El vicario,* Rolf Hochhuth. Esta ruptura de la norma tenía su razón de ser: Arendt quería ayudar a un hombre que se encontraba en la misma situación en que ella se había encontrado cuando la controversia sobre Eichmann irrumpió en su vida. Cuando Karl Jaspers le envió un ejemplar de la obra de Hochhuth, en el otoño de 1963, y la informó de la polémica que la misma había desatado en Europa, el filósofo dejó explícita la comparación: "Ambos vivís ahora como detrás de una fachada, que os muestra al mundo". [24] Jaspers había apoyado a Hochhuth en una intervención radiofónica, en Suiza, e intentado hacer por su compatriota lo que más tarde hizo públicamente por Hannah Arendt, es decir, despejar malentendidos y sacar a la luz las cuestiones reales que planteaba *El vicario.* Hannah Arendt emprendió la misma tarea primero en un artículo para el *New York Herald Tribune* del 13 de febrero de 1964, y luego en su aparición televisiva.

El tema, explosivo, del drama de Hochhuth, era, según resumió Arendt, "la presunta inhibición del papa Pío XII en un inequívoco manifiesto público con respecto a la masacre de los judíos europeos durante la segunda guerra mundial, y [...] por implicación, la política vaticana hacia el Tercer Reich". [25] El silencio del Papa significó que judíos —y católicos— fueran llevados a las cámaras de gas, como escribió Hochhuth, "abandonados por todos, abandonados incluso por el Vicario de Cristo". La diferencia que, en la práctica, habría significado el pronunciamiento inequívoco del Papa era y sigue siendo materia para la especulación. Lo que Hochhuth cuestionaba era la razón del silencio papal. El tema se escuchó en teatros de toda Europa después de que el estreno en Berlín de *El vicario,* bajo la dirección de Erwin Piscator, resonara por toda Alemania. Miles de artículos inundaron los periódicos europeos, y la reacción americana fue asimismo voluminosa después del estreno de la obra en Nueva York. "Es casi con certeza la tormenta más fuerte levantada por una obra teatral en

---

[24] Jaspers a Arendt, 25 de octubre, 1963, Marbach.

[25] El artículo de Arendt en el *Herald Tribune* fue recogido en Eric Bentley, ed., *The Storm Over "The Deputy"* (Nueva York: Grove Press, 1964), pp. 85-94.

toda la historia del teatro", escribió Eric Bentley en su introducción a una antología de reacciones, *The Storm over "The Deputy"* (La tormenta en torno a *El vicario*).

El malentendido más extremo de la obra teatral de Hochhuth era igual al malentendido más extremo que pesó sobre *Eichmann en Jerusalén.* Él fue acusado de hacer responsable al Papa de la Solución Final, y ella lo había sido de responsabilizar a los judíos de su propia destrucción. En Nueva York, el cardenal Spellman, quien reconoció no haber leído *El vicario,* ofreció una declaración a la prensa en la que decía que la obra "hace realmente responsable a Pío XII de los crímenes nazis". [26] Hannah Arendt, consciente del paralelismo, culpó de los malentendidos a "quienes tienen un interés en confundir las cuestiones" por medio de "mentiras propagandísticas". A alguien que le escribió le dijo en respuesta: "Usted encontrará extendida la misma mentira propagandística en torno a mi libro *Eichmann en Jerusalén.* Los grupos de interés dicen, con referencia al drama de Hochhuth, que este autor presentó al papa como responsable de la masacre de los judíos, y estos mismos grupos afirman que yo describí a unos judíos responsables de su propia masacre. Si Hochhuth o yo hubiéramos afirmado tales cosas, estaríamos locos. Pero al contar semejantes mentiras, la gente crea una 'imagen', fácil sin embargo de refutar, porque es disparatada". [27] Es perfectamente posible que Arendt exagerara el papel jugado por los grupos de interés en ambas controversias, infravalorando cuán fácilmente surgen malas interpretaciones en la sociedad, sin necesidad alguna del auxilio de propaganda institucional, cuando las más profundas necesidades íntimas de la gente están involucradas. Pero a Arendt no dejaron de ofrecérsele ocasiones para la sospecha, como por ejemplo al descubrir que un panfleto incendiario de la National Catholic Welfare Organization había sido escrito por un miembro de la B'nai B'rith Anti-Defamation League. Arendt sospechó que la norma vigente era "una mano lava la otra, de modo que todas las manos están limpias". [28] Pero carecía de las razones suficientes para llegar a la conclusión de que existía una conspiración para absolver de sus responsabilidades bien a los judíos bien a los católicos. Naturalmente, no estaba en juego la responsabilidad por la Solución Final, sino lo que hicieron ciertos hombres, sin comunicárselo a sus seguidores, ante el hecho de la Solución Final.

---

[26] Cardenal Spellman, su afirmación en Bentley, *Storm Over "The Deputy"*, p. 37.

[27] Arendt a J. Maguire, estudiante de la Universidad de Colorado, 30 de octubre de 1964, Library of Congress.

[28] Arendt a Renate Rubinstein (su traductora holandesa de *Eichmann en Jerusalén*), 24 de enero, 1966, Library of Congress.

Arendt señaló una diferencia importante entre la controversia sobre Eichmann y la tormenta desatada por la obra teatral de Hochhuth: "La suerte que ha tenido Rolf Hochhuth es que una parte considerable de los católicos cultos y de la opinión pública han tomado partido por él". Este peso de la opinión ayudó a anular "toda afirmación de que la pasividad fue la mejor política porque constituía el mal menor; o de que la denuncia (de Hochhuth) de la verdad llega 'en un mal momento' desde el punto de vista psicológico". Sin duda, con cierto deseo tácito de que tal apoyo para su visión de "la verdad entera" sobre el papel del liderazgo judío de Europa se hubiera producido, Arendt citó la observación del académico católico austríaco Friedrich Heer con respecto a *El vicario:* "Sólo la verdad nos hará libres. La verdad entera, que siempre es terrible". [29]

Hannah Arendt no era una admiradora incondicional de la pieza teatral de Hochhuth; opinaba que ésta era tremendamente pesada y ponía en exceso el acento en la personalidad del papa Pío XII. Hochhuth daba a entender que una persona mejor habría tomado una mejor decisión, mientras que ella pensaba, por su parte, que el papa hizo "lo que la mayor parte, aunque no todos, de los líderes seculares hicieron bajo esas circunstancias". También Jaspers observó que "la Iglesia y el papado [...] [como] instituciones humanas [...] no se comportaron ni mejor ni peor que el resto de las autoridades políticas". [30] Ambos, Arendt y Jaspers, hablaban pensando en uno de los principales —y peor entendidos— temas de *Eichmann en Jerusalén.* Utilizando los términos de su libro, ella sugirió que "el Vaticano y sus nuncios creyeron que sería prudente fingir una rápida adhesión a una normalidad que había dejado de existir, en vista del colapso de toda la estructura moral e intelectual de Europa". En una situación así, pensaba Arendt, hombres buenos pueden llevar a cabo lo peor, o ciertamente no lo mejor: hacer el mal menor sin percatarse de que nada bueno puede derivarse de ello.

Hannah Arendt abordó este tema una y otra vez. Fue la espina dorsal de su discurso, "Personal Responsability Under Dictatorship", que pronunció en varias universidades americanas en 1964 y en la BBC, en Inglaterra, y en Radio Pacifica, de los Estados Unidos. Esta alocución se producía el año siguiente a la muerte de John Kennedy, teniendo en cuenta la visión del presidente asesinado —enunciada en 1960— de que "el *statu quo* ya no existe". Arendt sabía que el *statu quo* de la guerra fría entre América

[29] El artículo de Arendt en Bentley, *Storm Over "The Deputy"*, p. 94.

[30] Karl Jaspers, "On The Deputy", en Bentley, *Storm Over "The Deputy"*, p. 100.

y Rusia no existía en 1964, pero no vio entonces que la operación "contrainsurgente" americana de la guerra del Vietnam suponía el principio de una nueva situación mundial. Su atención no estaba centrada "entre el pasado y el futuro", lo estaba en el pasado.

Durante los años 1964, 1965 y 1966, Arendt no estuvo trabajando en un libro por primera vez desde 1946. Viajó, dio conferencias e impartió clases a un ritmo agotador, pero para ella se trataba de una *Arbeitspause* (pausa del trabajo), justo lo que había deseado desde la época en que le dijo a Karl Jaspers que preparar dos manuscritos simultáneamente (*Eichmann en Jerusalén* y *Sobre la revolución*) para la misma fecha tope era demasiado. "Dijiste una vez", le recordó a Jaspers, "que nadie realmente se mata a trabajar, y yo me lo repito cada día". [31]

La supuesta *Arbeitspause* le dio a Hannah Arendt la ocasión de emprender un proyecto que había estado cosechando polvo en un cajón de su mesa de trabajo durante cuatro años. Durante su estancia en la Northwerstern University, en 1961, justamente antes de marchar a Jerusalén, Arendt preparó un seminario sobre Bertolt Brecht. Su amigo el crítico literario Erich Heller se había enzarzado en una discusión con ella en torno a la difícil cuestión de la actitud de Brecht hacia Stalin —lo que ella llamaba "su tentación de ser bueno"—. La autora presentó su opinión en uno de los seminarios de Heller en la Northwestern. A William Shawn, que publicó su artículo sobre Brecht en el *New Yorker,* le dijo: "Lo escribí, en principio, en un arranque de ira hacia un amigo mío [...] quien pensaba que podía arrojar a Brecht por la ventana; y a causa de sus 'pecados', se sintió lo bastante generoso para permitirme que me dirigiera a sus estudiantes. Tuve que hacerlo muy deprisa y citando mayormente de memoria, y después hice que mis palabras se volvieran a mecanografiar". [32]

Erich Heller no quedó convencido. Años más tarde describió con gusto la escena: "Puede muy bien haber sido una de esas ocasiones en que Hannah Arendt puso su inmensa inteligencia al servicio de un juicio erróneo; y cuando esto ocurría, nunca estaba sencillamente equivocada, estallaba en el error, esparciendo chispas a su alrededor". [33] El desacuerdo entre ambos era cordial, pero los conflictos que surgieron después del ensayo de Arendt no fueron

---

[31] Arendt a Jaspers, 7 de enero, 1963, Marbach.

[32] Arendt a Shawn, 14 de abril, 1965, Library of Congress. Arendt exageraba un poco: gran parte de su artículo procedía de un trabajo sobre Brecht que ella había escrito para *Kenyon Review*, primavera, 1948, pp. 304-12. Las citas siguientes son de Arendt, "Bertolt Brecht", en *Men in Dark Times*.

[33] Erich Heller, "Hannah Arendt as a Critic of Literature", *Social Research*, primavera, 1977, pp. 147-59.

amistosos. Sus meditaciones sobre el caso Bertolt Brecht enfadaron a Sidney Hook, quien había intervenido varias veces en el pasado sobre el caso Hannah Arendt. Hook había sido objeto de uno de los juicios de la autora, por haber considerado a Brecht un firme estalinista en los años 1930, citando como evidencia una asombrosa observación que le hizo el dramaturgo con respecto a los acusados de los juicios de Moscú: "Cuanto más inocentes son, más merecen morir". Arendt pensaba que el "juguetón" Bertolt Brecht había querido decir con eso que todo aquel que no se había opuesto a Stalin —es decir, cualquiera que *fuera* inocente del crimen de que se le inculpaba— tenía cierta culpa: "había cierta justicia en la injusticia", dijo ella. En una carta a *Merkur,* que publicó el artículo de Arendt en alemán, Hook aseguraba que la conversación tuvo lugar en 1935, antes de los procesos de Moscú, y que Brecht se estaba refiriendo a los miembros de la oposición política a Stalin. "Sólo una palabra describe el esfuerzo de Hannah Arendt para borrar la observación de Brecht y utilizarla como indicio de sus sentimientos antiestalinistas: *Unverschämtheit,* desvergüenza". Arendt indicó que Hook no se había expresado claramente sobre en quién había pensado Brecht —qué acusados, acusados de qué—, y que Hook estaba utilizando esta sola frase para construir su propio caso contra Brecht, en un afán por "ganar puntos" que "no tenía nada en común con el pensamiento".[34]

En la vertiente opuesta del caso Bertolt Brecht se hallaba John Willet, coeditor de las obras completas del autor alemán en su edición inglesa. Willet se dispuso a probar que Brecht no había hecho la apología de Stalin. Después de que apareciera en el *New Yorker* el ensayo de Arendt, Willet escribió a ésta pidiéndole que citara sus fuentes "brechtianas". ¿Dónde había alabado Brecht a Stalin? ¿Dónde estaban las "odas a Stalin" que según Arendt había escrito el dramaturgo? No habiendo recibido respuesta, Willet abordó la cuestión nuevamente, cuando el ensayo de la autora reapareció en *Men in Dark Times.*[35] Entonces Arendt replicó, citando las fuentes; pero Willet no se dio por satisfecho y escribió una carta abierta al *Times Literary Supplement.* El *New York Times* dio noticia de la misma y entrevistó a Arendt, dándole el derecho a réplica. La réplica fue que estaba "muy satisfecha" de sus datos, que no eran ni inexactos ni engañosos. Estaba también convenci-

[34] El intercambio entre Arendt y Hook apareció en *Merkur,* 23/259 (1969): 1082-84. Hook reafirmó su postura en *Encounter,* marzo, 1978, p. 93.

[35] John Willet, "The Story of Brecht's Odes to Stalin", *Times Literary Supplement,* 26 de marzo de 1970.

da de que la mera investigación académica carecía de validez para establecer juicios. [36]

Hannah Arendt había cuestionado la independencia y la capacidad —o voluntad— de Brecht para retirarse de la arena política y decir "lo que es", "enseñar aceptación de las cosas en su realidad". Como escribió ella en "Truth and Politics" [Verdad y política], su ensayo subsiguiente al referido a Brecht, "de esta aceptación, que también puede ser denominada veracidad, surge la facultad del juicio". Los juicios sobre materias políticas, morales y estéticas, presuponen todos la capacidad de ser imparciales y de lo que Kant llamara mentalidad ampliada, dando cabida en nuestra imaginación a las posturas de otros. Arendt se negó a pensar que un poeta podía abandonar la veracidad y no ser a su vez abandonado por las musas, las diosas de la poesía. Ni Hook ni Willet cuestionaron este punto de vista, y ésta es la razón de que Arendt lanzara sus desabridas observaciones en torno a la inclinación a la polémica de Hook y a la pertenencia de Willet al club de "académicos de Brecht". Solamente Heller sugirió la posibilidad de que la pérdida de la fuerza poética de Brecht se hubiera debido a causas que nada tenían que ver con las musas: "incluso a posibilidades tan obvias como el envejecimiento o la preocupación por otros asuntos (tales como regentar un teatro y formar actores); o al alcohol o las drogas". Desde la óptica de Hannah Arendt, las sugerencias de Heller eran "demasiado psicológicas". Como dijo él: "No, tiene que ver con la ética, y en su resolución moral, ésta era ejemplar y admirable". [37]

Arendt empezó a trabajar en su ensayo "Truth and Politics" en 1965. Era su respuesta a la controversia sobre Eichmann y su afirmación en la importancia que para la política tenía "la búsqueda desinteresada de la verdad". Presentó su ensayo en varias universidades: Emory University, Eastern Michigan University, St. John's College en Annapolis y Wesleyan University. En cada parada de esta gira, recogía reacciones en relación con la controversia, y luego incorporó sus meditaciones a un epílogo a la segunda edición de su libro y a un prólogo para la edición alemana, así como a la versión final del ensayo "Truth and Politics". Este ensayo lo concluyó durante un semestre de docencia en Cornell University, en el otoño de 1965, y después ofreció la versión final

[36] Dos informes en el *New York Times*, 28 de marzo, 1970, p. 25. Arendt le escribió a uno de los reporteros, Henry Raymont, 30 de marzo, 1970, Library of Congress, con más correcciones y argumentos.

[37] Heller, "Arendt as a Critic", p. 154.

del mismo en forma de alocución en el encuentro de 1966 de la American Political Science Association. Había esperado a presentar el ensayo hasta que la última gran llamarada de la controversia, la publicación de *The Crooked Shall Be Made Straight,* de Jacob Robinson, y su réplica en la *New York Review of Books,* se hubieran disipado.

En la primavera de 1966, después de haber respondido a varias cartas enviadas a la *New York Review of Books,* Arendt dijo a Jaspers: "Ahora, es de esperar, el asunto está cerrado. Lo cómico del caso es que, después de haber expresado abiertamente mi opinión, me veo inundada de cartas de todas las organizaciones judías, con invitaciones para hablar, para aparecer en congresos, etc. Incluso de aquellos a quienes he atacado. También, la edición hebrea de *Eichmann* ha visto la luz finalmente en Jerusalén. Me parece que la guerra entre los judíos y yo ha concluido".[38] Esta opinión fue algo prematura, pues en Francia la publicación del libro por Gallimard en 1966 produjo una reacción muy fuerte. El año anterior, los organizadores de una gran exposición en el Museo en memoria de los Mártires Judíos Desconocidos habían indicado que dicha exposición "no pretendía ser una refutación de la doctora Arendt, aunque constituía una refutación". En la ceremonia de apertura, Nahum Goldmann dijo que Arendt y otros escritores habían presentado mal lo que la exposición —"Los judíos en la lucha contra el hitlerismo"— había presentado bien.[39] Cuando vio la luz la edición francesa de *Eichmann en Jerusalén,* los intentos de refutación no fueron tan amplios (como en los Estados Unidos) pero sí más escandalosos. *Le Nouvel Observateur,* por ejemplo, llenaba dos páginas de cartas bajo el título "Hannah Arendt, est-elle une Nazi?" (¿Es Hannah Arendt una nazi?). Pero en los Estados Unidos, la controversia se apagó en 1966 y luego, en 1967, con la guerra del Oriente medio, desapareció. Naturalmente, las cuestiones suscitadas por el libro quedaban en pie y fueron presentadas en contextos tan distintos como novelas —*Mr. Sammler's Planet,* de Saul Bellow—, obras teatrales —*Man in a Glass Booth,* de Robert Shaw—, conferencias sobre el holocausto y cursos universitarios. Hannah Arendt misma abandonó el campo. Cuando en 1969 se le pidió que hiciera la reseña de dos volúmenes sobre el período nazi, contestó, sencillamente, que tenía "el sentimiento de

[38] Arendt a Jaspers, 26 de marzo, 1966, Marbach.

[39] *New York Times,* 7 de febrero, 1965, p. 20. *Le Nouvel Observateur* publicó fragmentos de *Eichmann* (5 y 12 de octubre, 1966) y después cartas al editor (26 de octubre, 1966).

que he puesto mi parte en el empeño por comprender y ajustar cuentas con toda aquella época. Que otros lo intenten ahora".[40]

SOBRE LA REVOLUCIÓN

Durante el verano de 1966 Arendt fue a Palenville para pasar dos meses dedicada a la natación, a pasear y a visitar a los miembros de la "tribu". Estuvo relajada, excepto durante las pocas veces en que le entró el pánico a causa de la salud de Blücher. Por ejemplo, en una ocasión no quiso emprender un paseo domingüero en automóvil porque él estaba pálido. Arendt prefería quedarse en la Chestnut Lawn House, libre de toda ansiedad viajera, contentándose con la lectura de novelas ligeras. Leía a Agatha Christie y a Simenon, mientras Blücher devoraba media docena de novelas del Oeste, uno de sus pasatiempos favoritos. Arendt leyó también los dos volúmenes de la brillante biografía de Rosa Luxemburg de la que era autor Peter Nettl, y que Robert Silvers, de la *New York Review of Books,* le había sugerido que reseñara.

A medida que leía, Arendt subrayaba y escribía notas al margen, señalaba pasajes sorprendentes de la correspondencia de Rosa Luxemburg, "discutiendo" con Nettl, y gozando enormemente de conocer mejor a un espíritu que ella hallaba tan afín al suyo. Donde Nettl observaba "curiosamente, su obra estuvo en gran medida desprovista de eslóganes", Arendt puso un enojado "¡claro está!" al margen, para defender la seriedad de Rosa Luxemburg. Donde el biógrafo anotaba sencillamente que "en cuanto a los sindicatos, Rosa Luxemburg siguió una vez más la noción claramente marxista de limitar su papel", Arendt añadió su propio juicio: "y estaba *equivocada*". Le indicó a Nettl cuántas de las tesis de Luxemburg eran "antimarxistas" —particularmente la tesis de que la reproducción capitalista es imposible en una economía cerrada y debe extenderse de forma imperialista a economías subdesarrolladas, precapitalistas— y le censuró por "quejarse todavía" al argüir que Rosa Luxemburg fue sólo una crítica y no una teórica de la política con una visión alternativa del socialismo. En los márgenes, Arendt anotó su acuerdo con observaciones sobre creencias y métodos que ella compartía con Rosa Luxemburg: "[Ella] se sentía más temerosa de una revolución deformada que de una fracasada"; "le preocupó siempre la ética de la revolución"; "empezó siempre con un análisis histórico". Los detalles que pro-

[40] Arendt a Silvers, del *New York Review of Books*, 14 de diciembre, 1969, Library of Congress.

porcionaba Nettl sobre el "grupo polaco de pares", los socialdemócratas polacos que constituyeron "un grupo afín de intelectuales mucho antes de que se convirtieran en un partido político", fascinaba a Arendt, como le fascinaba el retrato del compañero de Rosa Luxemburg, Leo Jogiches, quien era "la única persona a quien se abría por completo, y a quien no se le debe ocultar nada". [41]

Arendt decidió reseñar la biografía y se pasó la última parte del verano escribiendo lo que "gracias a Dios no llegaba a ser un pequeño libro". [42] Las aportaciones de Blücher al artículo fueron muy grandes; en realidad, este escrito es, en parte, su exposición de la revolución alemana de 1918/1919, la revolución de su juventud, y en parte la exposición de Arendt sobre Leo Jogiches, el punto de apoyo fundamental de la vida de Rosa Luxemburg que tanto se parecía a Blücher. Sin embargo, las secciones más provocativas de la reseña eran las dedicadas a las ideas políticas de Luxemburg y a su actualidad.

Arendt examinó muchas de las más polémicas ideas de Rosa Luxemburg —llamadas "errores" por muchos marxistas—, incluidas sus posturas con respecto a "la cuestión nacional", la controversia entre revolucionarios y reformistas, y la táctica de "la huelga general". Estos puntos condujeron a la "cuestión republicana", que separaba de la manera más decisiva a Luxemburg de todos los otros. "Aquí se encontraba completamente sola, aunque menos obviamente, en su insistencia en la absoluta necesidad de la libertad no sólo individual, sino también pública, bajo todas las circunstancias". [43] Lo que aprendió Rosa Luxemburg de la revolución rusa de 1905 y de los consejos obreros que surgieron de ella fue el valor de la "espontaneidad" y el principio de que "la buena organización no precede a la acción, sino que es un producto de ésta". La conclusión a la que no llegó —a diferencia de Lenin— fue que la revolución en los países no industrializados puede ser eficazmente dirigida por grupos pequeños, rígidamente organizados, y que una guerra puede crear condiciones revolucionarias y, de este modo, ser bienvenida como elemento detonante. Rosa Luxemburg no pudo aceptar nunca la utilización de una guerra, y discutió con Lenin durante la primera guerra mundial: ella "no creía en una victoria en la que el pueblo en general no tenía arte ni parte".

---

[41] Lo anterior, de las notas al margen de su copia de *Rosa Luxemburg* de Peter Nettl (Oxford: Oxford University Press, 1966), ahora en la Bard College Library.

[42] Arendt a Silbers, sin fecha, ca. agosto, 1966, Library of Congress.

[43] Esta cita y las siguientes son de Arendt, "Rosa Luxemburg", en *Men in Dark Times*, pp. 33-56.

> ¿Acaso los acontecimientos no han probado que estaba en lo cierto? ¿Acaso la historia de la Unión Soviética no es una demostración prolongada de los terribles peligros de las "revoluciones deformadas"? ¿Acaso el "colapso moral" entrevisto por ella —sin entrever, naturalmente, la pura criminalidad del sucesor de Lenin— no le ha hecho más daño a la causa de la revolución como ella la entendía que "cualquier derrota política [...] en lucha honesta contra fuerzas superiores y desafiando la situación histórica", podía haberle hecho? ¿Acaso no es cierto que Lenin estaba "completamente equivocado" con respecto a los medios utilizados, que el único camino de la salvación era la "escuela de la vida pública en sí misma, la más ilimitada, la más amplia democracia y opinión pública", y que el terror "desmoralizó" a todo el mundo y lo destruyó todo?

Éstos eran los interrogantes que Hannah Arendt se había planteado a sí misma cuando escribió *Sobre la revolución,* que concluía con un ardiente alegato en favor del republicanismo y de las asociaciones espontáneas y voluntarias en el seno de las repúblicas.

El republicanismo constituía el núcleo del examen de las ideas políticas de Rosa Luxemburg llevado a cabo por Hannah Arendt, pero ésta tuvo también cuidado de fijar con cierto detalle las consecuencias de la teoría marxista de la inevitabilidad del imperialismo, de Luxemburg: "De aquí que el capitalismo no era un sistema cerrado que generaba sus propias contradicciones y estaba 'preñado de revolución'; se nutría de factores externos (economías precapitalistas) y su colapso *automático* podía suceder, si sucedía, únicamente cuando toda la faz de la tierra estuviera conquistada y pudiera ser devorada". Como Arendt anotó al margen de la discusión de Nettl de *La acumulación de capital,* "el tercer factor destruye el proceso dialéctico". Arendt había utilizado esta teoría de Rosa Luxemburg en la sección sobre el imperialismo de *Los orígenes del totalitarismo,* y siguió manteniéndola en 1968, cuando dijo que la intromisión americana en Vietnam, en plena escalada entonces, y la política americana en América Latina, tan contraria a los "viejos sentimientos anticolonialistas" del país, eran imperialistas. [44]

Peter Nettl estaba muy perplejo ante el hecho de que Rosa Luxemburg no asociara su análisis económico del capitalismo, y su subsiguiente imperialismo, a sus programas políticos. Nettl anotaba que en este caso, como en las aportaciones anteriores de Luxemburg al debate sobre el revisionismo, existía "una ruptura analítica

---

[44] Hannah Arendt, "Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers" *Crises of the Republic* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), p. 41 (en adelante citado como *Crises of the Republic*).

e ideológica entre la política y la economía". Una manera de superar esta ruptura era trasladar las fórmulas económicas de Luxemburg al campo político; y esto fue llevado a cabo por críticos hostiles que manufacturaron una doctrina, el luxemburguismo, en la que la "espontaneidad" significaba que un partido revolucionario no tenía un papel real en un proceso *automático,* un anarquismo de "cada hombre su propio partido". Nettl indicó que el luxemburguismo era un truco bolchevique inventado para desacreditar a Rosa Luxemburg como teórica. Pero Nettl no encontró otro modo para reconciliar el análisis político de Rosa con el económico. Hannah Arendt no examinó este problema, aunque dijo que la valoración de Lenin de la teoría del imperialismo fue un "error fundamental", no suficiente para refutar "una descripción eminentemente fiel de las cosas tal como realmente eran".

El problema visto por Nettl no existía para Arendt a causa de los supuestos que ésta hizo con respecto al pensamiento de Rosa Luxemburg. Pensaba que Luxemburg había renunciado a la "teoría de la crisis" marxista, que su ruptura con el marxismo fue tanto económica como política, y que "su compromiso con la revolución era primariamente un asunto moral". Esto significaba, en palabras de Hannah Arendt, "que ella permaneció apasionadamente ocupada en la vida pública y en los asuntos cívicos, en los destinos del mundo. Su conexión con la política europea más allá de los intereses inmediatos de la clase obrera, y por ello completamente fuera del horizonte de todos los marxistas, aparece, de la manera más convincente, en su repetida insistencia en 'un programa republicano' para los partidos alemán y ruso". Arendt consideraba el programa político de Luxemburg —el republicanismo— como un corolario de su rechazo de la dialéctica económica del marxismo, la relación antitética entre proletarios y capitalistas. A los ojos de Hannah Arendt, el republicanismo era un ideal político que trascendía todas las visiones marxistas, tanto del capitalismo como del socialismo.

Partiendo de la idea de Rosa Luxemburg de que el capitalismo no es un proceso que se inicia en una expropiación única por parte de una naciente burguesía y luego prosigue ineluctablemente hasta el punto del colapso, Arendt puso de relieve que la expropiación se repite una y otra vez. Sólo hay un modo de detenerla:

> Todas nuestras experiencias —a diferencia de las teorías y de las ideologías— nos dicen que el proceso de expropiación que se inició con el surgimiento del capitalismo, no se detiene con la expropiación de los medios de producción; solamente las instituciones legales y políticas que son independientes de fuerzas económicas y su automatismo pueden controlar y detener las inherentemen-

> te monstruosas posibilidades de este proceso [...] Lo que protege la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico, o, para decirlo en lenguaje marxista, el hecho de que el Estado y su constitución no son superestructuras. [45]

Lo que protege la libertad, concluía Hannah Arendt, es una república con una constitución. Había razonado en *Sobre la revolución,* y enunciado en una entrevista de 1969, la idea de que una "evolución racional, económica, no ideológica, es posible, y que una república debe lograrla y mantenerla". [46]

La reseña de la biografía de Nettl fue un epílogo para *Sobre la revolución.* Y el año en que fue publicada, 1966, un año en que el tema de la teoría y la práctica revolucionaria constituía el eje de la ciencia política americana y de los debates en torno a la política de ese país. A fines de la década de 1960, el libro mismo, *Sobre la revolución,* encontró otros públicos.

Sobre la revolución, publicado en la primavera de 1963, poco después de que *Eichmann en Jerusalén* hubiera visto la luz en el *New Yorker,* fue como el hermano en la penumbra. Sin embargo, su mensaje fundamental no pasó desapercibido a los críticos. El historiador Hans Kohn, seguidor de Judah Magnes y hombre cuya crítica al nacionalismo se parecía mucho a la de Arendt, les resumió el tema del libro a los lectores de la *New York Times Book Review.* "Hoy, la lucha mundial no gira en torno a los sistemas económicos, sino en torno a la libertad y el autoritarismo. Esto nos lo muestra diáfanamente la obra de la doctora Arendt". [47] No obstante, fueron pocos los críticos dispuestos a dejar pasar tal afirmación sin disputa, y todavía menos los que pensaron que estaba basada en análisis históricos o políticos convincentes. "No es necesario decir que *Sobre la revolución* ha sido casi completamente ignorada por los profesionales", le escribió Arendt a Norman Jacobson, especialista en ciencias políticas en Berkeley, y cuyo interés por John Adams le había resultado sugestivo a ella, en 1955, cuando empezó a considerar la redacción de su propio libro. [48]

Muchos profesionales se mostraron de acuerdo con la opinión de E. J. Hobsbawm, quien sostenía que los historiadores o los sociólogos "se irritarían, ante una cierta falta de interés por los hechos en sí [...], ante una preferencia por la construcción metafí-

---

[45] Hannah Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution", *Crises of the Republic,* p. 173.

[46] Arendt, *On Revolution,* p. 60.

[47] Hans Kohn, "The Search for Freedom is not Enough", *New York Times Book Review,* 14 de abril, 1963.

[48] Arendt a Jacobson, 13 de noviembre, 1964, Library of Congress.

sica o el sentimiento poético en detrimento de la realidad". [49] Muchos aspectos del libro fueron objeto de crítica: la pretensión de la autora de que la revolución americana fue, verdaderamente, una revolución —algo que, por lo menos desde Tocqueville, ha sido muy discutido— y, encima, una revolución ideal; su valoración de la herencia de la revolución francesa; su interpretación de Rousseau y de los teóricos revolucionarios franceses; su descuido de las categorías marxistas; su omisión de un tratamiento del papel de los grupos religiosos en América, e incluso su silencio con respecto a la existencia de clases. Los que insistieron más allá de las cuestiones de hecho, centraron su crítica en el punto resumido por Hans Kohn, arguyendo que la distinción establecida por Arendt entre asuntos políticos y asuntos económicos, o bien estaba mal orientada teóricamente, o bien era, para todo propósito práctico, conservadora. "Provista de su formidable arsenal de conocimientos e ideas, Arendt parece querer desbrozar el camino hacia una especie de 'torismo' a lo Burke, con sus matices nostálgicos de una sociedad agraria, jerárquica, de propietarios, y de elocuentes Consejos municipales", escribió el omnipresente crítico George Steiner. [50]

Entre los lectores de Hannah Arendt, pocos consideraron el porqué de que la autora hubiera llegado a lo que a ellos les parecía una combinación tan extraña de ideas progresistas y de ideas conservadoras, basadas en tan cuestionables cimientos históricos. Únicamente Bernard Crick, de la Universidad de Londres, quien consideraba a Arendt "la mente más original del pensamiento político moderno", no sólo confesó su turbación ante la admiración que la autora sentía por los Padres Fundadores [de los Estados Unidos], sino que además ofreció una explicación de este fenómeno: "Todo americano alemán lo hace una vez en su vida, en testimonio de gratitud". [51] Ciertamente, *Sobre la revolución* fue un acto de gratitud. El retrato que Arendt hizo de los Padres Fundadores fue fabuloso en el sentido literal de la palabra, pero su fábula tenía un carácter muy específico: era una fábula política. Merle Fainsod, especialista en ciencias políticas, fue uno de los pocos en reconocer que la falta de preocupación de Arendt con respecto a "la historia de las revoluciones como tales, con su pasado, sus orígenes y el curso de su evolución", era intencionada, y que la autora estaba interesada en lo que él llamó "la revolución con sentido"; con sentido para el presente y para el futuro. En

---

[49] E. J. Hobsbawm, reseña sin título, *History and Theory* 4/2 (1965): 252-58.

[50] George Steiner, "Lafayette, Where Are We?", *Reporter*, 9 de mayo de 1963, pp. 42-43.

[51] Bernard Crick, "Revolution vs. Freedom", *London Observer*, 23 de febrero, 1964.

palabras de la misma Arendt: "Deseamos aprender qué es una revolución; sus implicaciones generales para el hombre como ser *político,* su significado *político* para el mundo en que vivimos, su papel en la historia moderna". [52]

Jaspers, quien una vez confiara a Hannah Arendt que, de poder ser otra cosa que alemán sería americano, y quien mentalmente se encontraba con frecuencia exiliado en los Estados Unidos, leyó la fábula de su discípula como la fábula política que era. Después de pelear con el texto ("¡el idioma inglés!", suspiraba) escribió su reacción al libro que llamaba, por mor de la dedicatoria del mismo, "también el libro de Gertrud y el mío": "Comprendo el rasgo principal de tu intención. A mí me parece un libro que, por la profundidad de su convicción política y la maestría de su exposición, se halla muy cerca, quizás incluso por encima, de tu libro sobre el totalitarismo [...] En conjunto, tu visión es, a la postre, una tragedia, pero una tragedia que no te despoja de toda esperanza". [53] El juicio de Blücher, escrito con ocasión del envío a su mujer de las páginas de prueba de imprenta, salidas de su muy reelaborado manuscrito, era similar: "Ahora, por decirlo así, parece mejor, y es realmente, como dijo [Alfred] Kazin, tu mejor libro. Claro, bien presentado, buen juicio político. Si tiene un efecto, será un efecto de larga duración". [54] Jaspers y Blücher consideraron que *Sobre la revolución* era un libro de advertencia, una historia aleccionadora, un esfuerzo para preservar el reino político y el sistema de Consejos, el "tesoro perdido" de las revoluciones.

Sobre la revolución produjo un efecto retardado, pero entremezclado y sordo. El libro fue ampliamente leído, a mediados y fines de la década de 1960, por estudiantes interesados en teoría política. En Berkeley, en los primeros momentos del movimiento del discurso libre, este libro de Arendt, y *El hombre rebelde,* de Albert Camus, fueron, virtualmente, lectura obligada. Los estudiantes respondieron positivamente al alegato de Arendt en favor de lo que los American Students for a Democratic Society llamaron "democracia participativa", y Rudi Dutschke, de la Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS), "democracia de base": Consejos ciudadanos por todas partes, discutiendo y tomando decisiones. El libro fue debatido en las publicaciones estudiantiles y en periódicos dedicados al movimiento por la paz, tales como *Peace*

---

[52] Merle Fainsod, "For Spaces of Freedom", *American Scholar*, primavera, 1963, pp. 316-17; Arendt *On Revolution*, p. 37 (cursiva nuestra).

[53] Jaspers a Arendt, 5 de mayo, 1963, Marbach.

[54] Blücher a Arendt, 3 de abril, 1963, Library of Congress.

News. Pero, como el socialista Michael Harrington, que reseñó *Sobre la revolución* en el *Village Voice* en 1964, muchos que aceptaron la última parte del libro, "La tradición revolucionaria y su tesoro perdido", rechazaron la primera, con su crítica del interés exagerado de los revolucionarios sociales por la "cuestión social". "Arendt, *sí,* Arendt, *no*", concluía Harrington, y muchos estuvieron de acuerdo con él. [55]

Algunos de los lectores de Arendt, de entre los que se involucraron en la organización comunitaria en los últimos años de la década de 1960, adaptaron la obra de la autora a sus proyectos. Un grupo neoyorquino, que actuaba en Brooklyn, fundó un periódico llamado *Public Life,* reconociendo su deuda para con dos teóricos políticos americanos: Thomas Jefferson y Hannah Arendt. Un miembro de este grupo, Walter Karp, pasó a escribir análisis políticos sobre el sistema de partidos políticos americanos, por ejemplo *Indispensable Enemies,* que extraían sus fundamentos de los escritos de Hannah Arendt sobre el sistema de Consejos. Ella, a su vez, recomendaba a sus propios admiradores la obra de aquellos que alcanzaron sus respectivas conclusiones teóricas después de mucha experiencia práctica, como era el caso de Milton Kotler, cuyo libro, *Neighborhood Government,* de 1969, está muy por delante de su tiempo.

Entre los teóricos políticos académicos, *Sobre la revolución* fue ampliamente leído, pero muy criticado. En términos teóricos, esto es, no en el sentido de los organizadores políticos, *Sobre la revolución* era una obra problemática a causa de su método. Hannah Arendt ponía en práctica una especie de fenomenología, aunque raramente utilizó este término y generalmente creyó que cuanto menos hablara de método, mejor. "Soy una especie de fenomenóloga", le dijo una vez a un estudiante, "pero, ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl". Cuando estudiaba fenómenos políticos —en este caso revoluciones—, daba por sentado que cada uno de ellos poseía características esenciales y que era posible una percepción de las mismas. Para alcanzarla, podía empezarse por las palabras, no porque el lenguaje conceptual revela el fenómeno de manera clara, sino porque, como sostenía Heidegger, las palabras contienen el registro de percepciones pasadas, verdaderas y falsas, reveladoras o distorsionadoras. De este modo, Arendt apuntó que "revolución" originariamente significó restauración, y que fue durante el siglo XVIII cuando el vocablo "revolución" adquirió su significado actual: comienzo nuevo. Arendt dio por sentado que si los fenómenos tienen su denominación respectiva, es que

[55] Harrington, reseña sin fecha, *Voice Books,* 9 de mayo, 1963, p. 11.

son distintos entre sí. Pero también dio por sentado que si las palabras respectivas de cada fenómeno con el devenir se utilizan sinónimamente, existe entonces motivo de confusión, es decir, algún concepto primario ha incorporado para sí los diferentes términos. Hizo observar, por ejemplo, que "poder", "fuerza", "resistencia", "autoridad" y "violencia", han perdido su claridad a causa de la convicción de que "la cuestión política fundamental es, y ha sido siempre, "la cuestión de quién gobierna a quién". Los diversos términos indican "los medios por los cuales el hombre gobierna al hombre; se dice que son sinónimos, porque poseen la misma función". [56]

En los años de la década de 1960, los críticos académicos designaron con frecuencia al método de Arendt como "esencialismo" y lo cuestionaron de modo muy semejante a como críticos de inclinación más empírica, así como oponentes de la "metafísica germánica", habían cuestionado el método de construcción de tipos ideales de Max Weber. El concepto de revolución de Hannah Arendt fue considerado una generalización injustificada, que descuida diferencias clave entre los fenómenos. Su tesis de que una revolución se caracteriza, esencialmente, por una rebelión y subsiguientemente por un acto de fundación política para la preservación de la libertad, fue apodada idealista, metafísica, antisocialista, antiprogresista y antimarxista.

Por tomar sólo un ejemplo representativo: Chalmers Johnson censuró "la suma imprecisión y la angostura de la idea de libertad de Arendt, utilizada para *definir* revoluciones". Johnson opinaba que "la construcción de definiciones al comienzo supone una ponderación estéril y frecuentemente tautológica de impresiones diferentes". En su libro de 1966, *Revolutionary Change,* y en alguna otra parte, Johnson edificó una tipología de las revoluciones en la que integraba golpes de estado de origen conspirativo, levantamientos campesinos en masa, rebeliones milenaristas (rebeliones utópicas dirigidas por figuras mesiánicas), rebeliones reaccionarias o restauraciones, la extraña "revolución comunista jacobina", así como el nuevo tipo de revolución del siglo XX, "insurrección militarizada de masas", lideradas por una élite guerrillera. El objetivo de las revoluciones en los términos de Hannah Arendt —el establecimiento de una constitución—, no es, naturalmente, esencial a estos tipos; pero "quién gobierna a quién" es común a todos ellos, no importa cuáles sean sus períodos históricos. Johnson opinaba que todas las revoluciones implican el derrocamiento de una "élite intransigente", es decir, implican un cambio de las formas del poder. Como la mayor parte de los teóricos, Johnson aceptaba

[56] Arendt, *On Violence*, p. 43.

una premisa que Arendt rechazaba, una definición de la política como "una lucha por el poder", en la cual "el tipo máximo de poder es la violencia", según escribió C. Wright Mills en *The Power Elite.* [57]

Hannah Arendt escribió sobre las revoluciones no para delinear la historia de las mismas o distinguir sus tipos, sino para presentar un ideal susceptible de ser introducido en la práctica. Se oponía tanto a la visión de la política como lucha por el poder como a la idea abrazada por muchos jóvenes que rechazaban la política del poder y buscaban un modo más personal. Arendt discutió, por un lado, con sus críticos profesionales de la ciencia política, y por el otro, con "los nuevos". Comentando un trabajo de uno de sus estudiantes de Chicago, expuso su postura con toda claridad: "Al final de su trabajo define usted, por último, su noción de la política, diciendo que es 'un modo de autoexpresión'. No dudo que muchos están de acuerdo con esa definición, especialmente muchos jóvenes. Yo, ciertamente, no estoy de acuerdo". [58]

Reconsiderando el totalitarismo

Mientras que *Sobre la revolución* era fríamente recibido entre muchos historiadores y pensadores de las ciencias sociales, *Los orígenes del totalitarismo,* libro en el que Hannah Arendt había puesto en práctica su método por primera vez, estaba siendo reconsiderado por pensadores políticos que encontraban problemáticos, por razones similares, los conceptos de la autora. Ambos libros fueron criticados por los vagamente descritos como revisionistas, por adeptos y críticos. En el libro posterior, el concepto era "revolución", en el anterior, "totalitarismo".

Durante la década de 1950, los estudios de posguerra más ampliamente debatidos fueron el libro de Arendt y *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* de Carl J. Friedrich y Zbigniew K. Brzezinski. Durante la época de McCarthy, especialmente, la cuestión más ardientemente debatida fue la siguiente: hasta qué punto el nazismo y el bolchevismo eran similares como formas de gobierno. Al comienzo de la década de 1960, el término general, totalitarismo, fue rechazado por muchos, que lo consideraban impreci-

---

[57] Véase Chalmers Johnson, *Revolutionary Change* (Boston: Little, Brown, 1966) y C. Wright Mills, *The Power Elite* (Nueva York: Oxford University Press, 1956).

[58] Arendt a Marc Cogan, 13 de marzo, 1970, Library of Congress. Al mismo estudiante le escribió el 19 de febrero de 1968, Library of Congress: "[Tú aceptas] la antigua y bien conocida oposición entre pasión y razón. Pero sería injusto acusarte de esto, pues yace tan hondo en la tradición anglosajona y en todo lo que te enseñaron".

so y polémicamente anticomunista. Las razones de este rechazo habían sido articuladas durante los años cincuenta, pero, a medida que se disipó el clima de la guerra fría, los negadores se hicieron más influyentes y sus voces fueron más oídas. En 1968, la segunda edición de la *Encyclopedia of the Social Sciences* incluía un apunte sobre el "totalitarismo", escrito por Herbert J. Spiro, quien se arriesgó a profetizar que "una tercera enciclopedia de las ciencias sociales, al igual que la primera (de 1935), no incluirá el término 'totalitarismo' ". [59]

En el momento de su publicación, *Los orígenes del totalitarismo*, se había ganado la crítica de izquierdistas y liberales, a causa de su pretensión de que "hasta ahora, solamente conocemos dos formas auténticas de dominio totalitario: la dictadura nacionalsocialista de 1938 y la dictadura bolchevique imperante desde 1930". Que el nacionalsocialismo fue un régimen totalitario era cosa que no se ponía en cuestión; en cambio, sí se cuestionaba la naturaleza del estalinismo. El historiador H. Stuart Hugues, que prodigó grandes alabanzas al libro, puso en duda el conocimiento que Hannah Arendt tenía de la historia económica soviética: "Si hubiera consultado algunos de los análisis económicos profesionales, tal vez habría estado menos dispuesta a despachar el primer plan quinquenal (1928-1933) como una 'locura' ". [60] De hecho, Arendt había consultado el documento más detallado disponible en aquel tiempo, *Forced Labor in Soviet Rusia,* de Dallin y Nicolaevsky. Reseñando el libro para *Review of Politics,* Arendt argumentaba, como lo hacía en su propia obra, que "ningún aspecto de los regímenes totalitarios es más difícil de aprehender que su emancipación del móvil del beneficio y su carácter no utilitario en materias económicas". [61] Para enojo de sus últimos críticos revisionistas, H. Stuart Hugues incluido, el cual entre tanto alcanzó la conclusión de que el libro de Arendt era más bien obra de un aficionado, "recargado, muy desvirtuado, y proyectando constantemente interpretaciones demasiado audaces para ser sostenidas por los datos aportados",[62] Arendt se reafirmó en su primera opinión, acumulando nuevas pruebas, en la última edición de 1968. "Finalmente", escribió en el prefacio de 1968, "todas las dudas que uno hubiera podido alimentar sobre el grado de verdad

---

[59] Herbert Spiro, "Totalitarianism", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16 (Nueva York: Mcmillan Co., 1968).

[60] H. Stuart Hughes, "Historial Sources of Totalitarianism", *Nation*, 24 de marzo, 1951, p. 281.

[61] Hannah Arendt, "Totalitarian Terror", *Review of Politics*, de enero de 1949, p. 112.

[62] H. Stuart Hughes, *The Sea Change: The Migration of Social Thought*, 1930-1965 (Nueva York: McGraw-Hill Papersbacks, 1977), p. 123.

de la teoría presente, según la cual el terror de las décadas 1920 y 1930 fue 'el alto precio de sufrimiento exigido por la industrialización y el progreso económico', quedan arrumbadas con lanzar una mirada al estado de cosas y al curso de los acontecimientos reales en una región particular (a echar este vistazo nos invita Fainsod en *Smolensk under Soviet Rule*)". [63] Tras analizar los documentos y estudios aparecidos entre 1949 y 1968, Hannah Arendt se reafirmó en la convicción de que "los sistemas de los nazis y de los bolcheviques parecen, aún más que antes, variaciones de un mismo modelo".

Mientras Arendt se mantenía firme con respecto a la cuestión de la política económica soviética, sus críticos, antes que analizar esta política con algún detalle, intentaron atribuir la valoración de la autora a lo que Hughes llamó histeria de la guerra fría. El ataque de Hughes, esbozado en *The Sea Change,* es un resumen y colección de paráfrasis de artículos escritos durante la década de 1960. Hughes sacó la siguiente explicación de un trabajo de Adler y Paterson, provocativamente titulado "Fascismo rojo: la fusión de la Alemania nazi y la Rusia soviética en la imagen americana del totalitarismo, 1930-1950": "A fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta, el término (totalitarismo) sirvió para aliviar el *shock* de la readaptación emocional de americanos o ingleses —o de emigrados—, quienes acababan de derrotar a un enemigo y ahora eran llamados por sus gobiernos con el fin de que se enfrentaran a otro. Si pudiera ser probado que el nazismo y el comunismo eran más o menos la misma cosa, entonces la guerra fría contra el aliado anterior estaría justificada por la retórica que fuera tan eficaz contra el enemigo anterior". [64] El examen de Arendt de la literatura, en 1968, y sus razones para argüir (mucho después del presunto "*shock* de la readaptación") que los sistemas nazi y bolchevique eran variaciones del mismo modelo, no se mencionaban en la argumentación de Hughes.

A lo largo de todos los artículos que atacaban la teoría del "unitotalitarismo", como llamó Robert Burrowes al fenómeno, circula una vena de enojada y defensiva crítica ideológica. [65] Adler y Paterson, en su "Red Facism", la resumieron: "La señora Arendt [...] evitó la importante distinción entre un sistema que proclama una ideología humanista y es incapaz de conducirse en concordancia con su ideal, y el otro, cuyo comportamiento concuerda más que bien con su destructiva y antihumanista teoría". [66] Éste parece ser el quid del reproche revisionista contra Arendt, o sea, que ésta

---

[63] Arendt, *Orígenes*, p. xxxi.

[64] Hughes, *Sea Change*, p. 120.

[65] Robert Burrowers, "Totalitarianism: The Revised Standard Version", *World Politics*, de enero, 1969, p. 276.

[66] Les. K. Adler y Thomas G. Paterson, "Red Facism: The Merger of Nazi Germany and Soviet Rusia in the American Image of Totalitarianism, 1930s-1950s", *American Historical Review*, abril, 1970, p. 1.049.

no fuera capaz de ver en la Rusia bolchevique un marxismo extraviado, una buena ideología pervertida. Marcar el "totalitarismo" como una contraseña que reforzaba las posturas de la guerra fría en los Estados Unidos, equivalía a liberar del anatema al marxismo como ideología. Pero la idea de Arendt se apoyaba en otro nivel: cuando los medios de una nación eclipsan sus fines, y cuando hombres buenos obran de la peor manera, después de adoptar los medios del "mal menor", el resultado, no la motivación, es lo que importa. Este nivel no fue abordado por los críticos revisionistas de Arendt.

Durante los años sesenta surgió una versión menos políticamente coloreada de lo que el pensador político Michael Curtius etiquetó como "Retreat from Totalitarianism" (Apartándose del totalitarismo). Lo que Curtius y otros encontraban perturbador en el concepto "totalitarismo", no era que se erigía un obstáculo para la apreciación del marxismo como ideología, sino que en su acepción original era escasamente adecuado para describir la realidad, y, después de la muerte de Stalin, absolutamente inadecuado. Las limitacioness del concepto indicaron a estos críticos que las ciencias sociales se hallaban en una situación de crisis metodológica.

El ensayo de Curtius, junto con otro de Benjamin Barber, fue recogido en un volumen titulado *Totalitarianism in Perspective: Three Views.* [67] La tercera de estas opiniones era la de Carl J. Friedrich, editor del libro, quien hizo notar en su introducción al mismo que los trabajos allí contenidos surgieron de una reunión mantenida en 1967, durante la convención de la American Political Science Association. El ensayo de Barber planteaba el problema: "Donde un teórico percibe en el totalitarismo sólo una inapropiada antinomia peyorativa para el concepto *laissez-faire,* otro [Arendt] habla sombríamente del 'mal radical' que acompaña los 'estadios últimos de su evolución'. Y un tercero, intentando utilizar el concepto en una teoría evolucionista, se queja de 'que ha sido aplicado de manera tan laxa que virtualmente se le ha despojado de todo sentido cuando se pretende transmitir un significado específico' ". Empleando la terminología que se había hecho corriente en la teoría política a principios de la década de 1960, Barber diferenció las definiciones "fenomenológicas" y las "esencialistas" del totalitarismo, es decir, las que se referían a algo llamado "características de ejecución limitada" o características susceptibles de medida, institucionales o de conducta, y las que se referían a "los relativamente abstractos y no mesurables atributos

[67] Las citas siguientes son de Carl J. Friedrich, Michael Curtius, y Benjamin Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views.* (Nueva York: Praeger Publishers, 1969).

de un régimen", como la ideología. Barber apuntó un número de otros factores diferenciadores de tipos de definiciones: si ponían de relieve la novedad del totalitarismo o veían en él una pauta antigua con ropaje moderno, si resaltaban las condiciones sociales y económicas o las condiciones políticas, si se centraban en uno o en muchos factores causales, si se orientaban hacia "la teoría de la convergencia" (la noción de que las sociedades avanzadas de todo tipo marchan en dirección de la centralización y el control burocrático) o no, etc. El consejo de Barber —la "extirpación" del "totalitarismo" del vocabulario de la teoría política— estaba dirigido a estimular la exploración objetiva de las "implicaciones teóricas" de los conceptos. Tal era el camino para sacar la teoría de su "jungla analítica". Curtius alcanzaba una conclusión similar en su artículo, pero Friedrich arguyó que si un término como "totalitarismo" fuera cuidadosamente utilizado, entendido como "una categoría relativa, más bien que absoluta", debería ser mantenido.

Este debate en torno a si el término "totalitarismo" debería ser abandonado a causa de su vaguedad y receptividad al uso propagandístico, tenía en común con la crítica pro marxista un deseo de superar las fuertes simplificaciones de la guerra fría, pero el interés fundamental del mismo se dirigió a establecer la función que la ciencia política desempeña en las decisiones políticas. En búsqueda de una teoría política más pura y más objetiva, libre de elementos no cuantificables, muchos teóricos se apartaron del concepto *totalitarismo,* en un modo bastante diferente al pretendido por Curtius: cesaron de formular cualquier cuestión que no pudiera ser respondida con "modelos" matemáticos, o no pudiera ser registrada en los escenarios de la "teoría de juegos". Otros, en busca de un marxismo despojado del peso de las perversiones históricas, volvieron la mirada a teóricos marxistas del totalitarismo, del tipo de Franz Neuman, para tomar nota de sus ideas históricas, así como a varias clases de neomarxismo, del que interesaban sus predicciones de futuro. La obra de Arendt no podía tener mucho valor, ni para los nuevos empiristas cuantitativos ni para los nuevos marxistas. [68]

Durante los últimos años de la década de 1960, Hannah Arendt tuvo muchas ocasiones para debatir las ideas ya avanzadas por ella en *Sobre la revolución* y en *Los orígenes del totalitarismo.* Una de las más interesantes de estas ocasiones, para ella, fue una conferencia celebrada en Harvard con motivo del quincuagésimo aniversario de la revolución rusa de 1917. Arendt se sintió halagada por la invitación, pues ella era la única *nicht vom Fach*, no del

[68] Para una panorámica de las críticas de los estudios de posguerra del totalitarismo, véase Elisabeth Young-Bruehl, "The Use and Abuse of 'Totalitarianism'".

gremio, en un grupo compuesto principalmente por historiadores y sovietólogos. (De manera característica, informó a Jaspers con precisión de esta circunstancia, pero no le dijo que era también la única mujer participante en la conferencia.) [69] Le fue asignado un comentario acerca de la ponencia presentada por Adam Ulam (profesor de teoría política de Harvard) titulada "The Uses of Revolution". La réplica de Arendt contenía varias afirmaciones con respecto a la postura que durante veinte años la había separado de la mayor parte de los estudiosos de la revolución rusa y el régimen bolchevique. Mencionó un debate que había tenido lugar entre sus compañeros participantes en torno a la continuidad de la revolución:

> Mientras escuchaba este debate, me llamó la atención el hecho de que sus protagonistas tenían una cosa en común, a saber, que ambas partes creían en una ininterrumpida continuidad de la historia de la Rusia soviética desde octubre de 1917 hasta la muerte de Stalin. En otras palabras, los que estaban más o menos del lado de la revolución de Lenin, justificaban también a Stalin, mientras que los que denunciaban el gobierno de Stalin se manifestaban seguros de que Lenin no sólo era responsable del totalitarismo de Stalin, sino que en realidad ambos, Lenin y Stalin, pertenecían al mismo tipo de hombre, que Stalin fue una consecuencia necesaria de Lenin. Este consenso implícito me parece a mí altamente característico de lo que se ha llamado la "corriente principal del pensamiento occidental" sobre la materia, y vale la pena apuntar que contrasta con las voces recientes oídas en la Unión Soviética (que denuncian todo intento de justificar a Stalin y consideran a éste un traidor al comunismo). [70]

La política económica de Stalin —su "liquidación de la clase campesina"— así como sus ataques a las burocracias del partido comunista tanto ruso como de otros países y a los oficiales del ejército rojo, constituyeron, según Hannah Arendt, una discontinuidad con respecto a la teoría y práctica de Lenin; sólo el régimen de Stalin fue totalitario propiamente hablando. Teóricamente, lo que discutía Hannah Arendt era la presunción de continuidad, por parte de los herederos de Lenin... y de los historiadores a quienes ella se estaba dirigiendo: "La lección aprendida de la Revolución Francesa se ha convertido en parte integral de la autoimpuesta obligación del pensamiento ideológico de nuestros días [...] los revolucionarios sabían que una revolución tiene que devorar a sus propios hijos, así como sabían que una revolución

---

[69] Arendt a Jaspers, 13 de abril, 1967, Marbach.

[70] Hannah Arendt, "Comments", en Richard Pipes, ed., *Revolutionary Russia* (Cambridge; Harvard University Press, 1968), p. 345.

seguiría su curso en una secuencia de revoluciones, o que el enemigo abierto era seguido por el enemigo oculto bajo las máscaras de los 'sospechosos', o que una revolución se dividiría en dos facciones extremas [...] [y sería] 'salvada' por el hombre que se situara en el centro...". [71] La teoría de la continuidad puesta en práctica minimizaba o eliminaba la contingencia, los nuevos comienzos, cualquier cosa que hubiera sido.

Cuando habló por última vez de Stalin, en una reunión académica —un seminario de 1972 de la Columbia University—, Arendt estaba más convencida que nunca de esta discontinuidad, y no porque hubieran salido a la luz nuevas fuentes, sino porque por primera vez desde la guerra, se hizo posible en Occidente leer libros de autores rusos que vivían en Rusia, no de escritores emigrados. Arendt dijo que obras como *Que juzgue la historia,* de Medvedev, *Contra toda esperanza,* de Nadezhda Mandelstam, y *El primer círculo,* la novela de Soljenitsin, aunque no añadieran nada teóricamente, "cambiaron todo el sabor" del período en las mentes de los historiadores occidentales:

> [Ellos] eliminan una serie de teorías acerca de Stalin, incluidas las siguientes: 1) que Stalin era necesario para unir el país; 2) que Stalin era necesario para unir el partido comunista, crónicamente proclive a las disensiones internas; 3) que Stalin fue necesario para la industrialización; 4) que Stalin (y el estalinismo) fue un [resultado necesario] de una revolución; y 5) que el estalinismo fue el resultado del leninismo. Todos estos mitos, incluido el mito del culto a la personalidad, de algún modo obran el efecto, según puso de relieve la profesora Arendt, de denegar la *pura criminalidad* de todo el régimen [...] La criminalidad pura fue utilizada como un principio de organización [...] y la criminalidad como principio muy distinto a las razones de Estado [...] De este modo, nos quedamos no con la pregunta "¿qué es el mal?", sino más bien con otra, "¿cuáles son los principios organizativos del mal?" [...] Aunque conocemos algunos elementos de este proceso (en el cual el pueblo apoya el mal y camina a su propia autodestrucción), tales como por ejemplo la necesidad de atomizar y sembrar la desconfianza, existen otros muchos aspectos que no comprendemos. En conclusión, la profesora Arendt sugirió que en una sociedad de masas sería conveniente que los teóricos de la política reflexionaran y se preguntaran la *razón* de que el pueblo actúe contra su interés propio, pues esto es exactamente lo que el pueblo hizo en el caso del estalinismo. [72]

---

[71] Arendt, *On Revolution*, p. 71.

[72] De las actas para la Columbia **University Seminar on Stalinism, guión mecanografiado** (Columbia University, **Nueva York, abril, 1972) en Library of Congress.**

En esta conferencia de 1972 Arendt habló obviamente desde el marco de referencia de *Eichmann en Jerusalén,* como estudio de cómo el mal es organizado y cómo la gente se ve atrapada en la trama de esta organización. Arendt se mostraba también claramente inquieta con respecto al alcance de la criminalidad en el gobierno y la sociedad de los Estados Unidos en el presente. Habló el 26 de abril, dos meses antes del robo perpetrado en la sede central del Partido demócrata, que finalmente precipitaría el caso llamado *Watergate,* pero ella ya había analizado los *Pentagon Papers.* Arendt insistió en establecer distinciones entre períodos de la historia de Rusia, por la misma razón que puso de relieve los períodos de la historia de América: las nociones del desarrollo necesario y la evolución continua son los enfoques intelectuales modernos que, sobre todos los demás, oscurecen la impredecibilidad de la acción y alivian la responsabilidad de hacer juicios. Medvedev, marxista, estaba dispuesto a dejar que la historia juzgara. Arendt instó a que los hombres juzgaran, confiando que ello les impediría apoyar el mal. Durante los años transcurridos entre el debate de 1967 y el de 1972, Arendt hizo este llamamiento repetidamente, y alabó a aquellos que, según ella, se hicieron el llamamiento a sí mismos.

SOBRE LA VIOLENCIA EN 1968

> Quiero decir sólo dos cosas: la primera, que estoy bastante segura de que tus padres, y especialmente vuestro padre, estarían muy complacidos contigo si estuvieran vivos ahora; la segunda, que si te vieras metido en una situación difícil y acaso necesitaras dinero, entonces nosotros y Chanan Kelnbort estaremos siempre dispuestos a echarte una mano en la medida de nuestras posibilidades. [73]

El 27 de junio de 1968, Hannah Arendt envió este mensaje a Daniel Cohn-Bendit, el hijo menor de sus viejos amigos. Después de que tanto la prensa reaccionaria como la comunista hubiera fustigado a "Dani el rojo", llamándole "judío", "alemán" e "indeseable", el gobierno francés rehusó permitirle la permanencia en el país en que sus padres se refugiaron un día y en el que él mismo había nacido, en 1945, en Montauban. Cohn-Bendit volvió a Alemania, cuya nacionalidad poseía desde 1958, y escribió *Le Gauchisme: remède à la maladie sénile du communisme,* con la colaboración de su hermano Gabriel.

---

[73] Arendt a Cohn-Bendit, 27 de junio, 1968, Library of Congress.

Cohn-Bendit abandonó Francia después de *les événements* de la primavera de 1968, que se iniciaron cuando él y otros estudiantes de Nanterre protestaron contra las regulaciones educativas y sociales de la universidad. Cuando la policía los desalojó del edificio que habían ocupado, se refugiaron en la Sorbona; allí, la acción policial precipitó disturbios en el Barrio Latino. Durante el mes de mayo, las calles del Barrio Latino estuvieron repletas de manifestantes. Se alzaron barricadas, y los adoquines y los gases lacrimógenos llenaron el aire. Primero en París, luego en toda Francia, las universidades cerraron sus puertas, y miles de obreros y de funcionarios se declararon en huelga. Se rompieron muchas cabezas —aunque no se dispararon tiros y no se produjeron muertes—, antes de que Charles de Gaulle anunciara su intención de permanecer en el poder y ganara aplastantemente las elecciones.

En las paredes de París reaparecieron eslóganes de las *manifestations* que Hannah Arendt había visto en los días del Frente Popular: *Tenez bon camarades; La lutte continue.* Un cartel, con un retrato de Cohn-Bendit, llevaba una réplica orgullosa al gobierno, en el mismo espíritu de la declaración de Clemenceau sobre Dreyfus: "El asunto de uno es el asunto de todos: *Nous sommes tous 'indésirables'* ". Y la Revolución Francesa, naturalmente, encontraba también su eco: los jóvenes rebeldes fueron llamados *enragés,* y su facción estaba tan lejos del comunismo "senil" como los primeros *enragés* habían estado de los *indulgents.*

Hannah Arendt y Heinrich Blücher miraban la televisión y leían los periódicos ávidamente. "Hemos presenciado hace poco", escribió ella, retrospectivamente, "cómo no hizo falta más que la rebelión de los estudiantes, relativamente inofensiva, esencialmente pacífica, para poner de manifiesto la vulnerabilidad de todo el sistema [francés] político, que se desintegró rápidamente ante los ojos atónitos de los jóvenes rebeldes. Sin saberlo, lo habían puesto a prueba; habían pretendido únicamente retar el fosilizado sistema universitario, y lo que se vino abajo fue también el sistema del poder gubernamental, junto con el de las enormes burocracias de los partidos [...] Fue un caso de libro, de una situación revolucionaria que no se convirtió en una revolución porque no había nadie, y menos que nadie los estudiantes mismos, preparado para alzarse con el poder y la responsabilidad que le acompaña. Nadie, excepto, naturalmente, Charles de Gaulle". [74] De Gaulle no era ningún Robespierre, sino más bien el hombre del centro, el salvador.

A Hannah Arendt le impresionó que lo que los franceses llamaban *les événements* fueran "esencialmente pacíficos". Había es-

[74] Arendt, *On Violence*, pp. 49-50.

tado repitiendo públicamente en los Estados Unidos que la acción no violenta tenía eficacia, e intentando, sin mucho éxito, señalar la peligrosa confusión que entre "poder" y "violencia" existente en los manifestantes de la nueva izquierda americana. El 17 de diciembre de 1967 participó en un debate sobre "la legitimidad de la violencia", junto con Noam Chomsky, Conor Cruise O'Brien y Robert Lowell, en un grupo presidido por Robert Silvers, de la *New York Review of Books.* El debate tuvo lugar en el local de la calle 21 donde tenía su domicilio el Theatre for Ideas, un punto de reunión de los intelectuales neoyorquinos desde 1961.

Arendt estableció la diferencia entre poder y violencia, básica en su libro *Sobre la revolución,* y luego sacó la siguiente conclusión:

> Generalmente, la violencia casi siempre surge de la impotencia. La esperanza de los que carecen de poder (ni tienen el acuerdo o el apoyo del pueblo) es encontrar un sustituto para el mismo; y esta esperanza, creo yo, es vana. De la misma manera, es una ilusión peligrosa medir el poder de un país por su arsenal de violencia. Una de las más antiguas ideas de la ciencia política es que una abundancia de violencia constituye uno de los grandes peligros para el poder de las *commonwealths,* especialmente de las repúblicas. Sostener, por ejemplo, que este país es el más poderoso de la tierra porque posee el mayor arsenal de armas destructoras es caer víctima del equiparamiento entre poder y violencia, noción errónea y extendida. [75]

Arendt apuntó a tres justificaciones de la violencia: la afirmación de Marx, según la cual la violencia es parte necesaria de los dolores de parto de la revolución en una sociedad; la de Sorel, para quien la violencia es esencialmente creadora, y por lo tanto el modo propio para las clases productoras de la sociedad, en oposición a los consumidores; y la de Sartre, según la cual la violencia es fundamental para la creación del hombre, es "el hombre recreándose a sí mismo". Elaborando diferenciaciones establecidas por ella misma en *La condición humana,* Arendt rechazó la confusión de Marx entre la acción y procesos naturales como parir o trabajar, y la prolongación, en Sartre, de esta postura, su razonamiento de que no es el trabajo, sino la violencia lo que crea el hombre.

Las observaciones de Arendt eran abstractas y teóricas, como también las de los otros disertantes, y a ella no le sorprendió que Susan Sontag, hablando desde el público, las pusiera en cuestión: "Personalmente, me es difícil entender cómo en diciembre de

---

[75] Transcripciones de algunos de los debates del *Theatre for Ideas* están disponibles en Alexander Klein, ed., *Dissent, Power, and Confrontation* (Nueva York: McGraw-Hill, 1971); esta cita, p. 99.

1967, en Nueva York, el debate no se haya detenido activamente, en ningún momento, en la cuestión de si nosotros, en este cuarto, y la gente que conocemos, optaremos por la violencia". "Me alegro de que haya usted sacado a colación este tema", dijo Hannah Arendt, "[puesto que está] naturalmente, en la trastienda de las mentes de todos nosotros". [76] Después se mostró de acuerdo con Noam Chomsky en que la no violencia era esencial para el movimiento pacifista, por razones tácticas —en concreto, a causa del arsenal del gobierno, su capacidad para convertir la protesta en un acto "suicida", y porque "la violencia enajena a los no comprometidos"— para añadir una razón de cosecha propia: "el enorme poder de la no violencia". Arendt pensaba que las autoridades americanas mostrarían la misma moderación que las inglesas, cuando se vieron enfrentadas al movimiento pacifista de Gandhi, "que pudo, sin embargo, haber sido quebrado, por medio de masacres gubernamentales, como propuso uno de los oficiales imperialistas". Arendt sustentaba la opinión de que los americanos se percatarían de que la violencia gubernamental dirigida contra la no violencia ciudadana supondría "el fin de la República". Por otra parte, Arendt condenó en redondo a los que pretendían utilizar la protesta violenta como un pretexto para intentar la caída de la República: "precisamente ahí es donde debería ser trazada la línea; entre las tácticas legítimas y las ilegítimas".

Los participantes en el debate estaban de acuerdo con respecto a la importancia táctica —si no al poder— de la violencia. Pero Tom Hayden, quien había estado en Newark (New Jersey) en calidad de organizador comunitario del SDS durante los disturbios del verano de 1967, se mostró impaciente. "A mí me parece que hasta que podáis empezar a enseñar —no con palabras, no con teoría, sino con la acción— que sois capaces de poner fin a la guerra de Vietnam y al racismo americano, no estáis moralmente autorizados a condenar la violencia de los que no pueden esperaros". [77] Hayden clamaba que había, o pronto lo habría, un lugar para la violencia en el movimiento pacifista —"un término mejor para el mismo, me parece, es movimiento de resistencia"—, y también que los disturbios de Newark constituían una reacción justificada a los demostrables fracasos de los esfuerzos pacifistas para la consecución de cambios. Arendt no quedó convencida. "En cuanto a que los disturbios contribuyan a efectuar cambios sociales, bien, naturalmente a lo largo de la historia se han producido disturbios y nunca han conducido a nada; nada se disipa con

---

[76] *Ibid.*, p. 123, e informe en el *New York Times*, 17 de diciembre, 1967, p. 16.

[77] *Ibid.*, p. 131, para ésta y las citas siguientes. (Se refiere a Hayden como "a un hombre en la audiencia", aunque está identificado en el informe del *Times*.)

tanta rapidez y nada deja una huella tan imperceptible". Invitó a Hayden a que fuera cauto a la hora de juzgar las amenazas internas a que se enfrentaba el movimiento pacifista. "A este respecto, los europeos podrían enseñarles bastantes lecciones a los americanos. Hasta ahora, aquí no ha existido la tortura, ni existe el terror ni los campos de concentración".

Hannah Arendt se mantuvo firme en su razonamiento frente a Hayden, pero cambió un tanto de postura después de reflexionar sobre un punto sacado a colación por Conor Cruise O'Brien, quien llegó a la reunión todavía tenso por cierta violencia policial producida en una manifestación: O'Brien citó una observación hecha por uno de sus paisanos irlandeses: a veces, "la violencia es la única manera de conseguir que se preste atención a la moderación". Cuando Hannah Arendt escribió "Reflections on Violence", en 1969, citó esta observación aprobadoramente: "La violencia no promueve causas, ni tampoco promueve la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; pero puede servir para dramatizar los agravios y exponerlos a la atención pública". [78] Reconoció que la violencia en el gueto puede conseguir esto. Pero tuvo mucho cuidado en sugerir que "la violencia, contrariamente a lo que sus profetas intentan decirnos, es más el arma de la reforma que de la revolución". Las revueltas estudiantiles en Francia sólo dieron como resultado la reforma del sistema universitario, hizo observar Hannah Arendt, y los disturbios en la Columbia University produjeron únicamente un debate sobre la política de aquella universidad.

Las manifestaciones de abril de 1968 en la Columbia University contaron en su comienzo con el respaldo vehemente de Hannah Arendt. Quedó impresionada ante el deseo de los estudiantes de independizar la Universidad de su afiliación al Institute for Defense Analysis, de sus lazos con la investigación dedicada a actividades bélicas, aunque no estaba segura de lo que pretendían con sus llamamientos para que la Universidad se mostrara más responsable en sus relaciones con la comunidad circundante de Harlem, en ebullición luctuosa por el asesinato de Martin Luther King, Jr., acaecido el 4 de abril. Chanan Klenbort se encontró con ella en un restaurante de Broadway, situado entre su apartamento de Riverside Drive y la puerta de entrada principal de la Universidad. Era el primer día de la ocupación de edificios por los estudiantes. "Los estudiantes se están manifestando", dijo Arendt con satisfacción, "y estamos todos con ellos". Klenbort, mucho

[78] Hannah Arendt, *On Violence* (Nueva York: Harcourt Brace & World, 1970), p. 79. Esta es una versión ampliada de "Reflections on Violence", 1969.

más cauto que ella —en momentos de irritación ella decía que él y Blücher eran "¡simplemente viejos excomunistas!"—, le recordó que estaba, en realidad, cenando en un restaurante y no manifestándose en la calle. Hannah Arendt no era una manifestante. Las muchedumbres y las reuniones masivas le hacían sentirse incómoda, y se mantuvo cuidadosamente en su papel elegido, el de espectadora. Cuando algunos miembros de la "tribu", también sexagenarios, fueron a Washington a manifestarse contra la guerra, ella no quiso acompañarles.

Al cabo de unos pocos días, Arendt se sentía decepcionada por el cariz que tomaban los acontecimientos en la Columbia University. Dos años antes, en Chicago, había apoyado los esfuerzos realizados por los estudiantes para impedir que la administración de la Universidad informara del expediente académico de cada uno de ellos a la Selective Service Administration, pues los que tenían buenas notas no eran reclutados para la guerra del Vietnam. Según los estudiantes, esta guerra tenían de este modo que librarla los pobres, y no los que, por decirlo así, eran "estudiantes de excepción". Hannah Arendt, quien durante tan largo tiempo se había mostrado crítica ante aquellos que aceptaban un status especial, fuera social o político, marchó con uno de sus estudiantes, Michael Denneny, a un edificio ocupado, en el campus de la Universidad de Chicago, subió los peldaños de dos en dos, hasta el cuartel general de los estudiantes —"excitada como una muchacha", recordaría Denneny—, para hablar con ellos acerca de lo que pensaban y de las ideas que tenían. A los estudiantes, les contó una historia, relatada en *Eichmann en Jerusalén:* cuando a los judíos franceses veteranos de guerra se les ofreció ser eximidos de la deportación nazi, contestaron lo siguiente: "Declaramos solemnemente nuestra renuncia a cualquier trato de favor que pueda derivarse de nuestra condición de ex combatientes". [79] Arendt, muy impresionada por sus estudiantes y por el movimiento estudiantil en general, los ensalzó tres años más tarde en "Reflections on Violence": "Una rebelión estudiantil inspirada casi exclusivamente por consideraciones morales pertenece, ciertamente, al ámbito de los acontecimientos totalmente inesperados de nuestro siglo". [80] Sus estudiantes de Chicago estaban también impresionados por ella; su curso, 'Fundamentos de la moral' fue el único que se salvó del boicot a las clases votado por el estamento estudiantil.

Sin embargo, la ocupación de la Columbia University adquirió un carácter que Hannah Arendt no podía aceptar. Pensaba que los estudiantes habían perdido de vista sus objetivos y combinado su legítima protesta contra el apoyo dado por la Universidad a la

[79] Arendt, *Eichmann*, p. 132.

[80] Arendt, *On Violence*, p. 23.

investigación bélica con un ataque ilegítimo a la Universidad misma. Muchas veces había dicho Arendt que las Universidades —como los tribunales— deberían ser instituciones aparte, "fuera de la lucha por el poder". "Verdades muy mal recibidas han salido de las Universidades", escribió en "Truth and Politics" (Verdad y política), "y juicios muy mal recibidos han salido de sus bancos una y otra vez; y estas instituciones, como otros refugios de la verdad, han permanecido expuestas a todos los peligros que surgen del poder político y social. No obstante, las posibilidades de que la verdad prevalezca en el medio social son mucho mayores, naturalmente, por la mera existencia de tales lugares, y dada también la organización de académicos independientes, a los que se supone no influidos por intereses espurios, asociados a los mismos".[81] Arendt dejó bastante claro lo que pensaba de las administraciones de las Universidades, que eran en su sentir las responsables —no los estudiantes— de la corrupción de las mismas, por asociarlas a empresas de negocios y gubernamentales. Pero Arendt opinaba también que los estudiantes que deseaban entregar las Universidades al "pueblo", no le hacían ningún favor a la causa de la independencia, sino a la de cambio de propietario; y quienes querían cerrar las Universidades por considerlas corrompidas, estaban amenazando no sólo la posibilidad de un *locus* para la consecución de la verdad, sino también "su única base posible" de acción. Arendt no puso objeciones a la ocupación de edificios —"las sentadas y la ocupación de edificios no son equiparables al incendio intencionado o a la revuelta armada, y la diferencia no es simplemente de grado"—[82] porque pensaba que las Universidades eran "propiedad" de los estudiantes, así como de la facultad y de los administradores. Pero sí que puso reparos a la amenaza de revuelta armada que se produjo cuando el Hamilton Hall de la Columbia University fue tomado por estudiantes negros, presuntamente armados por la comunidad de Harlem.

En lo referente a las Universidades y a sus responsabilidades hacia las comunidades minoritarias, Hannah Arendt fue y siguió siendo una "conservadora". Se opuso a la política de admisión libre cuando ésta fue implantada en el City College y siempre que fue propugnada en alguna otra Universidad. Pensaba que los campus universitarios americanos se vieron invadidos por una "seria

---

[81] Arendt, "Truth and Politics", en *Between Past and Future*, p. 261.

[82] Véase Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution", en *Crises of the Republic*, p. 170. Cuando la New School's Graduate Faculty fue ocupada en 1970 por los estudiantes, Arendt se opuso inflexiblemente a la presencia de la policía en el lugar. A uno de sus colegas emigrantes, que favorecía un "empujón" de la policía, le dijo: "Olvidas que no son criminales, son nuestros hijos".

violencia con la aparición del movimiento del Black Power [...] Los estudiantes negros, admitidos en su mayor parte sin cualificaciones académicas, se organizaron y se consideraron a sí mismos como un grupo de presión, los representantes de la comunidad negra. Su interés era bajar los estándares académicos. Eran más cautos que los rebeldes blancos, pero estaba claro desde el principio (incluso antes de los incidentes en la Cornell University y en el City College, de Nueva York) que para ellos la violencia no era cuestión de teoría y retórica [...] aquí se alza una gran minoría de la comunidad negra detrás de la violencia real o verbal de los estudiantes negros". [83] Arendt pensaba que ceder a las exigencias de admisión libre y de cursos de Black Studies* constituía una amenaza para los estándares académicos y que encima no se les prestaba un servicio a los negros, quienes estaban faltos no de "literatura africana y otras materias inexistentes", sino de ejercitamiento en conocimientos básicos, tales como leer, escribir y aritmética. Temía que los negros acabarían por ver, "en cuestión de cinco o diez años", a los Black Studies como "otra trampa de los blancos para impedir que los negros adquirieran una situación adecuada". [84]

Hannah Arendt nunca consideró lo que ella llamaba "la cuestión negra" —pensándola como comparable a la cuestión judía— desde una óptica aceptable ni para los liberales ni para los conservadores. Opinaba que lo que había ocurrido a fines de la década de 1960 era el resultado de la situación por ella considerada en "Reflections on Little Rock", una década antes. En una carta a Mary McCarthy, se expresaba del modo siguiente:

> Estoy absolutamente convencida de que la nueva tendencia del Black Power y de la anti-integración, que tan fuerte trauma causa a nuestros liberales, es la consecuencia directa de la integración que la precedió. Todo marchó bien mientras la integración fue lo que se llamó *tokenism*** y que en realidad se trató de la integración del relativamente pequeño porcentaje de negros que podía ser integrado sin amenazar seriamente los estándares requeridos para la admisión. El entusiasmo general de los derechos civiles condujo a la integración de una cantidad mayor de negros, que no estaban cualificados y que entendieron más rápidamente que otros, naturalmente llenos de buena voluntad, que se hallaban en una situación intolerablemente competitiva. La situación de hoy es muy clara: los negros exigen su propio currículum, sin los estrictos estándares de

[83] Arendt, *On Violence*, pp. 18-19.

* Cursos de búsqueda y afirmación de la identidad negra. (*N. del T.*).

[84] *Ibid.*, p. 96.

** Integración de unos pocos, *simbólica,* como concesión a la mayoría (*N. del T.*).

> la sociedad blanca y, al mismo tiempo, piden admisión de acuerdo con el principio de proporcionalidad, sin consideración a los estándares. En otras palabras, lo que en realidad pretenden es adueñarse de la situación y ajustar los niveles a su propio nivel. Ésta es una amenaza mayor para nuestras instituciones de saber avanzado que los disturbios estudiantiles [...] El problema de la nueva izquierda y de los viejos liberales es el mismo de siempre, una renuncia total a enfrentarse con los hechos, el lenguaje abstracto, con frecuencia esnob y casi siempre ciego a los intereses de otros [...] La hipocresía es realmente monumental. La vivienda integrada es, naturalmente, muy posible, y absolutamente indolora a un cierto grado de ingresos y educación, y es un *fait accompli* en Nueva York, precisamente en los edificios de apartamentos caros. Ningún problema. El problema empieza con los grupos de bajos ingresos, y este problema es muy real. En otras palabras, los que predican la integración, etc., son aquellos que ni están dispuestos ni es probable que puedan pagar el precio. Y después miran por encima de sus educados hombros a sus pobres ignorantes conciudadanos, llenos de "prejuicios". [85]

Éste no era un lenguaje esnob, pero sí, también, abstracto. Las generalizaciones de Arendt tenían como punto de partida el caso del City College, sin mucha experiencia del "interés", en modo alguno monolítico, de la comunidad negra. Citaba el llamamiento del dirigente negro de los derechos civiles Bayard Rustin pidiendo *remedial training** más que *soul courses,*** pero dio por sentado que ésta era una voz solitaria. No fue Arendt más capaz que otros de proponer un acercamiento a la educación integrada que ofreciera una combinación de cursos básicos y de programas designados para satisfacer las necesidades particulares de los estudiantes minoritarios. Pero después de diez años de que lo escribiera, y según lo profetizara, líderes negros como el reverendo Jesse Jackson empezaron a poner manos a la obra, emprendiendo programas locales que habrían merecido su aprobación. Por medio de organizaciones tales como *PUSH for Excellence,* se hizo un llamamiento a las escuelas públicas, a los padres y a los estudiantes, para que revisaran sus compromisos con el logro académico.

Arendt poseía escasa experiencia de las escuelas comunitarias o de las universidades públicas y sus conflictos, pero tuvo, al menos, una ocasión para observar cómo las complejidades de fines de la década de 1960 tensaban los nervios de los negros moderados. Un atardecer de octubre de 1968, ella y otros miembros de la redacción del *American Scholar* escucharon durante dos horas,

---

[85] Arendt a McCarthy, 21 de diciembre, 1968 (en posesión de McCarthy).

* Cursos de recuperación o de formación acelerada. (*N. del T.*).

** Cursos referidos a la identidad negra. (*N. del T.*).

asombrados, el alegato lleno de ira de Ralph Ellison. Hiram Haydin, el editor, recordaría posteriormente en sus memorias, *Words and Faces,* cómo Ellison se había sentido herido por una decisión editorial, porque un artículo fue aceptado sin habérselo dado a leer: "Después se lanzó a un ataque, tan vago como furioso, contra la tendencia general a no reconocer con exactitud las cualificaciones de la gente. Hizo tantas generalizaciones radicales, habló con tanta vehemencia, se apartó tanto de su punto de partida, que resultaba difícil seguirle. Fue imposible serenarlo". Algunos miembros de la redacción trataron, sin éxito, de calmar a Ellison; "Hannah Arendt dio las buenas noches y se fue, diciéndome que estaba demasiado alterada para quedarse". Nadie, entre los quince hombres y mujeres presentes, sabía lo que había sacado de sus casillas a Ralph Ellison, pero Haydn lanzó la hipótesis de que "ésta fue una manifestación de la carga solitaria arrastrada por ciertos negros de una generación de transición. Sin la aprobación de los nuevos militantes y sin embargo demasiado genuinamente liberales para los negros conservadores, aceptados ampliamente por la comunidad blanca, pero siempre conscientes de *esa* diferencia, estos aristocráticos de la mente y del espíritu con frecuencia han realizado grandes logros en nuestra sociedad y, sin embargo, no han pertenecido realmente a ninguna comunidad, excepto la pequeña de sus semejantes. La tensión producida por este aislamiento tiene una manifestación a la larga en el individuo, y creo que aquel atardecer de octubre fue uno de esos momentos en que la carga se hizo demasiado pesada". [86]

El debate sobre la violencia auspiciado por el Theatre for Ideas y los caóticos acontecimientos de 1968, impulsaron a Hannah Arendt a elaborar su diferenciación entre poder y violencia, entre la capacidad humana para actuar concertadamente y el uso de los instrumentos, que puede ser la prerrogativa de un grupo o de un individuo. "Nunca habría escrito mi ensayo sobre la violencia sin el debate que me hizo consciente de la confusión de todos nosotros en esta materia". [87] Empezó a escribir el ensayo en el verano de 1968, después de terminar su primer año de docencia en la New School for Social Research. Su nombramiento le permitió hacer lo que había deseado durante varios años, es decir, dejar de viajar constantemente a Chicago, dejando a su marido solo, a veces durante semanas. En honor a Blücher, su primer seminario

[86] Hiram Haydn, *Words and Faces* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), p. 19.

[87] Arendt a Shirley Broughton, organizador del *Theatre for Ideas*, 10 de julio de 1969, Library of Congress.

en la New School había sido 'La experiencia política en el siglo XX', un curso dedicado a trazar la experiencia de un individuo hipotético —en realidad, Blücher—, nacido a principios del siglo y que ha vivido los "tiempos de oscuridad" del mismo.

Mientras Hannah Arendt escribía *Sobre la violencia,* reflexionaba con frecuencia sobre el ambiente, cambiado, en que vivía. "Por primera vez", le dijo a Mary McCarthy, "me encuentro con personas de mediana edad, nacidos en los Estados Unidos (colegas muy respetables) que piensan en la emigración".[88] Esta nueva atmósfera estaba bien reflejada en el título del primer debate de otoño de 1968 del Theatre for Ideas: "¿Tiene futuro la democracia?". Arendt creía que la democracia sí que tenía futuro, y también presente —a diferencia de Herbert Marcuse, quien en el debate dijo que "ciertamente no tiene un presente [...] la sociedad americana se ha ido volviendo cada vez más insensata"—,[89] pero la vida diaria se le hacía más y más difícil. Ni ella ni Blücher querían emigrar, pero sí que consideraron varios planes para comprarse una casa en Palenville o pasar parte del año en Suiza. "Tiene que ver con la vejez y con el deseo de vivir menos expuestos de lo que aquí es posible. También, con gozar de mayor comodidad que en las grandes ciudades".[90] Blücher no estaba bien. Sufrió varios pequeños ataques cardíacos durante la primavera de 1968 y en junio tuvo que ser hospitalizado durante un corto espacio de tiempo, lo suficiente para perderse de momento su primer y único título académico, un doctorado honorario del Bard College. Después, una delegación del Bard se desplazó al apartamento de los Blücher en Riverside Drive, cuando Heinrich se encontraba ya bien para recibirla y recibir de sus manos el título. Con posterioridad, el matrimonio pasó dos meses en Palenville, aplazando para el siguiente verano la estancia de prueba en Suiza, cerca de Locarno, en el sur del país.

Sobre la violencia quedó esbozado aquel verano, pero Hannah Arendt empezó también a escribir esquemas de lo que llamó, en una carta a Mary McCarthy, "una especie de segundo volumen de *La condición humana",* es decir, *La vida del espíritu.*[91] Había estado tomando notas durante el curso en la New School y durante una breve estancia en Chicago, donde había accedido a dar algunas clases y a seguir supervisando a sus doctorandos. Pero las exigencias de la enseñanza, a pesar del aprecio de sus estudiantes

---

[88] Arendt a McCarthy, 9 de febrero de 1968 (en posesión de McCarthy).

[89] Klein, *Dissent, Power, and Confrontation*, pp. 334 ss. y *New York Times*, 9 de octubre de 1968.

[90] Arendt a McCarthy, 21 de diciembre de 1968 (en posesión de McCarthy).

[91] Arendt a McCarthy, 9 de febrero de 1968 (en posesión de McCarthy).

—"las únicas alegrías que una tiene ahora son los estudiantes"—,[92] la fatigaron. La temible *Weltlage* ("situación mundial") interrumpía su concentración: "Un sentimiento de futilidad impregna todo lo que hago. Comparado con lo que está en juego, todo parece frívolo. Sé que este sentimiento desaparece cuando me dejo caer en el abismo entre el pasado y el futuro, que es el sitio temporal propio del pensamiento. Lo que no puedo hacer cuando estoy enseñando y tengo que estar enteramente *allí*".[93]

Como la mayor parte de los americanos contrarios a la guerra del Vietnam y que temían las fuerzas internas de la ley y el orden, Arendt pensaba que las campañas para las elecciones de 1968 fueron desastrosas. Había depositado grandes esperanzas en las primarias de la campaña presidencial de Eugene McCarthy, y contribuyó a ella, como también a las campañas senatoriales en favor de McGovern y Frank Church. Habría votado por McCarthy, a quien consideraba "un verdadero patriota"; o por Robert Kennedy, si éste hubiese vivido para aceptar ser el designado por su partido. Y si Nelson Rockefeller se hubiera enfrentado al demócrata Hubert Humphrey, Arendt, que no era una votante partidista, le habría dado su voto al republicano. Como la opción final fue Humphrey o Nixon, votó por Humphrey, sin entusiasmo alguno; pero su proverbial desconfianza hacia el sistema de partidos se vio más que nunca confirmada por la opción. "Después de que la gente hubiera expresado con tanta claridad sus opiniones", dijo en otro debate organizado por el Theatre for Ideas, "los partidos no presentaron al hombre con más carisma, sino al que tenía más poder dentro del partido. He llegado a la conclusión de que son las maquinarias de los partidos las que realmente nos vuelven impotentes".[94]

Teniendo presente esta conclusión, Arendt observó con gran esperanza el movimiento pacifista de 1969, pensando que en sus éxitos podría hallarse la derrota de la maquinaria de los partidos. Después de las manifestaciones de la moratoria, que tuvieron lugar en Washington en octubre de 1969, Arendt tuvo un momento de optimismo:

> Una siente una vez más las esperanzas que albergara durante la campaña de McCarthy. Pero esto es mejor, porque evitó completamente todo el sistema de partidos y descansó solamente en el derecho constitucional del pueblo a congregarse y hacer peticiones. Por ello, una se siente tentada a concluir que la constitución está

[92] Citado en J. Glenn Gray a Arendt, 7 de octubre, 1975, Library of Congress.
[93] Arendt a McCarthy, 9 de febrero, 1968 (en posesión de McCarthy).
[94] *New York Times*, 25 de mayo, 1960.

> todavía viva y que el sistema de partidos, aunque naturalmente no haya muerto, se ha convertido en un estorbo [...] *Potestas in populo* [...] Todo el asunto tramado por la nueva generación, que ahora tal vez hará valer sus méritos, pierde a los "extremistas", con su retórica vacía, y acaso redescubra la república, la cosa pública.[95]

Este momento de optimismo de Hannah Arendt se produjo después de que ésta hubiera alcanzado la conclusión de que la impotencia del Partido demócrata fue puesta de relieve en la violencia utilizada contra los manifestantes durante la convención de este partido en Chicago. Pero el optimismo no le duró mucho a Arendt. El "estorbo" de las burocracias de los partidos fue eclipsado por los peligros de las burocracias gubernamentales, sobre las que Arendt escribió en su siguiente ensayo político, "Lying in Politics: Reflections on the *Pentagon Papers*" (La mentira en la política: Reflexiones sobre los *Pentagon Papers).*

ADIÓS A JASPERS

El año en que el presidente Nixon anunció la primera retirada de tropas de Vietnam, 1969, fue un año de relativa paz interna. Se produjeron algunos disturbios y algunos tiroteos durante el verano, entre los Black Panthers y la policía, que suscitaron recuerdos intranquilizadores de 1968 —el de los asesinatos, la violencia policial y las rebeliones estudiantiles—, pero, en conjunto, parecía una época de calma tras la tormenta o, según pensaban algunos, antes de otra tormenta. Para Hannah Arendt, fue un año triste.

Al inicio de sus cursos en la New School, titulados 'Filosofía y Política', le escribía una carta a Karl Jaspers, con ocasión del 86 cumpleaños de éste, en la que se lamentaba de la imposibilidad de encontrarse junto a él para celebrar este aniversario. Tres días después de su cumpleaños, Jaspers, quien había estado gravemente enfermo durante las semanas anteriores, falleció. Gertrud Jaspers, cuyo nonagésimo aniversario se cumplía aquel mismo día, 26 de febrero, envió un breve mensaje a sus amigos: *Heute starb mein Lebensgefährte Karl Jaspers* (Hoy murió el compañero de mi vida, Karl Jaspers).[96]

Hannah Arendt, como era costumbre suya y de sus pares europeos, se presentó en Basilea vestida de negro para los funerales por Jaspers, que tuvieron lugar el 4 de marzo. Durante meses,

---

[95] Arendt a McCarthy, 17 de octubre, 1969 (en posesión de McCarthy).

[96] Hans Saner, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburgo: Rowolt, 1970), p. 67.

Arendt vistió de luto, pero llevaba también pañuelos de cuello de vivos colores, con motivo de una historia que Gertrud Jaspers le contó en el funeral. Pocos días antes de morir, Jaspers y su esposa habían hablado de cómo debería vestir ella en el funeral. Acordaron que se pondría su mejor vestido negro, para seguir la costumbre, pero también una blusa blanca, ¡porque su muerte era una buena muerte! Jaspers se tomó el cuidado de enviar otro mensaje, más impersonal, para el responso que se celebraría el día siguiente a su funeral. Dictó y dejó una breve *Nekrolog* en la que agradecía la generosidad y el apoyo de sus padres y de aquellos que le habían educado, de sus amigos, de su esposa, de los que había conocido en los lugares en los que había vivido antes, durante y después del período nazi. Hablaba de sí mismo en tiempo pasado y en tercera persona, con la misma parsimoniosa y mesurada dignidad que siempre había marcado sus alocuciones públicas:

> La pérdida de su patria política le dejó en una condición sin base, en la que, junto con su esposa, tendió la mirada a las fuentes del ser humano en general; por medio de la amistad con personas queridas, en Alemania unas, dispersadas otras por todo el mundo, y por medio del sueño de una común ciudadanía universal.
>
> En Basilea, en su tradición europea, en la libertad que gozó como huésped para encontrar un tranquilo refugio, le fue otorgada la última bendición. Él puso durante esos años toda su fuerza en la terminación de su inconclusa obra filosófica, en la que —más presintiendo que realmente sabiendo cómo, investigando, no descansando— buscó desempeñar un papel en el drama de su época: buscó el modo de que el fin de la filosofía europea se convirtiera en una futura filosofía universal.[97]

Otros dos estudiantes de Jaspers, uno de los años posteriores a la guerra, Jeanne Hersch, y otro de sus años postreros, su auxiliar de investigación Hans Saner, se unieron a Hannah Arendt para hablar en la conmemoración del filósofo celebrada en la Universidad de Basilea. Arendt habló de la vida y los escritos de Jaspers, de Jaspers como filósofo y como ciudadano, de Jaspers como hombre empujado tardíamente en su vida a la acción política por medio de la palabra. Después, Hannah Arendt habló del nacer y del morir, situándose en el lugar en que siempre estuvo como pensadora, "entre el pasado y el futuro".

> Cuando un hombre muere, no sabemos lo que ha ocurrido. Sabemos solamente que nos ha dejado. Dependemos de sus obras,

[97] *Gedenkfeier für Karl Jaspers*, Basler Universitätsreden, vol. 60 (Basilea: Helbing & Lichtenhahn, 1969), p. 4.

> pero sabemos que sus obras no nos necesitan. Ellas son lo que quien muere deja en el mundo, el mundo que estaba ahí antes de que él llegara y que permanece cuando se ha marchado. Lo que será de ellas depende de los derroteros del mundo. Pero el simple hecho de que estos libros fueron una vez una vida vivida, este hecho no penetra directamente en el mundo o permanece seguro de no ser olvidado. Lo más temporal y quizá también lo más grande de un hombre, su palabra y su comportamiento único, eso muere con él y, de este modo, nos necesita; nos necesita a los que pensamos en él. Tal pensamiento nos lleva a una relación con el desaparecido, de la cual, entonces, surge la conversación sobre él y él suena de nuevo en el mundo. Una relación con el muerto; esto debe ser aprendido, y, para empezarlo, nos reunimos ahora, en nuestro dolor compartido.[98]

Realmente difícil era para Hannah Arendt aprender "una relación con el muerto". Durante años, había temido mucho la muerte de Jaspers. Cuando éste cayó gravemente enfermo en 1965, fue a visitarle y después le escribió a Mary McCarthy: "Siempre pensando que podía ser la última vez, y, aunque lo dudo, fue la primera vez que pensé así constantemente. Y al mismo tiempo me encontraba más en casa que nunca. Como si la cercanía de la muerte lo hiciera todo más fácil: ¿Qué consideraciones podían contar realmente ya?". [99] Paul Tillich murió aquel año, y, al pensar en él, se sentía muy intranquila por Jaspers y por Heidegger. Jaspers se percató de esta inquietud y quiso consolarla, incluso en las cartas que contenían descripciones sinceras y detalladas de su cada vez más deteriorada salud, pues pensaba —como también ella— que la precariedad de su situación tenía que ser mencionada. En 1966 le escribió para confortarla, al haber observado que ella se encontraba "en un ansioso estado de ánimo de despedida, diferente al de antes". Jaspers le manifestaba cómo desearía volverla a ver, y quizá también a Blücher, el verano siguiente. Y añadía: "Siempre nos despedimos, pero no hay despedida". Para que Hannah no se preocupara, Jaspers incluía la observación irónica de su mujer con respecto a la situación del matrimonio: "Queríamos envejecer juntos, ahora tenemos que aguantarlo". Y, siempre sirviendo de apoyo, comentaba las muchas actividades de Arendt y la alentaba; en 1968, con mano temblorosa, les escribía este paternal mensaje: "Envíanos, cuando tengas tiempo, noticias".[100]

Hasta 1967 Jaspers pudo seguir escribiendo —generalmente dictando, tendido en su *Arbeitssofa,* su sofá de trabajo— y respon-

---

[98] *Ibid.*, p. 20.

[99] Arendt a McCarthy, 20 de octubre, 1965 (en posesión de McCarthy).

[100] Jaspers a Arendt, 11 de octubre, 1966 y 17 de junio, 1968, Marbach.

diendo a los críticos de su último libro, publicado en inglés bajo el título *The Future of Germany,* con un prefacio de Hannah Arendt.[101] Este libro fue su despedida de la política, y él confiaba en regresar después a su otro hogar, la filosofía. Pero eso requería que Hannah Arendt le liberase de una promesa, el ya en parte trazado libro sobre *Eichmann en Jerusalén,* cuya culminación estaba ya más allá de sus fuerzas. Naturalmente, ella accedió y Jaspers se lo agradeció: "No solamente me libero de un libro (eso es sólo un resultado externo, aunque muy importante) sino también de una especie de cautividad, sobre todo de la política y [sus] hábitos. Ahora me encuentro al aire libre y puedo volver a la filosofía, mi *Arbeitsthema* [mi tema de trabajo] y, por lo tanto, estoy bien".[102]

Después de la muerte de Jaspers, Hannah Arendt intentó recuperar el "aire libre" de la filosofía, la vida del espíritu, pero la política la mantenía atada a la tierra. Completó *On Violence* y después lo tradujo al alemán, bajo el título *Macht und Gewalt.* Después de que el ensayo apareciera en la *New York Review of Books,* le llegaron varias cartas a Robert Silvers, y tenían que ser constestadas. El filósofo Raziel Abelson de la New York University, había provocado a Arendt: "Nunca está claro qué cosa, si alguna, la señora Arendt defiende o ataca. En un momento dado, parece que está simplemente abanderando la causa de la claridad intelectual". El profesor Abelson suponía, finalmente, que la autora "daba su bendición al establishment" al identificar el poder con la autoridad, dos de los términos que, en realidad, Hannah Arendt había tratado de diferenciar minuciosamente.[103] Ella hizo un esfuerzo para desenredar las malas interpretaciones de Abelson y concluyó diciendo cansinamente que el profesor no creía en el sentido de hacer distinciones. Hans Morgenthau envió a Arendt una nota de simpatía, después de haber leído el intercambio de palabras entre su amiga y Abelson: "Leí tu polémica con los críticos. ¡No vale la pena, realmente! ¡Qué idiotez dar por sentado que cuando uno escribe, uno tiene que erigirse necesariamente en campeón de una causa! Todos somos intelectuales luchadores callejeros: estamos en favor o en contra de una cosa u otra. De modo que si no dejamos bien contestado en qué lado de la barricada nos hallamos, hemos fracasado".[104]

---

[101] Karl Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (Munich: Piper, 1966) y *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift "Wohin treibt die Bundesrepublik?"* (Munich. Piper, 1967). (La traducción inglesa, The *Future of Germany* contiene materia de ambos textos).

[102] Karl Jaspers a Arendt, 11 de octubre de 1968, Marbach.

[103] Cartas sobre "Reflections on Violence", *New York Review of Books,* 19 de junio, 1969, p. 38.

[104] Morgenthau a Arendt, 5 de junio, 1969, Library of Congress.

Arendt conocía el valor de la "mera" aclaración en "tiempos de oscuridad". Jaspers había sido el gran clarificador de su generación, y de la vida de ella. Echó intensamente de menos al hombre que le describió a Edward Levi, de la Universidad de Chicago, en 1966, cuando buscó su apoyo a la sugerencia de la Universidad de Basilea de que Jaspers recibiera el Premio Nobel de la Paz:

> Jaspers es, en muchos aspectos, una figura única; hoy es el único gran europeo que habla de temas políticos sin compromiso alguno con ningún partido específico, con ninguna causa. Sus convicciones políticas son consecuencia natural de su filosofía, y se centran en torno a los conceptos de libertad y razón. Es decir, en torno a los dos conceptos que son los pilares de su filosofía. Concederle el premio de la paz tendría un significado político doble; sería un reconocimiento de la importancia de la filosofía para la política y sería darle el premio a un alemán, frente a la Alemania de fines del siglo XIX y del siglo XX. Como Jaspers se encuentra justificadamente preocupado por la evolución de la República Federal [...] este gesto forzaría con toda seguridad a prestar atención a lo que él tiene que decir acerca del *milieu* político alemán, lo que es distinto del público general, entre el cual su éxito ha sido siempre grande.[105]

MORAL Y ACCIÓN POLÍTICA

Para Karl Jaspers, Hannah Arendt había sido, como dijo él una vez, la confirmación de su vida como profesor, su *Professorsein.* Las recompensas de la discípula, como profesora, fueron muy distintas, porque ella no era, a diferencia de Jaspers, básicamente una docente. Además, sus estudiantes eran americanos, lo que significa que estaban muy lejos de ella culturalmente, aparte de separarles una diferencia de edad el doble de la que a Arendt le separaba de Jaspers. Pero a fines de la década de 1960, mientras ella y sus estudiantes observaban con gran aprensión la escena política americana, Arendt se dejó envolver más personalmente con "los nuevos". Desapareció en parte el distanciamiento europeo, tradicionalmente superado tan sólo cuando los estudiantes se han convertido en colegas. El hogar de Arendt se hizo más familiar para aquellos estudiantes singularizados por ella, de entre el gran número de sus abarrotadas clases en la New School y de los que merecieron su atención en Chicago. A todos éstos les dedicó una atención especial. Su dolor por la muerte de Karl

[105] Arendt a Levi, 2 de mayo, 1966, Library of Congress.

Jaspers no les fue ocultado a los jóvenes; ella les contaba historias acerca de su profesor, estimuló una tesis doctoral sobre su obra, empezó a citarle en sus densas y difíciles clases.

A los que acudían a ella en busca de consejo, les ofrecía su propia versión de la independencia intelectual de Jaspers. Pero Hannah Arendt era también impredecible y volátil. Uno de sus estudiantes le habló de una red de gente organizada para sacar del país, a Canadá o a Suecia, a los desertores del ejército de los Estados Unidos o a los que se escondían del reclutamiento, y le hizo saber que, por esta causa, tendría que perder clases. La primera reacción de Arendt respondía al estereotipo de la abuela judía: "¡Pero te arrestarán! Y Dios lo sabe, no deseo leer tus memorias de la cárcel". Después se calmó, hizo muchas preguntas acerca de la organización, en un susurro conspiratorio, y finalmente dijo, con obvio orgullo: "Quizás hayas aprendido algo en mis clases para ayudarte a conseguir que tus memorias de la cárcel tengan *calidad*".

Sus palabras de ánimo fueron generosas, y su crítica estuvo hecha con la respetuosa, aunque dura, asunción de que alguien que no pudiera aceptarla bien, no debería seguir bajo su tutela. A un doctorando cuyo manuscrito casi completado ella había leído pronta y cuidadosamente, le propinó uno de sus impresionantes juicios: "Bien, querido, si esto fuera cierto, sería revolucionario, pero me temo que es, sencillamente, falso". Sus comentarios sobre las actividades políticas de los estudiantes eran igualmente mordaces: "La acción no es lo mismo que la lectura de un libro; esto último lo puede hacer uno solo, pero cuando se actúa, se actúa con otros, y eso significa que uno deja de lado todo teorizar y mantiene sus ojos abiertos". Para los que nunca daban la talla intelectual o política recurría a la distinción establecida por Kant entre la estupidez y la ignorancia: "No hay cura para la estupidez". Esta mezcla de preocupación maternal y de arrogante autoritarismo en Arendt, fue una fuente continua de desconcierto para sus estudiantes, como lo fue también su combinación de gran seguridad intelectual y nerviosismo —miedo escénico— en público, incluso en las aulas. Su vulnerabilidad y su timidez eran difíciles de discernir, en parte porque ella tenía muy poca paciencia con las debilidades ajenas; retrocedía abruptamente frente a las inseguridades o neurosis que no podía o no quería comprender.

Hannah Arendt no se libró nunca de sus aprensiones en cuanto a las apariciones públicas, pero durante la guerra del Vietnam respondió con presteza cuando se la llamó para que se uniera a un debate en torno a la cuestión. Alarmado ante los muchos ataques verbales llevados a cabo por las fuerzas de la ley y el orden —particularmente por el vicepresidente Spiro Agnew— contra los que

protestaban por la guerra de Vietnam y contra el derecho constitucional de reunión, el Theatre for Ideas planeó una sesión sobre "The First Amendement and the Politics of Confrontation" (La primera enmienda y la política de enfrentamiento). Arendt se unió al ministro de justicia Ramsey Clark y a Ron Young, uno de los organizadores de la "March Against Death" (Marcha contra la muerte) sobre Washington, que tuvo lugar el 15 de noviembre de 1969, en el grupo de debate de la noche. Venía después de un breve descanso al aire libre de la filosofía, una pausa posterior a dos semanas de clases en Chicago, durante la cual se entregó a una "gran holgazanería, leyendo a Plotino y a Schelling y esto y lo otro", como le dijo a Mary McCarthy.[106] Este respiro la dejó más descansada de lo habitual en ella, a pesar de que la salud de Blücher le preocupaba de nuevo, esta vez a causa de una flebitis.

Durante el debate del Theatre for Ideas, Arendt se mostró vigorosa y enérgica en su intervención, proporcionando a la audiencia un vislumbre del ingenio que generalmente reservaba para sus estudiantes. A Ron Young, quien opinaba que fue la gente que insistió en su derecho de reunión, no la Constitución, la que hizo posible la marcha de la paz en noviembre, Arendt le contestó lo siguiente:

> Está usted totalmente en lo cierto. Si el pueblo no lo apoya, el edificio entero se derrumba. Pero sin la primera enmienda de la Constitución, al gobierno le habría sido muy fácil sencillamente prohibir todo este asunto. Pues estas pocas líneas en los libros constitucionales todavía se alzan entre nosotros y la tiranía [...] En conjunto, a mí me parece que usted *infra*valora la seriedad de la situación de un modo fantástico. Lo que me preocupa son sus ilusiones. Lo que me preocupa es que realmente no sepa usted con cuánta urgencia debe atenerse a la primera enmienda. Y mostrárselo al gobierno, y a la gente, una y otra vez. ¿No podría ser que usted haya gritado ¡lobo! tantas veces que ya no vea al lobo cuando realmente se presenta tras la esquina? [107]

La audiencia rió, pero Young protestó, diciendo que la mejor manera de defender la primera enmienda era "una lucha enérgica y peligrosa contra la guerra del Vietnam". Arendt se mantuvo firme: "Pero su derecho a llevar adelante esa lucha está garantizado, precisamente, por la primera enmienda. Sin ella, tendría usted que confiar en la buena fe del gobierno. Yo no lo haría, de ser usted. Preferiría con mucho sentirme respaldada por una disposi-

---

[106] Arendt a McCarthy, 4 de febrero, 1970 (en posesión de McCarthy).

[107] Ésta y las citas siguientes son de Klein, *Dissent, Power, and Confrontation*, pp. 17-20.

ción jurídica". Ron Young no estaba solo en su postura. Joan Simon, un joven colaborador de *Ramparts* y de otras revistas, preguntó: "Si se puede asesinar, como hicieron en My Lai, ¿qué significado tiene la libertad de expresión?".

A Hannah Arendt le preocupaban lo que según ella eran las ilusiones de jóvenes atormentados que abogaban por "la política del enfrentamiento". Sugirió que las acciones de Martin Luther King habían "enfrentado al pueblo americano con la brecha o la contradicción existente entre la Constitución —la ley del país— y las verdaderas ordenanzas y prácticas y leyes del sur [...] Ésta era una confrontación real. Y eficaz". Arendt creía que este tipo de enfrentamiento era muy diferente a la desobediencia civil, que se originaba en una decisión "tomada por *individuos* de acuerdo con su conciencia". Arendt habló de esta distinción en el Theatre for Ideas, y después, pensándolo mejor, decidió que estaba equivocada.

Se sintió impulsada a pensar más sobre ello por el debate mismo del Theatre for Ideas, y por una invitación para participar en una conferencia en la New York University, el 1 de mayo de 1970. El título, sombrío, de ésta era "Is the Law Dead?" (¿Está muerta la ley?), pero el tema elegido por Arendt, entre los sugeridos, no la comprometía con el pesimismo; fue "The Citizen's Moral Relation to the Law in a Society of Consent" (La relación moral del ciudadano con la ley en una sociedad de consenso).

Durante el verano de 1970, Arendt reelaboró su alocución convirtiéndola en un artículo, "Civil Disobedience" (Desobediencia civil).[108] En él se decía que existía una diferencia entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Ambas implican decisiones individuales, pero sólo el desobediente civil, no el objetor de conciencia, descansa también en las decisiones tomadas por otros; el desobediente civil es un miembro de un grupo que comparte una convicción.

En la práctica, esta distinción teórica entre una "buena persona" y un "buen ciudadano", entre una postura moral y una afiliación política, era importante para Arendt, porque sabía que la acción de protesta tenía que proceder de grupos de gente que actuase junta, y también porque pensaba que la capacidad de la República para admitir la desobediencia civil constituía un índice de su concordancia con "el espíritu de las leyes americanas". A diferencia del caso que había citado en el Theatre for Ideas, es decir, el movimiento de los derechos civiles, las manifestaciones contra la guerra del Vietnam, estaban dirigidos a las prácticas y leyes federales, no a las estatales; por ejemplo, se cuestionaba la

[108] "Civil Disobedience", de Arendt, fue publicado en el *New Yorker*, 12 de septiembre, 1970 y después recogido en *Crises of the Republic*. Las citas siguientes están tomadas del último título, pp. 43-82.

constitucionalidad de la guerra. Arendt reconoció que es imposible esperar que ningún sistema legal justifique las violaciones de la ley, pero opinaba que una "aproximación política" al problema de la desobediencia civil podía mostrar "un reconocido nicho para la desobediencia civil en nuestras instituciones de gobierno". Comparó la desobediencia civil con la pertenencia a una asociación voluntaria, haciendo notar que los grupos de presión y los *lobbies* con intereses especiales gozan del tipo de reconocimiento que podía bien ser otorgado "a las minorías de la desobediencia civil". Arendt era consciente de que la primera enmienda "no cubre, ni en el lenguaje ni en espíritu, el derecho a la asociación como realmente se practica en este país"; de este modo, sugería: "si hay algo urgentemente necesitado de una nueva enmienda constitucional y vale la pena todo el esfuerzo consiguiente, ciertamente es esto".

Hannah Arendt, quien había sugerido una enmienda constitucional por última vez en 1949, cuando propuso que se garantizara que ningún ciudadano o ciudadana pudiera ser despojado de su ciudadanía, no especificó la forma que debería tomar una enmienda garante del "derecho de asociación". No ignoraba que los potencialmente peligrosos eran los grupos ligados a intereses corporativos, más bien que unidos por convicciones políticas, pero su propósito era asegurar a todas las asociaciones el reconocimiento de que gozaban los *lobbies*. "El hecho es que los grupos de presión son también asociaciones voluntarias, y que están reconocidos en Washington, donde su influencia es suficientemente grande como para ser llamados un 'gobierno auxiliar' [...] Este reconocimiento público no es asunto pequeño, pues tal 'auxilio' no estaba más previsto en la Constitución y su primera enmienda que la libertad de asociación como forma de acción política". Una sanción constitucional en blanco a las asociaciones podría bien haber hecho incluso más perturbador el "auxilio" dado al gobierno por los grupos de interés, pero, en principio, el intento de Arendt para proporcionar un nicho a los grupos que deseaban "llevar una ley calificada de injusta o de no válida [...] ante los tribunales o el veredicto de la opinión pública", ciertamente se conjugaba con "el espíritu de las leyes americanas". Haciendo notar que el Tribunal Supremo puede invocar la llamada doctrina de la cuestión política para rechazar el examen de acciones del legislativo o el ejecutivo, Arendt argumentaba que "el establecimiento de la desobediencia civil entre nuestras instituciones políticas podría ser el mejor remedio posible a este último fallo del esquema jurídico".

Cuando Arendt lanzó su propuesta en la conferencia "Is Law Dead?", no fue bien recibida. Eugene V. Rostow, convocante de dicha conferencia, dijo lisa y llanamente que "el uso de medios

ilegales para la consecución de fines políticos no puede ser justificado". Robert Paul Wolff, de la Universidad de Columbia, no se sentía preocupado por la institucionalización de la desobediencia civil; defendiendo el anarquismo, dijo simplemente que "nadie, ni siquiera un ciudadano de una verdadera democracia, tiene obligación alguna de obedecer la ley". En opinión de Ronald Dworkin, la política del gobierno no tenía nada que ver con "el espíritu de las leyes", punto de vista que no tomaba en consideración otra situación sino la del momento. El momento no estaba maduro para una visión a largo plazo como la de Arendt. "El vicepresidente [Agnew] se equivoca al poner en el mismo saco la desobediencia civil y la incivil", dijo Harris Wofford, de Bryn Mawr. "Está polarizando peligrosamente nuestra política". Y la polarización era muy visible en la conferencia. El *New York Times* reprodujo la opinión de Eugene Rostow: "El señor Rostow, haciendo notar que una manifestación de histeria de masas tenga acaso lugar este fin de semana en Yale, dijo: 'Acaso estemos demasiado enfebrecidos, demasiado involucrados, para lanzar una mirada analítica a la libertad individual'".[109]

No se produjo histeria de masas en la Yale University aquel fin de semana; la "convocatoria", con motivo del próximo proceso de Bobby Seale, líder de los Black Panthers, fue pacífico. Arendt se sintió alentada por ello, pero desalentada por la atmósfera de la conferencia. La discusión había sido tranquila, pero el talante, derrotista. "Puede que la ley no esté muerta", dijo uno de los miembros de la audiencia, "pero está bastante adormilada".

En materias de menor importancia la ley no estaba adormilada, como descubrió Arendt al amenazar la Bar Association de Nueva York (Asociación de la abogacía), patrocinadora de la conferencia, con una acción judicial para impedir la publicación de su alocución. Hizo ceder a la asociación sin necesidad de recurrir a la enojosa tarea de encontrar un abogado (que se enfrentase) a la Bar Association, y luego se marchó a la paz y la tranquilidad de Suiza, con el fin de rematar "Civil Disobediencie", un escrito que, según ella, estaba falto de revisión y de ampliación.[110]

La distinción entre decisión moral y acción política que había elaborado en el artículo fue revisada de nuevo en Tegna, más arriba de Locarno, donde Arendt, contemplando desde *Casa Barbete* un prado alpino, se sentía mucho más cerca del "aire puro de la filosofía". Aquel verano escribió un ensayo titulado "Thinking and Moral Considerations" (Pensamiento y consideraciones morales), una larga meditación sobre las decisiones morales individuales, y cómo se producen. Había considerado la desobediencia civil,

[109] Este informe basado en el *New York Times*, 1 de mayo, 1970, p. 37.

[110] Arendt a McCarthy, 30 de junio, 1970 (en posesión de McCarthy).

la acción política contra o en oposición a una ley, y la había distinguido "de los consejos de la conciencia [que] no son sólo de naturaleza no política; están siempre expresados en afirmaciones puramente subjetivas. Cuando Sócrates dijo que 'es mejor sufrir la injusticia que causarla', quiso obviamente decir que era mejor *para él* [...] Políticamente, por el contrario, lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia; para la ley, entonces, es pertinente saber quién ha salido beneficiado, si el autor o el sujeto paciente".[111] Aquel verano de 1970 Arendt fue justa con Sócrates y con las afirmaciones subjetivas de la conciencia. Y dio su primer paso hacia *La vida del espíritu,* donde su ensayo fue incluido en el volumen sobre "El pensar".

BLÜCHER

Hannah Arendt estaba encantada aquel verano. Blücher se encontraba bien, aunque se fatigaba con facilidad, estaba algo sordo de un oído, y su salud le causaba preocupación. Mary McCarthy se presentó de visita, así como Anne Weil. Todos gozaron la tranquilidad de la pequeña casa de huéspedes y de la pintoresca villa, con su pequeña posada para los almuerzos y sus silenciosas callejas. Los Blücher se trasladaban a veces a Locarno, a visitar a Robert Gilbert, para lo que tomaban un trenecito que Arendt llamaba afectuosamente el "Bimmel-Bammel", que corría por la montaña ladera abajo. A Arendt le habría gustado estar allí "con mis libros durante muchos más meses, sin tener que dar clases, sin exigencias, sin tareas domésticas. Y, por favor, con un poco de tedio; el tedio, en dosis pequeñas, es muy saludable".[112]

Pero las exigencias de la docencia y de las tareas domésticas se reanudaron en septiembre. Arendt dio una conferencia y un seminario sobre la *Crítica del juicio,* de Kant, que habían de servirle para profundizar en las reflexiones que había plasmado antes en "Pensamiento y consideraciones morales". A la idea platónica del pensamiento como un "diálogo entre yo y yo mismo", Arendt añadió los conceptos kantianos de desinterés o imparcialidad, y de "mentalidad agrandada", intentando descubrir la conexión entre el pensar y el juzgar que había esbozado al final de su ensayo. Buscaba el modo de unificar lo moral y lo político, el "hombre bueno" y el "buen ciudadano", temas de "Pensamiento y consideraciones morales" y de "Desobediencia civil".

---

[111] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", *Social Research,* otoño, 1971, p. 440. Véase también "Civil Disobedience" en Crises of the Republic, p. 51.

[112] Arendt a McCarthy, 2 de noviembre, 1970 (en posesión de McCarthy).

El viernes 30 de octubre, Arendt presentó "Pensamiento y consideraciones morales" en una reunión de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, en la New School. Aquella tarde, una vez cumplido ese "deber", ella y Blücher conversaron en su casa con J. Glenn Gray. Blücher comió y bebió sus *Schnapps,* habló con el placer que le era habitual, a pesar de que durante el día había sufrido un pequeño acceso de dolor torácico. Pero al día siguiente, durante el almuerzo, se sintió repentinamente enfermo y apenas si pudo llegar al sofá antes de que se produjera el ataque cardíaco. Aterrada, Hannah Arendt llamó una ambulancia. Blücher estaba muy tranquilo, cogió la mano a su esposa y le dijo calladamente: "Es el fin".

Blücher murió al atardecer en Mount Sinai Hospital. Tenía 71 años. Arendt llamó al viejo amigo de su marido, Peter Huber, quien hizo una serie de fotografías de Blücher, con la esposa a la cabecera del lecho. Lotte Köhler se la llevó a casa, y, desde allí, envió telegramas a los amigos íntimos: "Heinrich murió el sábado de un ataque al corazón. Hannah".

Una característica de Blücher destacó sobre todas las demás en el recuerdo de los que le conocieron, como compañeros o estudiantes, en su juventud o en su vejez: su predisposición a discutir, su pasión por el debate, su inclinación a seguir una idea hasta la frontera de lo razonable e incluso más allá. Las cartas de condolencia recibidas por Hannah Arendt después de que la noticia de la muerte de Blücher se extendiera por el círculo de amistades del matrimonio —cartas, como dijo ella, "de todos los estratos del pasado"—, revelan la faz de un hombre que no era diferente ante cada persona, sino el mismo hombre para todos, si bien con distintos niveles de intensidad. El retrato que de él hizo el amigo americano de la pareja, Dwight McDonald, es notable por su brío y su vigor, pero bastante semejante a otros en su percepción:

> Para empezar, era un anarquista verdadero, sin redención, tanto intelectual como temperamentalmente. Siempre dispuesto a reaccionar ante un estímulo (o a un argumento, malo o bueno) de un modo valiente y sincero, pero nunca fue tan arrojado o emocional —excepto a veces, en la *forma,* ¡oh fariseos, y escribas, y preciosistas!— como para olvidar el blanco principal, el Punto, y yo le admiraba tanto más cuanto no parecía apuntar en absoluto, como esos arqueros Zen, sino que dejaba partir el golpe "al azar" —racionalmente, pero en modo alguno azarosamente en términos de su experiencia, aquel momento era sacado a relucir sin que él tuviera quizás (o sin quizás, poco importa) una clara consciencia del tema— y su flecha daba en el blanco la mayor parte de las

> veces, como pude comprobar [...] Los refunfuñeos de su voz de bajo y sus exclamaciones subrayadas por miradas relampagueantes (qué desesperadamente exacta era su enunciación cuando se sentía arrastrado a un rincón polémico, desde el cual vislumbraba una salida existencial que le era denegada por las Reglas del Juego) eran un *obligato* humanista en muchas discusiones en las que he estado presente y en las que he participado, conducidas en un plano intelectualmente superior al de Heinrich, o tal vez habría que decir más respetuoso con las reglas, pero cuando piensas en ello más tarde, te das cuenta de que Heinrich se movía en un plano más alto en cuanto a imaginación y sentido común se refiere. También me gustaba de él una cualidad, entre otras, que compartía contigo: su capacidad para comprometerse con una postura, apasionadamente, ¡y al diablo con todos y con todo![113]

Blücher era un conversador, no un escritor. Su autodidactismo no le había preparado para escribir académicamente y el camino por el que le lanzaron sus talentos y los acontecimientos, no requerían de él ser lo que no era. Algunos de sus amigos pensaban que se quedaba bloqueado si trataba de escribir y otros, que no escribía por cuestión de principio socrático; sin embargo, parece bastante obvio que ambas cosas, el "no poder" y el "no querer", pesaban en él. Hacia el final de su vida probó a escribir aforismos. De haber tenido tiempo para practicar, este género habría podido ser apropiado para él, como el tallado lo es para los leñadores jubilados.

A Blücher le gustaba discutir y argumentar en pequeños grupos, y le gustaba inculcar ideas para la acción a otros, conspirar y trabajar en secreto. Su sociabilidad estaba equilibrado por una infrecuente capacidad para gozar de la soledad. La admiración que Hannah Arendt sentía por los parias, grande como era, no era comparable a la que sentía Blücher; pero éste, al igual que su mujer, deploraba la excesiva preocupación de uno por sí mismo, por su personalidad, aislada de los demás. A sus estudiantes les decía: "No podemos correr detrás de nosotros mismos. Debemos vernos a nosotros mismos reflejados en otros [...] La manera más segura de perdernos es correr tras de nosotros mismos. Al buscar el 'yo' nos perdemos en el laberinto y somos devorados por el minotauro".[114] Pero mientras Hannah Arendt ponía el acento en la dimensión política "nosotros mismos reflejados en otros", Blücher ponía de relieve el camino individual a través del cual se obtiene la verdadera conciencia del yo. Ella admiraba la *polis*

---

[113] McDonald a Arendt, 18 de noviembre, 1970 (fotocopia en posesión de McCarthy).

[114] Ésta y las citas de Blücher de toda esta sección son de sus notas de clase, en Bard College Library.

griega, admiraba a los hombres que constituían aquella *polis,* los hombres retratados en la estatuaria griega, "el hombre que se yergue libre". "Decidirse es la capacidad creadora fundamental del hombre. Para alcanzarla, todo individuo empieza por hacerse a sí mismo una personalidad libre". Con mucha menos vacilación que Hannah Arendt, para quien intentar construir la personalidad de uno como si de una obra de arte se tratara reflejaba un malentendido romántico, Blücher hablaba con frecuencia de la creatividad artística como capacidad básica del ser humano. No es sorprendente encontrar a un individuo que se ha hecho a sí mismo pretendiendo colocar este hacerse a sí mismo en el centro de su existencia, pero es notable no que no fuera el egoísmo, sino, por decirlo así, el "otroísmo", lo que fluía de ese centro. Blücher no consideraba que ser "un hombre que se yergue libre" fuera una posible vía abierta para el egoísta, sino solamente para aquellos que ponían en práctica lo que él llamaba "erótica". Existen, dijo, dos preocupaciones sin las cuales la actividad filosófica no es posible: "la erótica (amistad) y la política". "Si ambas no están relacionadas, como es el caso de nuestra época, en que nos hemos separado totalmente de ellas", dijo en 1967, "entonces debemos integrarlas de nuevo en algún tipo de responsabilidad ética del hombre [...] Hemos negligido nuestro deber primario, es decir, cuidar las relaciones humanas (o sea, políticas) que sólo pueden surgir cuando los hombres son libres".

El tipo de amistad que Blücher concebía como parte de su "erótica" constituía, para él, la base de la acción política; en esto seguía a Aristóteles, para quien el concepto *philia* unía a los que actuaban juntos. Formuló una escala de relaciones que toda persona debería ser capaz de asumir, organizadas en círculos concéntricos. "Aceptar al ser humano desde dentro: amor; aceptar la personalidad entera desde fuera: amistad; aceptar a una persona independiente: relaciones políticas; aceptar al individuo como miembro de la sociedad; aceptar extraños como colaboradores". Estos círculos evolucionan durante la vida de una persona a partir de la experiencia central del amor. En su última clase, en 1968, en la que su relación con Hannah Arendt está frecuentemente invocada de forma anónima, Blücher dijo "la amistad significa amor sin *eros.* El *eros* es superado. Estaba allí al principio, pero ha sido superado y ha dejado de contar. Lo que ahora cuenta es la percepción mutua de dos personalidades que se reconocen mutuamente como tales; dos personalidades que pueden decirse, en efecto 'te garantizo el desarrollo de tu personalidad y tú garantizas el desarrollo de la mía'. —Ésta es la base de todo pensamiento comunitario real, y tal comunidad sólo puede originarse con amigos, en la relación de los más viejos con los más jóvenes".

Lo que Blücher deseaba que experimentaran sus estudiantes era esta relación amistosa de los más viejos con los más jóvenes, esta preparación para las relaciones políticas, esta educación para la política. Deseaba enseñar a sus estudiantes lo que la vida le había enseñado a él y lo que él creía que le había enseñado a su esposa: "Yo nací en 1899", les decía con frecuencia a sus estudiantes con su fuerte acento berlinés, "y soy exactamente tan viejo como el siglo. Cuando os hablo de la Hélade, estoy realmente hablando del siglo XX". Blücher llevaba encima todo el rencor que sentía hacia el período de fines del siglo del siglo XIX y el mucho que había visto en el XX, y dio a sus estudiantes lo que creía que necesitaban: ejemplos. Les hablaba de los griegos libres y de sus herederos de épocas posteriores.

Blücher no superó nunca realmente su odio hacia la civilización burguesa europea, y, ciertamente, no el que le inspiraba el sendero particular tomado por Alemania. Pero en sus últimos años dulcificó su postura ante las comodidades burguesas. Superó la idea de que poseer muebles, gozar del buen vestido, desarrollar el placer de la buena mesa y de los buenos vinos era un hecho corruptor; incluso se paseaba por el campus de Bard con su gabardina *Burberry,* muy complacido con su toque de elegancia. Pero siguió siendo invariablemente riguroso con sus preferencias y sus aversiones y tajante en sus opiniones: "veía las cosas llanamente", dijo de él la amiga de Arendt, Rosalie Colie, "tanto en su aspecto ideal como terrenal".[115] Cuando Blücher desaprobaba el modo en que sus estudiantes se dejaban atrapar por una "sociedad del lujo", no vacilaba en decirlo. Pensaba que la sociedad burguesa ofrecía muchas tentaciones "antifilosóficas" y que entre todas ellas, la peor era el consumo de drogas. "Arruinar y destruir vuestras percepciones (es decir, vuestros sentidos) y decir después que queréis ir tras las huellas de la verdad: ¿estáis locos? Las experiencias que tengáis, no podréis comunicarlas. No se hallan en la esfera del discurso humano; son alucinaciones [...]". Este juicio era respetado por algunos, no por todos. "Decidí estudiar leyes", recordaría uno de sus estudiantes, "y fui a verle en busca de consejo. 'Creo —le dije— que nuestra sociedad camina hacia el cataclismo', y proseguí: 'No veo que la ley vaya a permanecer estable durante muchos años. ¿Para qué podría servir entonces haberse especializado en leyes?'. Él me contestó: 'La utilidad de ello está en el hecho de que tú serás uno de los que recordarás lo que la ley fue'".[116]

---

[115] Colie a Arendt, sin fecha, ca. noviembre, 1970, Library of Congress.

[116] Martin Self al reverendo Kline de Bard College, 14 de diciembre, 1970, copia en Library of Congress.

Amigos y estudiantes de todos los estratos del pasado acudieron al funeral de Heinrich Blücher, celebrado en la Riverside Chapel el 4 de noviembre de 1970. Fue una ceremonia sencilla, un momento para compartir recuerdos. Horace Kallen, quien tuvo que ver en el encuentro de Blücher con el Bard College; los colegas de Blücher, Ted Weiss, el poeta, e Irma Brandeis; dos de sus estudiantes; y Mary McCarthy, quien vino adrede desde París, hablaron en la ceremonia.

Hannah Arendt quedó muy agradecida por esta ceremonia, aunque no era lo que el primer impulso de su corazón le había pedido. Para asombro de sus amigos, ella había deseado un funeral judío para su no judío esposo, con el ritual del kaddish. Era su niñez rediviva en aquel deseo. Recuerdos de la muerte de su padre se entramaban con su aflicción; recordaba cómo su madre y su abuela habían vivido las enfermedades y muertes de sus respectivos maridos. Casi un año transcurrió y estaba cerca el primer aniversario de la muerte de Blücher, y los pensamientos de Hannah Arendt todavía se movían en el marco de referencia del pasado. "A veces sueño en un balneario y pienso que en mi vejez debería, como lo hicieron mi madre y mi abuela en la suya, obsequiarme a mí misma con una cura de reposo. Eso me tienta mucho, aunque no sé exactamente *para qué* debería yo tomar una cura de reposo". [117]

La única cura contra la soledad era la amistad. Los miembros de la "tribu" acudieron con frecuencia al apartamento de Riverside Drive. Anne Weil llegó desde Francia para una larga estancia, el invierno siguiente a la muerte de Blücher. Esta amiga ayudó a Hannah a no interrumpir los acontecimientos sociales tradicionales de su vida: por ejemplo, una pequeña fiesta de Año Nuevo y una fiesta para los estudiantes del seminario sobre la *Crítica del juicio,* de Kant, en la New School. Con la ayuda de la asistenta a tiempo parcial de Arendt, Sally Davis, Anne Weil hacía las compras y cocinaba; y, lo que era más importante, Weil hablaba alemán con los giros propios de Prusia Oriental, que ella y su amiga conocían desde que fueran jóvenes. La vida seguía; como dijo Anne Weil, "Hannah, simplemente, pone un pie detrás del otro". Pero hubo momentos en que Arendt tropezaba y se tambaleaba.

Anne Weil regresó una tarde de compras y abrió la puerta con la llave de Blücher. Hannah Arendt, que se hallaba hablando con uno de sus estudiantes en el cuarto de estar, oyó los ruidos familiares y dio en voz alta las habituales instrucciones: "Heinrich, deja tus chanclos en la entrada". Cuando Anne Weil apareció en

[117] Arendt a Johannes Zilkens, 23 de octubre, 1971, Library of Congress.

el cuarto de estar, Hannah emitió un profundo suspiro y se hundió en su sillón. Pero no dijo nada.

Raramente habló de cómo se sentía. Pero a Mary McCarthy le dijo, de regreso a casa después de un responso por Blücher celebrado en Bard College, en noviembre, qué significaba vivir sin estar temiendo por la vida de tu marido:

> La verdad es que estoy completamente exhausta, si no entiendes por ello el superlativo del cansancio. No estoy cansada, o al menos no muy cansada, estoy exhausta. Ahora funciono bien, pero sabiendo que el menor contratiempo puede ser causa de que todo mi equilibrio se tambalee. No creo haberte contado que durante diez años he estado constantemente temiendo que precisamente tal clase de muerte iba a ocurrir. Este miedo, a menudo rayaba en verdadero pánico. Allí donde radicaban el temor y el pánico habita ahora el vacío puro. A veces pienso que ya no puedo caminar sin este peso en mi interior. Y es verdad que me siento flotar. Si pienso en los meses venideros, siento vértigo. Ahora me siento en el cuarto de Heinrich y utilizo su máquina de escribir. Eso me proporciona algo a qué aferrarme. Lo extraño es que en ningún momento pierdo el control.[118]

Mantuvo su control y terminó el semestre académico. Con aspecto tenso y fatigado, concluyó este período docente con sus meditaciones en torno a la postura de Kant y de Marx ante la Revolución Francesa. Marx, dijo irónicamente en su última clase, "nunca dejó espacio a lo inesperado".

Uno de sus antiguos estudiantes de Chicago, el padre Chrysostom Kim, le ofreció una estancia de dos semanas en la abadía de Saint John, en Minnesota. Allí se fue, en febrero de 1971. La paz de aquel lugar, el invierno profundo y tranquilo, la calmaron. Y la perspectiva de pasar varias semanas en Sicilia la primavera siguiente, con Mary McCarthy y James West, le dio un punto de apoyo en el futuro. Hannah Arendt concluyó la versión final de "Thinking and Moral Considerations", para su publicación en *Social Research.* Esto le proporcionó algo que ofrecer a W. H. Auden, a quien le fue dedicado el ensayo. Al padre Kim, Arendt le pidió que extendiera una invitación a Auden para el próximo año. Fueron dos de entre los muchos gestos que Hannah tuvo para con Auden, en compensación por su negativa a casarse con él.

No había transcurrido un mes desde la muerte de Blücher cuando Auden se presentó en el apartamento de Hannah Arendt para hacer su proposición de matrimonio, para decirle que ambos estaban solos y podrían cuidarse mutuamente. Había pasado mu-

---

[118] Arendt a McCarthy, 22 de noviembre, 1970 (en posesión de McCarthy).

chos atardeceres con ella y con Blücher, charlando y quedándose durante tanto rato que la hora de la cena se echaba encima y generalmente se le invitaba a compartirla, pero con todo, no era un íntimo, y su vida fuera del apartamento de los Arendt le era en gran parte desconocida a Hannah. Solamente en una ocasión estuvo ella en su apartamento, en el East Village, para una cena a la que acudieron T. S. Eliot y un extraño y heterogéneo grupo de amistades jóvenes de Auden. La velada fue caótica, hasta el punto de que Auden, que sólo disponía de una cucharilla para remover el café la hizo circular entre los asistentes. Arendt había hecho de madre con él —en una ocasión le llevó a Sacks, donde le forzó a comprarse un segundo traje—, pero ciertamente no quería ser su madre a tiempo completo.

La proposición de Auden y su estado y aspecto físico dejaron anonadada a Hannah Arendt. El poeta llegó "tan parecido a un *clochard* que el portero de la finca lo acompañó hasta la puerta de Arendt. Dijo que había regresado a Nueva York sólo por mi causa", le contó ella a Mary McCarthy, "que yo era para él algo muy importante, que me amaba mucho [...] Tuve que calmarle [...] Me pongo fuera de mí cuando pienso en todo este asunto [...] Me temo que odio la piedad, siempre ha sido así, y creo que nunca conocí a nadie que despertara mi piedad hasta este punto".[119]

Tres años más tarde, un mes antes del tercer aniversario de la muerte de Blücher, Arendt asistió a un responso por W. H. Auden, en la iglesia catedral de Saint John the Divine. Auden había muerto en su casa veraniega de Austria, el 28 de septiembre de 1973. Durante el servicio religioso, Arendt sacó un lápiz y escribió en su copia del programa dos versos de Auden extraídos del acervo de su memoria. Dos versos para ella y para el poeta muerto:

Canta los fracasos humanos
En un éxtasis de angustia.

[119] *Ibid.*

CAPÍTULO 10

YA NO Y TODAVÍA NO: *LA VIDA DEL ESPÍRITU* (1970-1975)

> Todos nosotros razonamos y comprendemos lo que los otros necesariamente deben ser; soñamos y estamos fascinados por lo que accidental e incomprensiblemente son.
>
> Randall JARRELL, *Pictures from an Institution*

EL CONSUELO DE LA FILOSOFÍA

DURANTE los cinco años que sobrevivió a Blücher, Hannah Arendt no perdió su interés ardiente por la política. El verano siguiente a la muerte del esposo, escribió un análisis extenso sobre los *Pentagon Papers,* "Lying in Politics"; más tarde, durante el verano anterior a su propia muerte, siguió la revolución portuguesa con la misma intensa atención que veinte años antes había prestado a la revolución húngara. Pero su estado de ánimo no era el mismo. Anhelaba la paz y la tranquilidad. Invocaba con frecuencia las palabras que con tanta propiedad se habían pronunciado en los funerales de Heinrich Blücher: "Ahora debemos irnos, tú a vivir, yo a morir; pero qué sea mejor, sólo Dios lo sabe". Son las sombrías palabras de despedida de Sócrates, en la *Apología*. Para

quienes la conocían bien, la soledad de Hannah era palpable. Cuando los amigos de la "tribu" se reunieron con ella en su apartamento, la velada siguiente a la muerte de Blücher, ella les dijo: "¿Cómo voy a vivir ahora?"

Aquella vez no tenía respuesta. Pero, lentamente, se fue acercando a la respuesta que había formado parte de la tradición occidental durante cientos de años antes de que Boecio escribiera *La consolación de la filosofía.* Arendt no deseaba apartarse del mundo, al modo estoico, o pensarse a sí misma separada del mundo; no le pedía a la filosofía que "la compensase por las decepciones de la política y, más generalmente, de la vida", como escribió en *La vida del espíritu,* refiriéndose a la necesidad de Boecio. Pero, al igual que Karl Jaspers, anhelaba el "aire libre" de la filosofía. "Durante los últimos meses me he sentido con frecuencia *frei wie ein Blatt im Winde,* libre como una hoja al viento. Y durante todo este tiempo pensé también: No hagas nada contra eso, así es como [es], no permitas que se interfiera ninguna 'voluntad autocrática'".[1]

Hannah Arendt le escribió a Mary McCarthy seis meses después de la muerte de Blücher, y en esa carta le hablaba de su solitaria libertad. Pero después seguía reflexionando, ahondando en su metáfora, y fruto de ello fue una matización escrita en su apartamento de Riverside Drive, que no quiso abandonar porque la ausencia de Blücher estaba "presente y viva en cada rincón y en todo momento":

> Naturalmente, es una verdad sólo a medias. Pues existe, por otra parte, todo el *peso* del pasado *(gravitas).* Y lo que Hölderlin escribiera bellamente una vez:
>
> *Und vieles*
> *Wie auf den Schultern eine*
> *Last von Scheiten ist*
> *Zu behalten.*
>
> [Y mucho
> como sobre los hombros una
> carga de leños
> hay que retener.]
>
> En una palabra: el recuerdo.

[1] Esta y las citas siguientes son de Arendt a McCarthy, 28 de mayo, 1971 (en posesión de McCarthy). El poema de Hölderlin citado es "Reif sind in Feuer getaucht..." (véase epígrafe al capítulo 6).

Al escribir estas reflexiones, Arendt estaba en su sitio habitual, es decir, entre el pasado y el futuro, entre el recuerdo y lo desconocido que se alza delante. Pero se hallaba más deprimida por la pérdida personal de lo que jamás había estado y menos inclinada que nunca a mirar de cara el futuro. De sus propios sentimientos quería sacar una idea del "pensar" que pudiera sobreponerse al pasado y encontrar en él una historia con sentido; y una noción de la "voluntad" que estuviese libre de autocracia.

Cuando se dispuso a escribir la parte dedicada a "La voluntad" de *La vida del espíritu,* Hannah Arendt buscó a través de una masa de literatura un ejemplo de voluntad concebida como una facultad no autocrática y no dominante. Encontró lo que andaba buscando en la obra de Duns Escoto: "Esta tarde tengo un seminario sobre Duns Escoto, y como este caballero me infunde un gran respeto, estoy debidamente asustada. De modo que, en lugar de prepararme para la clase o simplemente estar asustada (de lejos la mejor preparación), me he sentado a la máquina de escribir".[2] Empezó a escribir un informe a Mary McCarthy sobre el bombardeo de Camboya, de la primavera de 1972; y andaba sólo por la mitad de la carta cuando le llegó la noticia de que habían disparado sobre George Wallace. "¿Quién se beneficiará de sus votos?", se preguntaba Arendt, interrumpiendo sus meditaciones sobre Duns Escoto.

Durante los primeros años de la década de 1970, Hannah Arendt luchó por liberarse un poco de las noticias políticas. Pero se retiraba a su "espacio pensante" sólo para regresar, a la llamada de la aterradora sucesión de los acontecimientos. Filosóficamente, Arendt pugnaba por una imagen de cómo el espíritu se puede apartar del mundo sin ignorarlo o menospreciarlo. En *La vida del espíritu* contrastó el modo estoico de Boecio de buscar consuelo de los males del mundo con el modo de Hegel. Antes que apartarse del mundo, Hegel lo incorporó en su idea del espíritu. Esta reconciliación por medio de la disolución del mundo en pensamiento le resultaba a Arendt todavía menos atractiva que el modo estoico. Pero habló de reconciliación como uno de los dones del pensamiento. En la década de 1950, cuando exploraba los fundamentos filosóficos de la obra histórica que había hecho en *Los orígenes del totalitarismo,* rechazó vigorosamente la reconciliación, considerándola como una muestra de la incapacidad para tomarse en serio el mundo y la acción humana. Pero después de la *cura posterior* del libro sobre Eichmann, la reconciliación surgió en su mente como una posibilidad: "la reconciliación del hombre como ser pensante y dotado de razón", dijo en 1972, "esto es lo

[2] Arendt a McCarthy, 15 de mayo, 1972 (en posesión de McCarthy).

que realmente ocurre en el mundo".[3] El pensamiento, que nos prepara para establecer juicios sobre el mundo, incluso sobre las cosas más horribles de las que ocurren en él, fue el tema de Hannah Arendt en la década de 1970.

Para Jaspers y Arendt el filosofar era una actividad de la soledad, aunque no de una soledad lejos de los amigos. En los últimos años de su vida, Arendt se apoyó en sus amistades más que nunca, en busca de continuidad, consuelo y reconciliación. En el otoño de 1973, meses después de la muerte de Auden y con ocasión del fallecimiento de Philip Rahv, escribió a Mary McCarthy:

> Debo admitir que me importa este proceso de defoliación (o deforestación). Como si hacerse viejo no significara, como dijo Goethe, "el apartamiento paulatino de la apariencia" —que a mí no me importa— sino la paulatina (más bien repentina) transformación de un mundo con faces familiares (no importa si amigas o enemigas) en una especie de desierto, poblado de caras extrañas. En otras palabras, no es que yo me retire, es que el mundo se disuelve: una proposición completamente distinta.[4]

A medida que se despoblaba su floresta, Arendt pasaba más tiempo con los miembros de la "tribu" que vivían en Nueva York y, cuando le era posible, con dos amigos americanos que habitaban lejos, Mary McCarthy y J. Glenn Gray. Estos dos eran los principales acompañantes de Hannah para la obra que salió de su tiempo en el "aire libre", *La vida del espíritu*. Mary McCarthy leyó partes del libro, escuchó otras partes en conferencias, y, finalmente, preparó su edición después de la muerte de Arendt. J. Glenn Gray asumió el papel ejercido primero por Jaspers y después por Blücher: alentó a Hannah Arendt, discutió el libro con ella, la apoyó en persona, por carta y por teléfono.

J. Glenn Gray se sintió profundamente halagado cuando Hannah Arendt lo comparó con Karl Jaspers. Él no era, y así lo entendía, un amigo íntimo, pues no había conocido a Hannah Arendt desde la juventud; pero el sentimiento de ésta, de que Gray y Jaspers pensaban de la misma manera, produjo en el primero un acercamiento muy estrecho a ella, tanto personal como filosóficamente. Arendt había presentido, cuando conoció a Gray en la Wesleyan University en 1961, que éste era alguien con el que

---

[3] De las respuestas de Arendt en una conferencia sobre su obra, publicadas en Melvyn Hill, ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (Nueva York: St. Martin's Press, 1979), p. 303.

[4] Arendt a McCarthy, 23 de diciembre, 1973 (en posesión de McCarthy).

ella podía, como le dijo, "abrirse totalmente".[5] Gray era una persona cómoda, discreta, sencilla, que evitaba imponerse a los demás. Su respeto por la vida íntima de Arendt siempre impresionó a ésta; cuando ella fue a su casa, en Colorado, él preparó su visita con gran cuidado, adhiriéndose estrictamente a los deseos enunciados por su huésped, es decir, "nada de canciones" —ni conferencias, ni actuaciones públicas—, únicamente buena conversación con él y con sus colegas del Colorado College. A Arendt no le sorprendió que Ursula, la esposa de Gray, una alemana que el filósofo había conocido mientras trabajaba para las fuerzas americanas de ocupación, fuera una compañera al modo que Gertrud Jaspers lo había sido para Karl Jaspers.

El pensamiento de Gray, lo mismo que el de Jaspers, estaba clara y sencillamente enraizado en su experiencia. Sus meditaciones sobre los hombres en la guerra, *The Warriors,* fueron germinando en su mente durante casi quince años, los posteriores a su regreso a los Estados Unidos. Había marchado a Europa como soldado en 1941, el mismo año en que terminara su doctorado en filosofía, en la Columbia University. "Todo ese tiempo fue necesario", escribió Hannah Arendt en su prefacio a la segunda edición de *The Warriors* "para aprender 'simplicidad', para desaprender la 'simplificación del pensamiento abstracto', para adquirir habilidad en el arte y el lenguaje de los pensamientos y los sentimientos 'concretos' ". Arendt pensaba que Gray era capaz, después de su tarea de aprendizaje y desaprendizaje, "de comprender que tanto las nociones como las emociones abstractas, no son meramente algo que no se corresponde con lo que realmente ocurre, sino que además se hallan perversamente interconectadas; el pensamiento abstracto es estrictamente comparable a la inhumanidad de las emociones abstractas, el amor y el odio a los colectivos: mi pueblo, *el* enemigo, especialmente en tiempo de guerra, o, finalmente, en un talante desilusionado, o bien odio o bien una ciega lealtad a la 'humanidad' colectivamente [que] sin duda se halla tan predispuesta a la injusticia como lo están las naciones".[6] La misma Arendt había luchado contra su odio a *los* alemanes, y contra consignas tales como amar a *los* judíos; o contra la noción de luchar por la abstracción "humanidad", como Karl Jaspers había librado una batalla contra la noción de pre-

[5] La estancia de 1961 de Arendt en Wesleyan fue bastante relajada. John Cage, que también residía en lo que él llamaba "Sig's Motel" (el centro dirigido por Sigmund Neumann), era responsable del entretenimiento de los Center Fellows, que consistía en jugar al escondite. Hannah Arendt obtuvo un gran éxito el día en que se le ocurrió esconderse en el armario de las escobas.

[6] Hannah Arendt, su introducción a *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, por J. Glenn Gray (Nueva York: Harper & Row, 1966), p. xiii.

guerra de que existía una "esencia alemana". Los tres, en sus vidas hogareñas, recibieron ayuda para superar las abstracciones del pasado: Arendt, de su esposo, no judío, Jaspers de su esposa, judía-alemana, y Gray de la suya, alemana, a la que dedicó su libro: "A Ursula, antiguamente uno de los 'enemigos' ".

Gray daba el mismo valor a su familia, a sus amigos y a sus estudiantes del Colorado College que Arendt, después de la muerte de Blücher, daba a los miembros de la "tribu" y a sus estudiantes. Durante los primeros años de la década de 1970, sus respectivas actitudes fueron a menudo paralelas: "Como a ti", le escribió Gray a Arendt "lo que más me place después de mi familia son mis estudiantes y encuentro que he de luchar contra la misantropía a medida que me hago viejo. Si no tuviera estas cosas y el aditamento de unos pocos amigos, como tú sobre todo (hasta ahora nunca me has decepcionado), me reiteraría en la queja de Kant sobre su vejez, en el sentido de que un hombre de buena voluntad se encuentra a sí mismo evitando que la gente se vaya desilusionando más y más con la especie. Son realmente muy pocos los que no le decepcionan a uno".[7] Gray sentía una profunda gratitud hacia Hannah Arendt, y esto le sirvió en gran manera de sostén. Le escribió a su amiga cuando ésta le envió la introducción a *The Warriors,* una introducción muy valiosa para incrementar el número de lectores que el libro había tenido en su primera, reducida edición. "Pareces entenderme, Hannah, mejor de lo que yo me entiendo a mí mismo... Me has prestado el mayor servicio que un amigo pueda prestarle a otro."[8] Gray no se refería, naturalmente, al servicio recibido por la introducción misma, sino al de comprensión y comunicación que ésta significaba. Cuando le escribió a Hannah Arendt extensas, meticulosas cartas de bien meditadas observaciones críticas sobre *La vida del espíritu,* en los años 1970, Gray pagó en especias su deuda. Y sus observaciones se referían a las partes del libro que a Arendt le resultaban más duras de escribir, o sea su valoración y crítica de Martin Heidegger, en el volumen titulado "La voluntad".

En efecto, Gray había pasado el año 1967 en Friburgo, trabajando con Heidegger en un proyecto que Hannah Arendt le había urgido a llevar a cabo, la edición de la serie de obras del filósofo, en inglés, de la editorial Harper & Row. Gray había aceptado esta tarea en 1965, con la condición de que Hannah Arendt revisara y aprobara las traducciones. Juntos, rindieron a Heidegger el tributo de comprender aquello que ambos consideraban como el mar-

[7] Gray a Arendt, 7 de octubre, 1975, Library of Congress.

[8] Gray a Arendt, 8 de febrero, 1966, Library of Congress.

chamo de la lealtad filosófica. Pero este trabajo también le supuso a Heidegger la renovación de la lealtad personal de Arendt, y a este efecto, el mediador fue J. Glenn Gray.

Después de la brusca reacción de Heideggepperal al ejemplar que Arendt le enviara de la traducción alemana de *La condición humana,* en 1961, la autora se mantuvo alejada de Friburgo. Gray le brindó la oportunidad de volver, programándole una conferencia a principios del verano de 1967, después de haberla convencido de que Heidegger se había ablandado y se había apartado de las luchas internas de la Universidad y de las camarillas que a ella tanto disgusto le causaban. Como resultado de la visita, surgió un nuevo *statu quo* entre Hannah Arendt y Heidegger. Ella lo resaltó un año más tarde, dando su conformidad a contribuir al Festschrift con motivo del octagésimo aniversario de Heidegger y llevando consigo a su esposo, Blücher, para que conociera al filósofo. Éste, por su parte, señaló el nuevo acuerdo con Hannah enviándole un poema el año siguiente, con ocasión de la muerte de Blücher.

Ciertamente, Arendt mantenía diferencias con respecto al carácter y a las opiniones de Heidegger, pero se abstuvo de airearlas en su contribución al *Festschrift* de 1969. Apuntó que muchos de los que se apartan del mundo, se recluyen en su "espacio pensante" y celebran la serenidad *(Gelassenheit)* de sus retiros están ciegos ante las realidades políticas y son propensos a opiniones necias. El buen juicio, pensaba ella, presupone un apartamiento del mundo, para pensar, pero no se sigue necesariamente de este apartamiento. Indulgente con Heidegger en su artículo para el *Festschrift,*[9] en privado, con J. Glenn Gray, fue mucho más sincera. Gray preguntó a muchos alemanes que habían conocido a Heidegger antes de la guerra sobre su nazismo e incluso llegó a considerar la redacción de un libro en torno al pasado político del filósofo. Arendt le puso sobre alerta, en cuanto a hacerle demasiadas preguntas al mismo Heidegger, sabiendo que éste era muy propenso a la desconfianza. Arendt, luego, le dio a su amigo una explicación de por qué Heidegger había dejado una frase ofensiva en alabanza del nacionalsocialismo en las ediciones de

---

[9] Arendt se mostraba renuente a publicar el artículo del *Festschrift* de Heidegger en América, y transcurrieron casi dos años antes de que lo hiciera. (*New York Review of Books*, 21 de octubre, 1971). Ella sabía que su disposición a perdonar a Heidegger por su año de pertenencia al partido nazi no sería bien recibida. Se ha escrito mucho sobre las opiniones políticas de Heidegger; los temas están bien tratados y bien valorados en Georg Romoser, "Heidegger and Political Philosophy", *Review of Politics*, abril, 1967, pp. 261-68; y más cercana en espíritu a la opinión de Arendt es la de William Barret, "Homeless in the World", *Commentary*, marzo, 1976, pp. 34-43. La opinión de Arendt sobre *Les ecrits politiques de Heidegger*, de Jean-Michel Palmier (París: Editions de l'Herne, 1968) no era alta. (Arendt a Joel Beck, estudiante, 28 de junio, 1971): "Un libro bastante malo. Además, no es en modo alguno exacto.")

posguerra de su *Introducción a la metafísica* (lo hizo sin saber que el filósofo y su editor alemán habían sugerido que la frase quedara eliminada de la traducción americana): "Probablemente dejó la frase para explicar bajo mano lo que pensaba que el nacionalsocialismo era, es decir, un encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno. La idea, como dije, es grotesca, pero él no es el único. Encontré una observación muy similar en [Walter] Benjamin. El problema con estos caballeros era, y sin duda siempre lo ha sido, que no podían leer libros como *Mein Kampf* —demasiado aburrido— y preferían leer otros algo alocados, pero muy interesantes, de autores futuristas italianos, que más tarde se hicieron fascistas".[10] Arendt le dijo a Gray que en su opinión el nazismo de Heidegger era un tema confuso; su discurso de 1933, de aceptación del rectorado de Friburgo fue, según ella, "no nazi... [pero] un producto muy desagradable del nacionalismo".[11] Tanto Gray como Arendt estaban de acuerdo en que Heidegger carecía tanto de juicio político como de discernimiento con respecto a los seres humanos, y Gray, que entonces no sabía nada de la relación juvenil de Arendt con el filósofo, admitió que su consideración personal hacia Heidegger estaba a veces mezclada de desconcierto.[12]

Durante su año en Friburgo, Gray intentó comprender las paradojas de la personalidad y de la filosofía de Heidegger. Las últimas obras de éste le parecían desconcertantes, pensando que representaban "una fuga de los conceptos filosóficos" y una idolización del lenguaje como una fuerza casi autónoma.[13] Pero sentía simpatía por el gran e independiente esfuerzo de Heidegger para repensar los cimientos filosóficos de la tradición occidental, una tradición que el mismo filósofo, así como Gray y Arendt, creían que había periclitado. Le asombraba a Gray que un hombre del genio de Heidegger pudiera asociarse tan ciegamente con mentes mediocres, pero no sabía a quién atribuir la responsabilidad por el comportamiento del filósofo. "Si los alemanes no le reverenciaran tanto, quizás obtendrían mejores resultados. Pues hasta el momento ha sido un hombre igual de sencillo y humano que cualquier otro con el que yo haya conversado. Me doy cuenta por el seminario que puede ser diferente, pero los estudiantes le tratan con tanta deferencia que él consiente en jugar el papel."[14] A Gray, los

---

[10] Arendt a Gray, 25 de marzo, 1967, Library of Congress. Arendt no era consciente de que Heidegger, impulsado por su editor alemán, había sugerido que se eliminara la frase de la traducción inglesa. Yale University Press decidió dejar la frase.

[11] *Ibid.*

[12] Gray a Arendt, 1 de marzo, 1967, Library of Congress.

[13] Gray a Arendt, 18 de febrero, 1975, Library of Congress.

[14] Gray a Arendt, 25 de enero, 1967, Library of Congress.

filósofos de Friburgo le parecieron gente muy decepcionante, muy alejada del ideal pedagógico sobre el cual él había escrito en un libro titulado *The Promise of Wisdom* e intentado alcanzar en sus clases en Colorado College. Gray se hallaba casi ingenuamente desconcertado por el politiqueo académico y la pretenciosidad intelectual de los colegas de Heidegger en Friburgo.[15] En un medio tan tragicómico, Gray opinaba que el hermano de Heidegger era la única persona con los pies en el suelo; le deleitó contarle a Arendt la sorprendente valoración que Fritz Heidegger le hizo de su hermano: "Martin era, de joven, *normal wie jeder andere* ('normal como cualquier otro'), es decir, le gustaban los deportes, las chicas, beber; pero después descubrió el método fenomenológico de Husserl y desde entonces no hizo más que darle vueltas al 'Ser' *wie eine Katze um den heissen Brei* ('como un gato a un plato de gachas calientes')".[16] Por su parte, la valoración a la que llegó Hannah Arendt de lo ocurrido con Heidegger en sus últimos años era más intelectual; a Mary McCarthy le dijo que estaba convencida de que "el llamado último Heidegger" estaba completamente influido por la obra del místico alemán Meister Eckhart, y ella sabía muy bien que las universidades no están diseñadas para ayudar a los místicos a retornar a la tierra de sus vuelos filosóficos.[17]

Cuando Hannah Arendt se dispuso a escribir sobre la filosofía de Martin Heidegger en *La vida del espíritu* puso de relieve las diferencias entre la obra temprana y la tardía del filósofo, siguiendo la huella de sus conceptos fundamentales a través del "giro" *(Kehre)* que dio durante los años del nazismo. Vio a Heidegger en el transcurso de los años en que trabajó en su libro, pero los encuentros entre ambos fueron insatisfactorios. La mujer de Heidegger no les dejaba hablar a solas. Glenn Gray comprendía la irritación de Hannah, pues también sus charlas con Heidegger habían sido entorpecidas con frecuencia por la presencia de la esposa.[18] Gray apoyó asimismo la decisión de Arendt de escribir francamente su crítica de la obra de Heidegger y dejar "que las virutas cayeran donde cayeran". La urgió citando al propio filósofo: "Heidegger ha escrito en alguna parte una frase maravillosa sobre Hegel, 'cuyo racionalismo no puede ser suficientemente alabado o criticado' ".[19]

---

[15] Gray a Arendt, 2 de abril de 1967, Library of Congress.

[16] Gray a Arendt, 25 de enero, 1967, Library of Congress.

[17] Arendt a McCarthy, 25 de febrero, 1974 (en posesión de McCarthy). El juicio de Arendt estuvo probablemente influido por Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher* (Bloomington: Indiana University Press, 1978; edición francesa original, 1972).

[18] Gray a Arendt, 28 de julio, 1974, Library of Congress.

[19] Gray a Arendt, 21 de enero, 1975, Library of Congress.

Arendt centró su crítica en la noción heideggeriana de la Voluntad, que él interpretaba en términos de autocracia o de voluntad de poder y asociaba con el inevitable dominio destructor de la tecnología. Rechazando tanto los métodos de la técnica como la Voluntad, Heidegger se había vuelto hacia el pensamiento. La idea del filósofo, según la cual la voluntad y el pensamiento se hallan necesariamente en conflicto, era una postura que Hannah Arendt quería refutar, como deseaba igualmente rechazar el repudio de la voluntad por parte de Heidegger en favor del pensamiento y su afirmación de que el pensamiento mismo es un modo de actuar. Arendt pensaba que Heidegger casi había evitado una vez el repudio de la voluntad que a ella tanto le desagradaba; su laudable, pero en última instancia fracasado, esfuerzo se había producido justamente después de la guerra, antes de que "la realidad de la Alemania de Adenauer" hubiera aplastado las breves esperanzas del filósofo —y de Jaspers— en una nueva Alemania y en una nueva Europa. Por un momento, pensaba Arendt, Heidegger le había dado la espalda a su preocupación por el Ser para volcarse en una preocupación por los seres y por la historia —incluso por la política— y en la posibilidad de que, en épocas privilegiadas, épocas de transición, los hombres pueden volverse "conscientes de lo que está predestinado". El momento pasó, y Heidegger prosiguió repudiando la voluntad, lo que, en los términos de Arendt, significaba rechazar las posibilidades de la política, de la acción que es el *inicio* de algo nuevo.[20]

La posibilidad a la que Heidegger le había vuelto la espalda fue la que Hannah Arendt quería explorar en *La vida del espíritu*. Trabajó en un período completamente desprovisto del optimismo que Heidegger había sentido inmediatamente después de la guerra. Norteamérica y el mundo, en los primeros años de la década de 1970, le parecían sombríos a Arendt; y en busca de consuelo para este mal, dirigió la mirada a Mary McCarthy.

La primavera siguiente a la muerte de Heinrich Blücher, Arendt fue a Sicilia con Mary McCarthy y su marido James West. Antes de salir de Norteamérica, negoció con la New School el horario, el salario y el plan de pensiones de jubilación, de modo que las nuevas condiciones le permitieran declinar una lucrativa oferta de la City University of New York. Excepto un profesor, que opinaba que Arendt era "una periodista, no una filósofa", sus

[20] La discusión de Arendt sobre Heidegger está en el segundo volumen de *The Life of the Mind* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), pp. 172-93. La opinión de Arendt de su valoración de Heidegger, "I am afraid I am right", está citada en Gray a Arendt, 9 de marzo, 1975, Library of Congress.

nuevos colegas se sintieron complacidos. El único inconveniente era que ella, como la mayoría de ellos, se hallaba cerca de la edad de la jubilación. La situación de la antigua "Universidad en el exilio" era precaria, pues la generación de exilados que le dieran a esta institución su prestigio, empezaba a desvanecerse, debido a los fallecimientos o a las jubilaciones. Y la New School no era la única institución que sufría la vejez de sus pilares. Cuando Arendt fue a Washington en la primavera para celebrar el vigésimo aniversario del National Committee for an Effective Congress, se encontró con los congresistas que se habían opuesto al senador Joseph McCarthy en la década de 1950 y que se ganaron la alabanza de Robert Griffith, en su libro *The Politics of Fear.* Estos hombres —Fulbright, Symington, Ervin y otros—, tenían la edad de Arendt, estaban cercanos a la jubilación, y ella se preguntó quiénes los reemplazarían. En el espacio de dos años y con el estallido del escándalo *Watergate,* Arendt se percataría de que estos hombres no tenían por qué ser sustituidos tan pronto. Después de examinar el papel jugado por el senador Sam Ervin en la comisión de investigación del *Watergate,* le dijo a su editor, William Jovanovich: "Me estoy enamorando del senador Ervin... ¡viva la vejez! A los viejos, con tal que sean algo sensibles, es casi imposible intimidarles, pues tienen sus carreras a sus espaldas y de todos modos van a morir pronto; por cierto, un pensamiento agradable y consolador bajo ciertas circunstancias".[21]

Este pensamiento agradable y consolador asaltó a la misma Arendt en bastantes ocasiones durante los primeros años 1970, pero no durante sus vacaciones en Sicilia. Esta visita fue tan placentera y reparadora que Arendt decidió hacer algo que con anterioridad sólo había hecho con los Jaspers, es decir, quedarse una larga temporada con amigos, como huésped. Pasaría un mes entero con los West, en la casa de verano que éstos poseían en Castine (Estado de Maine). Esto tendría lugar después de que Hannah hiciera un viaje a New Haven, para recibir el doctorado "honoris causa" de la Universidad de Yale. Mary McCarthy la instaló en un pequeño apartamento situado encima del garaje, donde no llegaban los ruidos caseros; un lugar ideal para trabajar y allí Arendt escribió "Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers". La alternativa era perfecta, pues ella no se sentía capaz de regresar a Tegna, en Suiza, donde había pasado el verano anterior con Blücher.

En su ensayo "Lying in Politics", como en una entrevista que le había concedido en Alemania a Adalbert Reif, justamente después de su aventura siciliana, Arendt habló con talante retador, sin intimidarse, sin pensar a quién placería y a quién disgustaría.

---

[21] Arendt a Jovanovich, 18 de julio, 1973, Library of Congress.

Sus críticas se dirigieron a la derecha y la izquierda, apuntando las formas de irreflexión que cruzan todos los lindes políticos. Se centró en la actitud mental de los "solucionadores de problemas", esos hacedores de política de Washington, que estaban "notablemente libres de los pecados de la ideología", pero que trataban las hipótesis como realidades y las teorías como hechos establecidos. Arendt apuntó a la generalizada "incapacidad o renuencia a consultar la experiencia y a aprender de la realidad" de gente que nunca imaginó las consecuencias de sus mandatos y acciones. En la entrevista de Reif, como anteriormente en "Reflections on Violence", Arendt se centró en los pecados ideológicos prevalentes entre los estudiantes norteamericanos y alemanes de la Nueva Izquierda. Los jóvenes que desearían ser revolucionarios "son tan aficionados a la charla teórica y vaga", sostenía Arendt, "que van vendiendo conceptos y categorías anticuados, derivados principalmente del siglo XIX", sin detenerse a analizar las condiciones reales existentes en la actualidad.[22]

Después de haber dado "Lying in Politics" como conferencia, en el Council for Religion and International Affairs, en Washington, y de haberlo publicado luego como ensayo en la *New York Review of Books,* Arendt recibió invitaciones para dar conferencias procedentes de todas partes del país. Incluso jóvenes molestos por las críticas anteriores de la autora a la Nueva Izquierda, recibieron "Lying in Politics" como un oasis de cordura en los tiempos sombríos de Norteamérica. Arendt acudió a un cierto número de universidades en el invierno de 1971-1972, para pronunciar la conferencia o para discutirla. Atravesando el país, habló en Haverford y Carleton, Notre-Dame y Harvard. Sus reflexiones fueron debatidas en foros como el sostenido por la *Partisan Review,* donde Hans Morgenthau y Noam Chomsky dirigieron una sesión dedicada a los papeles del Pentágono. Precisamente en el momento en que quería encontrar paz y tranquilidad para *La vida del espíritu,* Arendt se veía asediada. Aceptó el precio de su reputación con sentido del deber, pero con impaciencia.

Arendt impartió cursos aquel otoño, en la New School, sobre "The History of the Will" (La historia de la voluntad) y empezó a escribir el manuscrito de "La voluntad". Pero sus intervenciones públicas la distraían de su trabajo. Asistió a una conferencia en la New School sobre "El fenómeno político e intelectual de Weimar", a una cena en casa de Dorothy Norman, ofrecida a la primera ministra de la India, Indira Ghandi, a una discusión informal en una conferencia de la Danforth Foundation sobre la politización

[22] Hannah Arendt, "Lying in Politics, recogido en *Crises of the Republic*, pp. 9-42 y "Thoughts on Politics and Revolution", en el mismo volumen, pp. 164-92.

de las universidades, a una reunión, en diciembre, de la American Historical Association —donde presidió una ponencia sobre las mujeres en Weimar— y a una conferencia, en enero, en el Museum of Modern Art sobre "Instituciones para una sociedad postecnológica". Este programa de trabajo, duro en comparación con muchos de los semestres académicos de Arendt, la dejó extenuada. Ella agudizó considerablemente este cansancio al no hacerle caso a su médico, quien en diciembre de 1971 le diagnosticó una angina de pecho. Arendt dio la noticia en tono realista a Mary McCarthy:

> También este asunto de mi angina de pecho ha sido confirmado. En modo alguno hay que excitarse por ello, no es tan malo. Pero naturalmente, el discursito de rigor: que no trabaje tanto, que deje de fumar, etc. Como, ciertamente, yo no me propongo vivir para mi salud, haré lo que me parezca justo hacer, es decir, evitar aquello que pudiera traer consecuencias desagradables, con lo que quiero decir una situación de la que se derivara mucho ajetreo. Reducir el consumo de tabaco o dejar de fumar enteramente, con tal de que ello no me moleste o me impida seguir escribiendo. Si eso no es posible, *tant pis.* (A propósito, esto que quede entre nosotras; aquí nadie sabe nada de ello.)[23]

Hannah Arendt hizo exactamente lo que pensaba que era justo, lo que quiere decir que ni dejó de fumar ni canceló ninguno de sus compromisos. Pero cuando le llegó la noticia de que su petición de rehabilitación al gobierno alemán había sido aprobada por una Ley del Tribunal Supremo de Alemania —la *lex Arendt,* que estableció un precedente para todas las peticiones de profesores cuyas carreras se vieron truncadas por el acceso al poder de los nazis en 1933—, Arendt tomó una decisión sensata. Utilizó parte del dinero para hacer más fácil su vida cotidiana, contratando secretarias que le pasaran a máquina su correspondencia en alemán y en inglés; y gran parte de sus *parties* dejó de celebrarlos en su domicilio, para hacerlo en restaurantes. Cuando recibía en casa, contrataba a un camarero que ayudara a su sirvienta y daba fiestas que habrían sido demasiado ostentosas para los gustos de Blücher. Finalmente, hizo una reserva para una estancia de descanso veraniego (1972) en casa Barbete, en Tegna.

La decisión de Arendt de volver a Tegna daba la medida de su agotamiento. No podía ya llorar a Blücher como lo hiciera el año siguiente a su muerte. A Mary McCarthy le dijo, en enero de 1972 que no le sorprendía el modo en que Miriam Chiaramonte lloró la pérdida de su brillante marido Nicoló, uno de los más íntimos

---

[23] Arendt a McCarthy, 8 de diciembre, 1971 (en posesión de McCarthy).

amigos de McCarthy: "Miriam está en armonía con el luto judío... [los judíos] son expresivos, expansivos y saben cómo sentir. Y los llantos (de los que yo no soy acaso ya capaz) son lo que le debemos a los muertos, precisamente porque nosotros seguimos viviendos".[24] Arendt iba una vez al año al Bard College, en el aniversario de la muerte de Blücher, y se sentaba en el banco de piedra que había dispuesto que se colocara cerca de la tumba. Pero no lloraba. Sencillamente permanecía sentada, calladamente, pensando. Y hacía lo que dijo que el pensador hace, "hacer presente al ausente".

La tarea de pensar

Antes de marcharse de veraneo, Arendt recibió más cartas, placenteras e inesperadas. Le llegaron invitaciones para aceptar doctorados "honoris causa" de Dartmouth, Fordham y Princeton. Y luego, Edward Wright, de la Aberdeen University, de Escocia, le escribió inquiriendo si le gustaría hacerse cargo de las Gifford Lectures de la primavera de 1973. La invitación de Wright era un modelo tal de eufemismo británico que Hannah Arendt tuvo que enviar a su ayudante de investigación de la New School a una biblioteca, para enterarse de qué eran las conferencias Gifford. Se quedó asombrada, y halagada, cuando repasó la lista de las luminarias que habían conferenciado en Aberdeen desde el comienzo, en 1888, en que las conferencias corrieron a cargo del orientalista alemán Max Müller; la lista posterior incluía filósofos tales como Royce, James, Bergson, Whitehead, Dewey, Gilson y Marcel. Pero Arendt contestó con un eufemismo de propia cosecha a la invitación de Wright; aceptó diciendo que se trataba, realmente, de "una emocionante propuesta".[25]

Sabiendo que tendría que finalizar el manuscrito de "El pensar" en menos de un año, Arendt se marchó a Europa en julio. Hizo las visitas habituales: a Gertrud Jaspers, en Basilea, a los Fürst, con quienes pasó una semana, en Israel; y su visita a Heidegger. Después se retiró a Casa Barbete, en Tegna, para trabajar bajo la supervisión de la posadera, la señora Jenny. En agosto interrumpió esta estancia en Tegna durante tres semanas, para trasladarse a la igualmente hermosa y tranquila Villa Serbelloni, en las proximidades del lago de Como, residencia de los seminarios internacionales de la Rockefeller Foundation. Posteriormen-

[24] Arendt a McCarthy, 22 de enero, 1972 (en posesión de McCarthy).

[25] Wright a Arendt ca. junio de 1972, y Arendt a Wright, 20 de junio, 1972; ambos en Library of Congress.

te, Hannah Arendt mostraría su gratitud a esta institución por su hospitalidad, uniéndose a Paul Freund, Irving Kristol y Hans Morgenthau en un debate que tenía como propósito lanzar las nuevas becas de la fundación para el estudio de las humanidades. Sus observaciones en el debate, del que informó el *New York Times,* muestran claramente la actitud incorporada a su obra en *La vida del espíritu.* Se refirió a "la crisis de valores" en América refiriéndose a cómo leer y enseñar con propiedad las grandes obras de la tradición occidental literaria y filosófica. "Mirar al pasado en busca de analogías para aplicarlas al presente constituye, en mi opinión, un error mitológico. Si uno no puede leer estos grandes libros con amor y con motivos puros, simplemente porque a uno le atrae la vida del espíritu —la vida del hombre—, no le harán ningún bien ni les reportarán ningún bien a sus estudiantes."[26]

Muchos de los que leyeron el apartado "El pensar", de *La vida del espíritu,* cuando apareció primero en el *New Yorker* y después como libro, lo encontraron sorprendentemente apolítico, en comparación con las obras de la autora en las décadas de 1950 y 1960. Y ciertamente lo era, en el sentido de que reflejaba la convicción de Arendt de que pensar implica un apartamiento del mundo sin propósito, con "motivos puros", con amor. Hannah Arendt consideraba que el pensar era cosa muy diferente del conocer. El conocer —la cognición científica— tiene un objeto y un propósito, mientras que el pensar carece de objeto y es autorreferencial. De modo similar, pensaba que el resultado del conocer, la verdad, es muy diferente del "resultado" del pensar, es decir, el significado o una historia significante.

Una de las cuestiones clave que le planteaba a Arendt este proceso de pensamiento con referencia a sí mismo era cómo se relacionaba con su modo propio de manifestación en el mundo, el lenguaje. De hecho, a lo largo de toda *La vida del espíritu,* tuvo que vérselas con la singularidad de describir con palabras lo que no puede ser visto, las actividades mentales de pensar, de juzgar y de querer. En su obra, Arendt había tenido siempre un problema al establecer su punto de vista: en *La condición humana* había intentado escribir sobre la *vita activa* sin adoptar la postura tradicional, sin escribir desde la óptica de la *vita contemplativa;* en *La vida del espíritu* tenía que escribir sobre la *vita contemplativa* desde alguna óptica. Pero, ¿qué óptica? Indirectamente, el tema salió a relucir en Princeton, en abril de 1972, cuando Hannah Arendt fue con Elizabeth Hardwick a escuchar a la novelista francesa Natalie Sarraute, a cargo del ciclo de conferencias Christian Gauss. Sarraute, amiga íntima de Mary McCarthy, era una escritora que

[26] *New York Times,* 1 de abril, 1975, p. 31.

Arendt admiraba por la misma rigurosa honestidad que veía en la obra de Mary McCarthy. En una reseña de *Les Fruits d'or,* de Sarraute, en 1964, Arendt había citado el consejo dado a Aliocha por el padre Zósima en *Los hermanos Karamazov:* "Maestro, ¿qué debo hacer para ganar la vida eterna?" "Sobre todo, no te mientas a ti mismo".[27] En el año en que reseñó *Les Fruits d'or,* la misma Arendt tomó este consejo como parachoques contra el medio intelectual carente de autenticidad que Sarraute satirizaba y Arendt detestaba, habiéndolo sufrido en su carne con ocasión de la "Controversia Eichmann". En sus novelas, Sarraute ejecutaba el truco mágico de hacer visible el invisible reino psicológico, una parte del "mundo superficial" de las apariencias lingüísticamente describibles. En Princeton, durante el período de preguntas subsiguiente a la conferencia de Sarraute, Arendt quiso saber sobre esta magia. "Pero cuando tomas lo invisible y lo pones en palabras, entonces es en el reino de las 'apariencias', ¿no es así?" "No precisamente", contestó la señora Sarraute, como recordaría Elizabeth Hardwick, con una "pequeña sonrisa astuta".[28]

Cuando Hannah Arendt trató de describir el "espacio pensante" en una metáfora, también ella tuvo que hacerlo finalmente con una pequeña sonrisa astuta. Presentó la metáfora espacial del "eterno ahora", suspendido entre el pasado y el futuro, que ella llamó la "metáfora perfecta". Después tuvo que admitir que esto es, realmente, una contradicción en los términos; los fenómenos son precisamente *no* mentales y las metáforas se supone que salvan la brecha entre lo mental y lo fenomenológico o mundano. Las metáforas *no* se quedan en el reino de lo mental. Hannah Arendt no resolvió nunca el problema de la perspectiva, nunca dijo dónde se situaba al describir el campo mental. Sus críticos, sin embargo, encontraron su no identificado punto de vista problemático por otras razones.

Escribir sobre el pensamiento, como lo hizo en el otoño de 1972, no era tarea fácil. Retirarse del mundo para pensar resultaba difícil, y su compromiso a este respecto fue puesto en cuestión frecuentemente. Los retos se produjeron en rápida sucesión en unas sesiones en Toronto, en octubre, organizadas por la Toronto Society for Study of Social and Political Thought. Las "Jornadas sobre la obra de Hannah Arendt", en la York University, donde era profesor Melvyn Hill, uno de los antiguos estudiantes de Arendt en la Universidad de Chicago, giraron en torno a cuatro ponencias, dos de ellas de teóricos de la política que Arendt

---

[27] Hannah Arendt, "Natalie Sarraute", *New York Review of Books*, 5 marzo, 1964, p. 5.

[28] Hardwick a McCarthy, 9 de abril, 1972 (en posesión de McCarthy).

conocía y respetaba mucho —Richard Bernstein, del Haverford College, y Ernst Vollrath, de la Universidad de Colonia y de la New School—, y comportaron mucho debate. En el debate, Arendt se situó a la defensiva, pues sus interlocutores deseaban saber por qué ella, como teórica de la política, rechazaba tanto el deseo de influir pedagógicamente sobre otros, como el deseo de actuar. Arendt habló desde una postura que a los activistas del grupo les pareció muy perturbadora:

> Yo no creo que nosotros [los teóricos de la política] tengamos o podamos tener tanta influencia en el sentido que ustedes defienden. A mí me parece que el compromiso puede fácilmente llevarles a un punto en el que ustedes dejen de pensar. Existen ciertas situaciones extremas en que uno tiene que actuar. Pero estas situaciones son extremas... Y yo creo... que el teórico que les dice a sus estudiantes lo que deben pensar y cómo deben actuar... ¡Dios mío! No estamos en el parvulario.[29]

Los jóvenes activistas estaban desconcertados, y también los viejos amigos, como Hans Morgenthau que hizo a Arendt una pregunta que muchos de los lectores de la autora se habían formulado a sí mismos con los años:

> MORGENTHAU: ¿Qué eres tú? ¿Eres conservadora? ¿Eres liberal? ¿Dónde estás situada en el espectro de las opciones contemporáneas?
>
> ARENDT: No lo sé. Realmente no lo sé ni lo he sabido nunca. Y supongo que nunca estuve situada en ninguna de esas posiciones. Tú sabes que para la izquierda soy conservadora y que los conservadores me toman por una izquierdista o una inconformista, o sabe Dios qué. Y debo decir que no me importa lo más mínimo. No creo que la cuestión real de este siglo acabe siendo iluminada por este tipo de cosa.

Aquellos amigos de Arendt que asistieron a la conferencia no se sorprendieron ante su postura, o más bien ante su falta de postura. El mismo Morgenthau, Mary McCarthy, William Jovanovich y Jonathan Schell, el columnista político de William Shawn en el *New Yorker* (autor de la columna "Talk of the Town"), habían sabido durante años que su amiga no podía ser etiquetada. Pero todos ellos podían entender el sentimiento de urgencia que asaltaba a los jóvenes interlocutores de Arendt.

---

[29] Ésta y la cita siguiente son de Hill, *Hannah Arendt*, pp. 333-34.

El otoño de 1972 fue una época que obligaba al compromiso. Inmediatamente antes de ir a Toronto, Arendt había asistido a una convocatoria patrocinada por el Committee for Public Justice, una organización a la que también contribuyó económicamente. Durante la convocatoria se discutieron los planes para un programa a desarrollar en mayo de 1973 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York sobre 'La opacidad en la actividad gubernamental'. Los miembros del comité sabían que el proceso a los ladrones del caso Watergate, programado para enero de 1973, sacaría a la luz pública un ejemplo potencialmente explosivo de opacidad gubernamental. Pero no sabían que cuando se iniciara su conferencia en mayo, el proceso Ellsberg-Russo estaría concluyendo e iniciándose las vistas del Watergate ante el senado; no sabían que el acuerdo de octubre de 1972 para finalizar las operaciones militares americanas en Vietnam habría sido violado por el bombardeo de las ciudades de Vietnam del Norte y de la neutral Camboya. Como dijo Anthony Lewis, columnista del *New York Times,* en sus observaciones introductorias a la publicación que recogía las ponencias e intervenciones de la conferencia de mayo: "Vietnam y Watergate... esas dos grandes series de acontecimientos —podríamos llamarles más bien terremotos—, cambiaron los sentimientos de millones de norteamericanos hacia sus instituciones".[30]

Arendt no pudo asistir a la conferencia de mayo de 1973, pues tenía que hallarse en Aberdeen el 21 de abril, para las conferencias Gifford. Pero antes de marcharse, hizo donativos a varios grupos de oposición a la guerra, incluido el Fellowship for Reconciliation, que puso anuncios en el *New York Times* bajo el encabezamiento: 'Congreso: pon fin a la guerra'. Este donativo era tan necesario, pero menos personal, que el que hiciera el año anterior a la "Subasta para la paz" de la misma Fellowship. Entonces, Arendt había entregado para su subasta uno de los pocos volúmenes de la biblioteca de su padre que habían sobrevivido: la primera edición, de 1795, de *Zum ewigen Frieden* ("La paz perpetua") de Kant.

Hannah Arendt se había mostrado muy renuente a discutir su obra "El pensar" antes de marchar a Aberdeen a las conferencias Gifford. En la conferencia de Toronto y, de nuevo, en 1973, en otra sesión dedicada a su obra, dijo simplemente que estaba intentando aclararse con respecto a "esta tarea de pensar". En la segunda conferencia, patrocinada por la American Society for Chris-

---

[30] Anthony Lewis, introducción a *None of your Business: Government Secrecy in America*, Norman Dorsen y Stephen Gillers, eds., (Nueva York: Viking Press, 1974), p. 4.

tian Ethics, había formulado su tesis principal en respuesta a dos trabajos sobre su obra y su pertinencia para la "radicalidad de la crisis" de las iglesias. "El pensamiento", dijo Arendt a su audiencia, "nos prepara siempre de nuevo para enfrentarnos con lo que tengamos que enfrentarnos en nuestras vidas cotidianas".

> Así, creo que este "pensar" sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora —pensar en el sentido socrático—, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos [platónicos], Sócrates descubrió jamás a ningún hijo [de la mente] que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces, de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. Es decir, sin tener libro alguno de reglas bajo las cuales incluir un caso particular, tiene uno que decir "esto es bueno", "esto es malo", "esto es justo", "esto es injusto", "esto es hermoso" y "esto es feo". Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio,* de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética, sino porque creo que el modo en que decimos "esto es justo, esto es injusto", no es muy diferente del modo en que decimos "esto es hermoso, esto es feo". Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio! [31]

En Aberdeen, Hannah Arendt dio una serie de conferencias densas y difíciles, pero su tema principal era tan sencillo como la siguiente sinopsis: la autora abogaba por lo que ella llamaba *Denken ohne Gëlander* (pensar sin pretil).[32] Hannah Arendt no pudo explicar nunca fácilmente cómo el pensamiento nos prepara para el juicio, pero trabajó con la mirada puesta en este objetivo con el sentimiento claro de que "El juicio", la proyectada tercera parte de *La vida del espíritu,* conectaría sus reflexiones filosóficas con el campo de lo político. El juzgar, opinaba, es la verdadera actividad política de la mente.

Cuando Arendt se marchó de Escocia después de la primera serie de las conferencias Gifford, regresó a Tegna. Su forma de ver la realidad, como la de todos los norteamericanos, fue puesta duramente a prueba por las vistas del Watergate. Se hallaba distraída y ansiosa. "Tenía la impresión de que Nixon surgiría como vencedor del Watergate disfrazado de salvador de la nación, cuya

---

[31] Transcripción de las observaciones de Arendt a la American Society for Christian Ethics, Richmond, Va., 21 enero, 1973, Library of Congress.

[32] Hill, *Hannah Arendt,* p. 314.

culpa no recaería sobre él ni la Casa Blanca, sino sobre el Congreso", le dijo a Mary McCarthy en una de sus sinuosas frases inglesas que eran típicas de ella cuando escribía desde un lugar en el que se hablaba alemán.[33] Pero cuando pasó el verano de 1973, se sintió aliviada: "Leí fragmentos del discurso [de Nixon] y unos cuantos comentarios en reacción a éste y ahora me siento más segura. Parece que se ha situado de nuevo a la defensiva, sin contestar detalladamente —lo que naturalmente no puede hacer, de todos modos— y a mí el asunto entero me sonó como si estuviera asustado". Arendt se mostró comprensiva ante la preocupación generalizada en Norteamérica de que los procedimientos de censura contra el presidente traerían consigo el caos. "Puesto que Nixon se comportó realmente como un tirano, su caída sería una especie de revolución. También yo siento que las consecuencias serían bastante imprevisibles, y posiblemente de gran magnitud." [34] Arendt estaba furiosa con los demócratas por no asumir una mayor iniciativa en el campo electoral: "Creen que los republicanos se colgarán a sí mismos y que ellos pueden permitirse el lujo de no hacer nada. Lo que constituye un gran error". Y sospechaba que las vistas del Watergate confundirían la situación en América incluso al clarificarla: "El número abrumador de escándalos que salen a la luz es, en cierto sentido, contraproducente. Todo el mundo, así debe *parecerlo,* hizo más o menos lo que hizo Nixon, y donde todos son culpables, nadie lo es".[35] Arendt anticipó la desesperación que pronto se traduciría en la opinión de que "todos los políticos están corrompidos".

Aunque pasó un verano descansado y dos buenas semanas de vacaciones en la isla de Rodas con Hans Morgenthau, Arendt no pudo encontrar el ritmo adecuado para su trabajo sobre "La voluntad". El mismo Morgenthau la desconcertó. Durante años habían gozado la compañía mutua, y después de la muerte de Blücher, él la invitaba frecuentemente a comer en los restaurantes neoyorquinos favoritos de ambos. Arendt siempre estuvo agradecida por esta compañía y por esta charla sobre política, pero cuando Morgenthau sugirió que la amistad se convirtiera en matrimonio, ella rechazó la idea. No sintió piedad ni remordimiento al hacerlo; sin embargo, cuando durante los años siguientes el amigo sufrió varias enfermedades, se mostró intensamente solícita, llamándole con frecuencia y consultando a menudo a la hija de Hans, Susanna. No volvieron a tomarse unas vacaciones juntos, después que lo hicieran en Rodas, pero Morgenthau siguió acom-

[33] Arendt a McCarthy, 17 de agosto, 1973 (en posesión de McCarthy).
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

pañándola aquí y allá. Arendt siempre le alabó con la frase que reservaba para los hombres de acción —*masculini generis*—, pero pensaba que Hans carecía de la clase de "verdadera comprensión humana"[36] que ella tanto había estimado en Blücher.

Cuando Arendt regresó a Tegna su trabajo en el manuscrito de "La voluntad" progresaba muy lentamente. Ella no se hallaba en el terreno habitual del pensamiento, donde podía "confiar simplemente en mi instinto y en mi propia experiencia". Poseía una gran colección de notas y trabajos de un seminario de Chicago, de 1972, y de sus cursos de otoño de 1971 en la New School, 'Textos seleccionados para la historia de la voluntad' e 'Historia de la voluntad', una conferencia y un seminario. Pero sus trabajos carecían de un orden claro y de una dirección definida. Perdida en un bosque de interpretaciones de Agustín, Aquino y Duns Escoto, no podía ver los árboles, particularmente los árboles cercanos del siglo XIX, sobre los cuales ella y J. Glenn Gray mantuvieron muchas discusiones. Hegel se interponía en el camino de Hannah Arendt.

Arendt esperaba distraerse en el otoño de 1973, cuando la emprendió con los escritos políticos de Hegel. Tenía que programar dos cursos sobre teoría política de los griegos, llevar a cabo una serie de complicadas negociaciones en la New School, sobre la reorganización de la facultad de filosofía, que había perdido otro miembro por la muerte del fenomenólogo Aron Gurwitch; y reunirse con abogados para arreglar la compra de su apartamento en Riverside Drive. Presumía que los escándalos del Watergate ocuparían gran parte de su atención y sabía que tenía que asistir a otra reunión del Committee on Public Justice, sobre "Watergate como símbolo". Para octubre había programado una semana de filmación de entrevistas para la televisión francesa (su negativa a las entrevistas televisadas no se extendía a los países europeos, pues ahí no tenía que preocuparse de ser reconocida por las calles). Pero lo que no esperaba ni podía prever fueron los dos episodios que más profundamente le afectaron aquel otoño: la muerte de W. H. Auden y la guerra de octubre en Oriente Medio.

---

[36] Arendt, en carta a Blumenfeld sobre Blücher, 1 de abril, 1951, Marbach. La actitud de Arendt hacia Morgenthau está bien captada en la reflexión de Hans Jonas sobre "su sensibilidad femenina". "Cuando ocasionalmente yo ponía objeciones a sus a menudo apresurados y mordaces juicios sobre una persona, un acto o una situación, arguyendo que me hacía falta la prueba, ella intercambiaba con mi mujer una mirada de mutuo entendimiento, mezcla de exasperación, compasión y acaso ternura, y después decía: 'iAy Hans!'. Sólo recientemente, cuando se presentó una de estas ocasiones, me sentí impelido a preguntarle: 'Dime Hannah, ¿acaso me encuentras estúpido?' 'iNaturalmente que no!', me contestó con una mirada casi de horror, y después añadió: 'Sólo creo que eres un hombre'." (Hans Jonas, "Acting, Knowing, Thinking", *Social Research*, primavera, 1977, p. 26.)

Arendt dio sus clases como siempre, después de la muerte de Auden el 28 de septiembre, pero estaba ojerosa y se mostraba insegura. Los estudiantes que la habían tratado en la época de la muerte de Blücher se sorprendieron al comprobar que ahora era incapaz de mantener, en público la compostura que mantuvo entonces; lloró cuando uno de ellos se ofreció a acompañarla al responso por Auden que se iba a celebrar en la catedral de Saint John the Divine. Durante la ceremonia funeraria, vestida de negro, escuchando a los poetas que se reunieron para leer poemas de Auden y al coro que entonaba el Canto anglicano del salmo 130, y el "Offertory Anthem", de Benjamin Britten, con el maravilloso texto de Auden, se sumió en la melancolía. Le reveló su angustia a Mary McCarthy: "Todavía pienso en Wystan, naturalmente, y en su vida miserable, y en que me negué a cuidarle cuando vino a mí y me pidió refugio".[37]

Cuando se sentó para escribir su propio recuerdo de Auden, en preparación de una reunión conmemorativa de la Academia Americana de Artes y Ciencias, el 14 de noviembre, Arendt trató de explicarse a sí misma la razón de que Auden hubiera pretendido tan desesperadamente en sus últimos años haber sido "afortunado". Arendt dirigió su atención a la capacidad de Auden para, plenamente vulnerable, dejar sentir en lo más íntimo de su ser la maldición de los "fracasos humanos" y

> Cantar los fracasos humanos
> en un éxtasis de angustia.

Naturalmente, sin revelar cómo había alcanzado este conocimiento, Arendt dijo: "Ahora, con la triste sabiduría del recuerdo, le veo como a un experto de las infinitas variedades de amor no correspondido".[38]

De senectute

Durante la guerra de Oriente Medio de 1967, Hannah Arendt se había mostrado muy orgullosa de las victorias israelíes. Generalmente crítica con la política de Israel, se comportó entonces, como observó uno de sus amigos, "como una novia de guerra". Arendt distinguía tajantemente entre acciones militares ofensivas y defensivas, y pensaba que la de 1967 era tan razonable como

---

[37] Arendt a McCarthy, 30 de septiembre, 1973 (en posesión de McCarthy).

[38] El memorial de Arendt para Auden fue publicado en el *New Yorker*, 20 de enero, 1975, pp. 39-40.

irrazonable había sido la de 1956. Reflexionando sobre la Guerra de los Seis días de octubre de 1967, le escribió a Mary McCarthy: "Cualquier catástrofe verdadera en Israel me afectaría más profundamente que casi cualquier otra cosa".[39] En 1973, cuando Egipto y Siria invadieron territorio israelí durante el Yom Kippur, la catástrofe parecía inminente, y Arendt temió que esta vez Israel sería destruido. La guerra empezó el seis de octubre, el mismo día en que Arendt iniciara su entrevista, de una semana de duración, con Roger Ererra, para la televisión francesa, y el texto de dicha entrevista refleja su preocupación. "El pueblo judío está unido en Israel", dijo, e incluso prosiguió para explicar, sin ánimo crítico, que el judaísmo era una religión *nacional.*[40] Ella y Roger Ererra, un judío sefardita, editor de la serie "Diáspora" para la editorial Calmann-Lévy de París, fueron juntos a una reunión de la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia, donde se examinaron varias sugerencias de ayuda a la causa de Israel. Arendt hizo una contribución financiera a la United Jewish Appeal, como lo hiciera en 1967, y dispuso las cosas de modo que pudiera ofrecerles rápidamente ayuda financiera a su parientes de Tel-Aviv si la guerra llegara a amenazar su seguridad. Cuando la marea bélica cambió en la segunda semana de octubre, Arendt intentó trabajar de nuevo en su manuscrito sobre "La voluntad": "Me causa problemas esta vuelta al trabajo, sobre todo, naturalmente, a causa de esta inesperada irrupción de la 'historia' ", le escribió a Mary McCarthy.[41]

Hannah Arendt le escribió irónicamente a Mary McCarthy con un eco de su largo tiempo descuidada crítica de Hegel, el núcleo de la cual era su afirmación de que la visión hegeliana de la historia excluía lo inesperado. Acontecimientos como la invasión de Yom Kippur constituían para Arendt hitos que demostraban hasta qué punto la filosofía de la historia de Hegel se había apartado del sentido común y de las necesidades de una "nueva ciencia de la política". La insistencia de Hegel en la primacía del futuro y su identificación con la historia como progreso, entrañaban un "no" mental a los acontecimientos presentes; el presente podía no ser otra cosa que una forma no realizada del Todo, a ser revelado en el futuro. Hannah Arendt interpretaba el *Geist* hegeliano como una Voluntad, inherentemente hostil a aquel pensamiento que, por medio del recuerdo, se inspira en el pasado para sus imágenes. El proyecto de Hannah en su volumen "La volun-

[39] Arendt a McCarthy, 21 de diciembre, 1968 (en posesión de McCarthy).

[40] Fragmentos de la entrevista con Errera aparecieron en el *New York Review of Books*, 26 de octubre, 1978, p. 18. La transcripción completa obra en poder de la Televisión Francesa.

[41] Arendt a McCarthy, 16 de octubre, 1973 (en posesión de McCarthy).

tad" de *La vida del espíritu* era analizar la historia de las relaciones antagónicas entre el pensar y la voluntad, entre el "espacio pensante" y el campo político donde la contingencia y lo inesperado se hallan siempre desconcertantemente presentes. Con su análisis, Arendt esperaba poder sugerir un tratado de paz entre el Pensamiento y la Voluntad, una categoría de apreciación mutua. Para hacer esto, tenía que mostrar la insuficiencia de los críticos de Hegel, Nietzsche y Heidegger, quienes sencillamente evitaron el conflicto por el procedimiento de creer que el Pensamiento es en sí mismo un tipo de acción. Arendt deseaba mantener la distinción de las facultades del Pensamiento y la Voluntad, pero poner fin a su pugna para lograr ascendencia en la vida del espíritu. Su método, la crítica a Nietzsche y a Heidegger por su "voluntad de no querer", preparaba el camino a la idea de que los "hombres de acción" encarnaban la actitud adecuada ante el futuro, esto es, una actitud que se abre a lo nuevo.

Una manera de pensar la relación del Pensamiento y Voluntad se le ocurrió a Hannah Arendt observando las vistas del Watergate y considerando las probables repercusiones de las mismas en América. Una y otra vez, quedó impresionada por el desempeño de sus funciones por parte de "los viejos" durante la crisis. Admiró el estilo brusco, abundante en citas bíblicas, del senador Sam Ervin. Cuando Nixon destituyó al fiscal especial del Watergate, Archibald Cox y trató de invocar los privilegios del ejecutivo como medio para mantener secretas las grabaciones de las conversaciones habidas en la Casa Blanca, Arendt pensó que los "viejos" del Tribunal Supremo habían salvado la situación. Firmó una petición organizada por los 'Científicos Políticos en favor del *Impeachment*', en noviembre de 1973, y confió en que los "viejos" del Congreso sacarían adelante la censura de Nixon.

En el debate sobre 'Las humanidades y las cuestiones políticas' organizado en febrero de 1974 en la Universidad de Columbia, Hannah Arendt dijo que la decadencia de la República había traído consigo una situación en la cual "el único lugar donde un ciudadano todavía funciona como ciudadano es formando parte de un jurado".[42] Durante la semana que pasó prestando servicio en calidad de miembro de un jurado, poco antes, en Nueva York, la impresionó profundamente la justicia e imparcialidad de sus compañeros. Como ellos, los jueces del Tribunal Supremo dejaron de lado sus prejuicios personales, sus lealtades y deudas políticas, para ofrecer lo que la tradición jurídica de la República exigía:

---

[42] Hannah Arendt, "Public Rights in Private Interests", en Money y Stuber, eds., *Small Comforts for hard Times: Humanists on Public Policy* (Nueva York: Columbia University Press, 1977).

una meditación imparcial. Arendt estaba convencida de que podía ver en los tribunales el "juicio" que pensaba examinar en el último volumen de *La vida del espíritu.* Al cuestionarse cómo este juicio se relaciona con la voluntad y el pensar, las otras dos facultades mentales, volvió la mirada a *De Senectute,* de Cicerón, preguntándose si el tratado de éste podría proporcionarle una perspectiva de la armonía de las facultades mentales en la vejez.

En el tratado de Cicerón, Catón el Viejo cuenta a sus amigos que "las grandes acciones no las lleva a cabo ni la fuerza, ni la velocidad ni la potencia física; son producto del pensamiento, del carácter y del juicio. Y estas cualidades, lejos de disminuir con la edad, se incrementan". Arendt estaba de acuerdo con ello y, a medida que leía, pensaba que podría escribir una continuación a *La vida del espíritu,* una *De Senectute* moderna, no sólo con el fin de oponerse a la tendencia de la juventud contemporánea a denigrar la vejez, así como a la tendencia a deplorarla manifiesta en libros tales como *La vejez,* de Simone de Beauvoir, sino también para razonar que la ecuanimidad de Catón el Viejo debería inducir al buen juicio a gentes de todas las edades.

En *La vida del espíritu* Arendt apuntó que la vejez, desde la perspectiva de la voluntad, significa la pérdida del futuro. La carencia de futuro, sin embargo, no tiene por qué producir angustia; nos puede entregar el pasado, el curso de nuestra vida, como materia de examen y reflexión. La mirada atrás del "ego pensante" extrae el sentido del pasado y le da la forma de la historia de una vida. Desde el punto de vista del pensamiento, la vejez es una edad para la meditación, para apartarse del abrazo del egoísmo y de las distorsiones del partidismo. Pero Arendt sentía que quien cesa de adorar el futuro y abandona la adhesión ciega a las doctrinas del progreso puede obtener para sí el gozo que el pensamiento encuentra en el recuerdo y el "resultado" de la significación del pensamiento, una historia coherente. La vejez puede traernos el sentimiento de ser "libres como una hoja en el viento", pero uno puede también decidir —como por ejemplo lo hizo el papa Juan XXIII— vivir "de día en día". El juicio, que presupone que uno se ha retirado del mundo para pensar, no tiene por qué estar en lucha con la voluntad, pero se resiente si la voluntad es el componente dominante de la trinidad del espíritu.

La vida del espíritu, de Hannah Arendt, es, para decirlo muy sencillamente, un tratado sobre el buen gobierno mental. Por medio de una complejamente entretejida serie de reflexiones y análisis, Arendt intentó presentar una imagen de las tres facultades mentales, controlándose y equilibrándose unas a otras como las tres divisiones de un gobierno. Ninguna de las tres facultades debería dominar a las otras dos; cada una de ellas debería vivir y

poseer su ser en libertad. La precondición de tal armonía mental es la libertad interna de cada una de las tres facultades. Cada una tiene una autorrelación, una dualidad interior que no debe convertirse en una relación de dominio. Ninguna de las partes del diálogo del pensamiento tendría que silenciar o negarse a escuchar a otra; ni el querer ni el no querer deberían exigir autocráticamente la obediencia incondicional de su otra mitad. Y, en la facultad de juzgar, ni el individual "Yo" espectador ni la opinión de otros traída imaginativamente a la visión mental debería prevalecer; juzgar es una interacción mental del yo y los otros imaginados que comparten el mundo del yo. En el manuscrito de *La vida del espíritu,* las libertades internas de las facultades están muy clara y minuciosamente presentadas. Pero la imagen de las relaciones entre facultades es incompleta. Hannah Arendt murió antes de escribir el apartado "El juicio" y, de este modo, la relación de dicha facultad con el pensar y la voluntad no está presentada. El ideal —buen gobierno, igualdad entre las facultades—, está claro, pero quedó sin trazar una constitución para la república del espíritu.

El manuscrito de "La voluntad" tenía que estar concluido para la segunda serie de las conferencias Gifford, durante la primera semana de mayo de 1974. Desde enero a mediados de abril, Arendt limitó al mínimo sus compromisos. Justamente antes de marcharse a Escocia, voló a Milwaukee para una aparición pública y después recibió una visita de Mary McCarthy en Nueva York. Pero ya entonces tenía preparadas sus conferencias. El esquema, que había sometido anteriormente al comité a cargo de las conferencias Gifford, indica que las conferencias estuvieron organizadas como lo está el manuscrito publicado, con excepción de las secciones cuarta y última, que incluían las reflexiones de Arendt sobre Nietzsche, Heidegger y los ejemplares "hombres de acción", los padres fundadores de los Estados Unidos. Arendt decidió más tarde reestructurar y ampliar esta sección. Dos percepciones la llevaron a la conclusión de que debía incorporar al capítulo un tratamiento mucho más completo de la obra de Heidegger. En primer lugar comprendió, en Escocia, que si algún día iba a escribir una crítica extensa de Heidegger, tendría que hacerlo para *La vida del espíritu;* en segundo lugar, en 1975 llegó a la conclusión de que Heidegger, a sus 85 años, cada vez más sordo y más enfermo, sería improbable que viviera el tiempo suficiente para leer y sentirse ofendido por la crítica que ella le hiciera.

La primera consideración de Arendt fue producto de su estancia en Escocia. Durante su conferencia, sobre "La voluntad", todavía fatigada de su vuelo a Londres, de las visitas habituales y de su viaje a Aberdeen, sufrió un ataque cardíaco casi fatal. William

Jovanovich, que se hallaba presente en la conferencia, se apresuró en su ayuda, dándole la medicación que él mismo llevaba consigo para su propia dolencia vascular. Arendt fue trasladada precipitadamente al hospital más cercano e ingresada en la unidad de cuidados intensivos.

Lotte Köhler tomó el avión a Escocia desde Nueva York y relevó a Mary McCarthy, quien se había desplazado desde París para estar al lado de la enferma. Todos estaban impresionados por la recalcitrante actitud de Hannah como paciente. Se recuperó bien, pero tan pronto como se le retiró la tienda de oxígeno, empezó a fumar de nuevo, se negó a comer sensatamente o a reducir la cantidad de café, y exhibió un comportamiento de irritada porfía que frustró todos los esfuerzos para mantenerla en calma. En su cuarto de enferma, las observaciones desdeñosas contra la gente que vive para su salud y que permite que por su causa se arme un alboroto eran tan numerosas como las cartas y telegramas que le llegaban deseándole que se recuperara. Después de ser dada de alta del hospital y hospedada en un hotel, se mostró impaciente y quería marcharse a Tegna, antes de que el médico considerase conveniente el viaje. Cuando finalmente obtuvo el permiso para marcharse, el 27 de mayo, Mary McCarthy la acompañó a Londres y Elke Gilbert se le unió allí para acompañarla a Tegna.

Segura ya en Casa Barbete, Hannah Arendt recuperó la tranquilidad. Descansó y recibió agradecida una procesión de visitantes preocupados por su estado de salud: Robert Gilbert, sus dos amigas de Königsberg, Hella Jänsch y Anne Weil; Hans Jonas y su esposa Eleonore. Y Hans Morgenthau. Pero, después de un mes de tranquilidad, insistió en emprender un fatigoso viaje a Friburgo, para ver a Heidegger. La visita no fue un éxito, pues Elfriede Heidegger, una vez más, no dejó a Arendt a solas con su marido y la visitante regresó a Tegna deprimida y furiosa. Pero el mes de agosto la relajó lo suficiente para superar su decepción. Sin embargo, empezó a considerar en serio escribir una crítica de la obra de Heidegger.

Después del verano de su recuperación del ataque cardíaco, Arendt redujo su horario de trabajo y rogó a sus amigos que acudieran a visitarla. Se cuidó mucho de revivir viejas amistades languidecientes durante los años ocupados y preocupados de su quehacer con *La vida del espíritu* y de restaurar aquellas otras que se habían deteriorado con ocasión de la controversia sobre *Eichmann en Jerusalén.* A su regreso pasó varios placenteros días de visitas en Nueva York, en la compañía de J. Glenn Gray. Casi cada velada, después de concluido el trabajo del día, Arendt recibía a uno o dos de los miembros de la "tribu", previamente cita-

dos; o a veces salían al cine, al teatro, a conciertos. Lotte Köhler era una visitante asidua, y hablaba con Arendt frecuentemente por teléfono, intercambiando noticias. Los Klenbort, Lotte Beradt, Rose Feitelson, Alcopley, Hans Morgenthau, los Jonas, Los Baron, los Huber, y otros, acudían a menudo; la mayor parte de ellos estuvieron disponibles para la fiesta de Año Nuevo, celebración tradicional de la "tribu" que ese año tuvo lugar en casa de Rose Feitelson. Arendt cenaba a veces en casa de Robert Pick, cuyo estado de salud no le permitía ser él quien acudiera; ambos hablaban de su antiguo amigo común, Hermann Broch. Amigos más jóvenes y recientes —la novelista Renata Adler y la profesora de filosofía Joan Stambaugh, así como cierto número de estudiantes, "los niños", según el apelativo de Arendt—, fueron invitados a comer en varios restaurantes neoyorquinos. Uno de los más placenteros de los muchos actos sociales a los que asistió Hannah aquel otoño de 1974 y principios de 1975, fue la celebración de la Pascua judía en casa de Louis Finkelstein, director del Seminario de Teología Judía. Muchos de los concurrentes, incluido el mismo Finkelstein y varios de sus colegas, no habían visto a Arendt en una ocasión social desde la publicación de *Eichmann en Jerusalén.* Radiantemente feliz por la bienvenida, Arendt escuchó el Haggadah con sus amigos y se unió al canto de las tonadas tradicionales de la Pascua.

EL ÚLTIMO AÑO

En la primavera de 1975, la fortuna sonrió a la vejez de Hannah Arendt, pues se le reconoció su trabajo como historiadora del totalitarismo y como teórica de la política. Fue invitada a Copenhague, para recibir el Premio Sonning otorgado por el gobierno danés como reconocimiento a su contribución a la cultura europea. El premio estaba dotado con 35.000 dólares, y en el caso de Arendt, comportaba la distinción doble de ser el primer ciudadano americano y la primera mujer en recibir un honor que se le había concedido a Winston Churchill, Albert Schweitzer, Bertrand Russell, Karl Barth, Arthur Koestler, Niels Bohr y Laurence Olivier. En una cena en Washington, ofrecida por la embajada danesa el 11 de marzo, Arendt discutió los planes para la ceremonia de Copenhague con el embajador danés, y después, deprisa y corriendo, preparó su discurso de aceptación.

Cada vez que aceptaba uno de los premios de la fortuna, Arendt hablaba sobre lo que significa salir a la palestra cuando el reconocimiento público obliga a ello. Encontró necesario decir a sus anfitriones daneses cuán incómoda se hallaba con la persona que

la fama le forzaba a ser. "Las máscaras o los roles que nos asigna el mundo, y que debemos aceptar e incluso adquirir si deseamos participar en el teatro del mundo, son intercambiables; no son inalienables... no son un rasgo permanente unido a nuestro yo íntimo en el sentido en que la voz de la conciencia, como la mayor parte de la gente cree, es algo que el alma humana arrastra constantemente en su seno."[43] Arendt había considerado desde hacía tiempo el reconocimiento público como una tentación, aunque raramente dijo en público por qué eso era así. Pero cuando recibió el premio por su contribución a la cultura europea, quiso declarar su razón: recordó a su audiencia que la "sociedad" (europea) "de celebridades", que existiera en el período de entreguerras, solazándose en lo que Stefan Zweig llamó el "poder radiante de la fama", fue mucho menos capaz de entender las catástrofes políticas de los años treinta que "la multitud anónima". Privadas de su fama, muchas de estas luminarias hicieron agua completamente. "Nada es más transitorio en nuestro mundo, menos estable y sólido, que esa clase de éxito que trae consigo fama; nada acontece más aprisa y más rápidamente que el olvido."

En los años treinta, Hannah Arendt había adquirido un intenso desagrado por las élites europeas, cuyo distanciamiento de las multitudes anónimas las hizo ciegas y a veces proclives a colaborar con los opresores. Desde aquellos años, ella se resolvió a evitar ser o desear ser una "excepción". Por temperamento, estaba mal dotada para la vida pública, como sabía muy bien, y además necesitaba la intimidad para pensar. "El pensamiento no tiene la *urgencia* de aparecer y ni siquiera un muy restringido impulso para comunicarse con otros." Esta percepción no había abandonado a Arendt durante todos sus años de vida fuera de Alemania. Lo que le añadió en los últimos años e hizo notar en su discurso del Premio Sonning, fue que nuestra capacidad para establecer juicios depende de nuestra habilidad de retirarnos de las tentaciones y los ruidosos despliegues de la arena pública sin convertirnos en "antipúblicos" o deseosos solamente de permanecer "secretos y anónimos". Uno debe ser capaz de mantenerse como ambas cosas, persona pública y yo íntimo; pues a través de la persona pública el yo íntimo se manifiesta a sí mismo como algo "enteramente peculiar e indefinible y, sin embargo, todavía inequívocamente identificable, de modo que no estamos confundidos por un súbito cambio de roles".

Después de esta distinción entre la persona pública y el yo íntimo, Arendt escribió una despedida para su auditorio danés.

---

[43] Ésta y las citas siguientes están tomadas de la transcripción de la alocución de Arendt a la recepción del Premio Sonning, Library of Congress.

> Una vez hayan pasado los acontecimientos en razón de los cuales [la persona] fue designada y yo haya dejado de usar y abusar de mi derecho individual a hablar a través de la máscara, las cosas volverán a su cauce; y yo —grandemente honrada y profundamente agradecida por este momento— seré libre no sólo para intercambiar roles y máscaras conforme se me puedan ofrecer por el gran teatro del mundo, sino incluso para sustraerme a ellos en mi desnudo "ser lo que soy", identificable —así lo espero—, pero no definible y no seducida por la gran tentación del reconocimiento *como* esto y aquello, es decir, como algo que en el fondo *no* somos.

En los términos teóricos de *La vida del espíritu,* de lo que aquí hablaba Hannah Arendt era de la "reflexividad" de la facultad del juicio. Estaba invocando su concepto del Juicio como una relación entre la capacidad de sentirse complacido (o no complacido) y la capacidad para meditar aprobadora o desaprobadoramente sobre tales sentimientos. Como asunto de "inclinación puramente personal, individual", Hannah Arendt no estaba complacida por el reconocimiento, pero, después de meditarlo, no aprobó su descontento; pensó que era algo que tenía que superar. Para mostrar a sus anfitriones daneses por qué se había sentido incómoda con el honor que le otorgaron, citó a W. H. Auden:

> Rostros privados en lugares públicos
> son más sabios y más amables
> que rostros públicos en lugares privados.

Pero Arendt puso también en claro que su juicio no tenía nada que ver con la "delicada cuestión" del mérito. Sus anfitriones daneses tendrían que juzgar sus méritos. "No estamos capacitados para juzgarnos a nosotros mismos y nuestros logros", dijo, pues nadie puede juzgar qué les parece a los otros. Ser juzgado y juzgar no son, naturalmente, la misma cosa. Pero lo que nadie tendría que omitir juzgar *sobre* sí mismo es si permitirá que la persona pública y el yo íntimo permanezcan siendo distintos, de modo que el yo íntimo pueda hacer lo que sólo en libertad es capaz de hacer: juzgar.

Aunque superó su aversión a la publicidad, Arendt necesitaba estímulos para preparar su viaje a Copenhague. Mary McCarthy, quien escoltada por William Jovanovich acompañó a Arendt a la ceremonia del premio, insistió en que ésta se comprara un vestido nuevo. "Compré el vestido", informó Arendt nerviosa. Después dijo que un anuncio del Premio Sonning aparecido en el *New York Times* había impulsado a docenas de personas a telefonear o a escribir, felicitándola, lo que le dificultó la tarea de pasar a má-

quina el discurso. "Mary, créeme, todo este asunto es una lata." [44] Tan nerviosa le puso la perspectiva de la ceremonia que le pidió a su médico unos cuantos tranquilizantes para llevarlos consigo en el viaje.

Yela Löwenfeld, quien había sido una de los testigos de la boda de Hannah Arendt con Günther Stern, se hallaba entre los que le escribieron felicitándola. En su nota le recordaba a Arendt que una vez, en Berlín, había manifestado tímidamente que tenía la esperanza de cumplir un día el sueño de su padre de verla convertida en una famosa académica. Yela Löwenfeld se sorprendió cuando Arendt, agradeciéndole la nota, le dijo que había olvidado esta confidencia.[45] La misma Hannah Arendt se vio igualmente sorprendida cuando la hermana política de su padre, Charlotte Arendt, de 76 años, apareció en la ceremonia de Copenhague —habiendo efectuado el viaje desde Berlín, donde vivía—, para decirle que su padre habría estado inmensamente orgulloso de su único vástago. Y, si no bastaba esta marea de recuerdos, una carta del alcalde de Hannover, Alemania, en que proclamaba su orgullo por el honor concedido a una "conciudadana", fue suficiente para que Hannah Arendt temblase mientras pronunciaba su alocución.

Las informaciones de los periódicos daneses sobre la ceremonia del Premio Sonning no decían nada ni sobre la complicada actitud de Arendt hacia el reconocimiento público ni de su nerviosismo. Sí se referían, en cambio, a las grandes alabanzas que la premiada hizo del pueblo danés, de su coraje durante la guerra. Los daneses se habían negado a las exigencias nazis de deportación de refugiados judíos, y, en lugar de eso, facilitaron el paso de un gran número de judíos camino de la seguridad de Suecia. Los ocupantes nazis de Dinamarca se vieron, como dijo Arendt, "vencidos por lo que ellos más desdeñaban, las palabras, meras palabras, dichas libre y públicamente. Esto no ocurrió en ninguna otra parte".

El poder de las meras palabras, dichas libre y públicamente, estaba fuertemente instalado en la mente de Hannah Arendt en la primavera de 1975. Tan pronto como regresó de la celebración del Premio Sonning, el 18 de abril, tuvo que prepararse para otra aparición pública, en el Boston Hall Forum. Para esta ocasión escribió, "con gran prisa y enfado", una salva de palabras sobre el estado de la República americana."[46]

---

[44] Arendt a McCarthy, 10 de marzo de 1975, en posesión de McCarthy; nota sobre el Premio Sonning en el *New York Times*, 6 de marzo, 1975, p. 42.

[45] Arendt a Lowenfeld (en posesión de Löwenfeld).

[46] Arendt a John Silber, presidente de la Boston University, 2 de octubre, 1975, Library of Congress.

Arendt fue a Boston el 20 de mayo de 1975, invitada por el alcalde de la ciudad, Kevin White, para hablar en la ceremonia del bicentenario, una fiesta de aniversario de Norteamérica. Era un momento poco propicio para una fiesta. Los norteamericanos, a lo largo y ancho del país, estaban todavía atónitos por la serie de acontecimientos "como las cataratas del Niágara" de la historia. La dimisión del presidente Nixon en agosto de 1974, seguida del espectáculo de la poco honrosa retirada norteamericana de la perdida guerra del Vietnam, tuvo como epílogo el esfuerzo llevado a cabo por el presidente sustituto, Ford, para proporcionar a la nación un período de restañamiento de las heridas a base de perdonar a Nixon. El 1 de enero de 1975, las causas criminales seguidas contra John N. Mitchell, John D. Ehrlichman y H. R. Haldeman produjeron sendas condenas. El antiguo presidente recibió en cambio un contrato para escribir sus memorias en un libro. Cuando Hannah Arendt habló en Boston, pocos en la audiencia se mostraron disconformes con su opinión de que el poder de la república norteamericana había declinado durante los recientes "años de aberración", hasta un punto desconocido desde la segunda guerra mundial.

Pronunciada su alocución, "Home to Roost", Arendt contestó preguntas de la audiencia, y, después, de los participantes en un seminario en Parkman House. Su alocución fue radiada cinco días más tarde por la National Public Radio, alabada en una editorial del *New York Times* escrita por Tom Wicker, y luego publicada en la *New York Review of Books.* A fines de año, cuando el *Times* la citó en un "Resumen del año", las meditaciones de Arendt habían alcanzado a un gran número de gente y la autora había recibido cartas de seguidores de toda la nación.[47]

Poco después de su regreso del viaje a Boston, Hannah Arendt se marchó a Europa. Primero fue al Deutsches Literaturarchiv, en Marbach, Alemania, donde había dispuesto el depósito de una colección de su correspondencia con Jaspers, con Kurt Blumenfeld y con Erwin Loewenson, su viejo amigo de Berlín, quien había muerto en 1963. Se quedó cuatro semanas en Marbach con el fin de llevar a cabo su obligación como uno de los ejecutores de la herencia de Karl Jaspers, clasificando y organizando gran parte de la correspondencia de éste para su publicación futura.

El mes de Marbach fue agotador. Arendt trabajó días enteros en el archivo, deteniéndose solamente para la comida con el direc-

---

[47] Hannah Arendt, "Home to Roost", *New York Review of Books*, 26 de junio, 1975, pp. 3-6; artículo (columna) de Tom Wicker, en el *New York Times*, 25 de mayo, 1975; "Abstract for the Year", *New York Times*, 26 de diciembre de 1975, p. 3.

tor, el poeta y ensayista Ludwig Greve. La hospitalidad de Greve y su buena conversación fueron esenciales. La pequeña ciudad de Marbach habría podido de otro modo resultarle asfixiante a Arendt, cuyo radio de acción se limitaba al pequeño parque en torno al archivo, a su poco espacioso apartamento amueblado, al Museo Schiller y a un restaurante para turistas. No estaba acostumbrada a trabajar en bibliotecas —no lo había hecho desde las incómodas semanas en la Hoover Institution, en 1955— ni a encontrarse lejos de las amistades, sin compañía para las veladas. Cenaba sola, en el único hotel de la ciudad. Ludwig Greve la llevó una vez a Stuttgart, donde visitaron a un matrimonio de edad avanzada que ella había conocido durante su juventud en Berlín, pero de otro modo, se encontraba demasiado sola con los muchos recuerdos que las cartas de Jaspers removieron en su interior. Cuando a fines del mes llegó Mary MacCarthy para unos días, encontró a su amiga nerviosa, insensible en un modo que no le era característico, y queriendo siempre tener razón incluso en lo concerniente a los nombres de las especies de los árboles del parque del Schillerhof.

A pesar de la debacle de su visita de 1974, Arendt decidió visitar a Martin Heidegger en Friburgo, en su camino a Tegna. Lo encontró en mal estado de salud. Preocupada por su esposo, Elfriede Heidegger se portó cordialmente con Hannah Arendt, y finalmente se estableció una tregua, una reconciliación, entre ambas mujeres. Pero Arendt abandonó Friburgo desalentada. "Volví a casa muy deprimida", le escribió a Mary McCarthy desde Tegna. "De repente, Heidegger está muy envejecido, muy cambiado desde el año pasado, muy sordo y remoto, inabordable como nunca lo he visto. Aquí he estado rodeada durante semanas por viejos que de repente se han vuelto muy viejos." [48]

Anne Weil viajó a Tegna desde su retiro veraniego cercano a Montreux, envejecida por un ataque al corazón sufrido el año anterior. La amistad que durante cincuenta años habían disfrutado ella y Hannah seguía siendo fuerte; de nuevo recordaron cómo Arendt había llamado a Niza desde Nueva York el día después de que Anne sufriera el ataque, como si una voz le hubiera dicho desde la distancia que algo andaba mal. Pero su encuentro de ahora estaba nublado por la ansiedad en torno a la salud. Con la franqueza siempre imperante entre ellas, llegaron al acuerdo de que ninguna de las dos —la que sobreviviera— iría a los funerales de la otra, un acuerdo que Anne Weil cumplió menos de seis meses después. Robert Gilbert estaba también mucho más viejo y enfermo en el verano de 1975. Pero Elke Gilbert, quien se despla-

[48] Arendt a McCarthy, 22 de agosto, 1975 (en posesión de McCarthy).

zó para hacer una visita desde su domicilio en Zurich, se encontraba milagrosamente joven, aunque tenía más años que Hannah Arendt. Con ella, Arendt descendía la ladera de la montaña hasta Locarno en el trenecito al que llamaba "BimmelBammel", con placer infantil: para ir al cine, al circo, para ir a pasear. Cuando una dosis de juventud, encarnada en Albrecht Wellmer, miembro de la Escuela de Frankfurt, su esposa y dos de los estudiantes de Arendt en la New School, animó Casa Barbete, Arendt se sintió restablecida y volvió al trabajo, leyendo los fragmentos de la obra de Kant publicados póstumamente.

En el cuarto sencillo, pero cómodo, que ocupaba todos los años en Casa Barbete, con su mesa de trabajo encarada a un valle profundo tras el cual se erguían los picos alpinos cubiertos de nieve, Arendt trabajaba en la crítica de Heidegger que deseaba incluir en el volumen "La voluntad", y, además, en una serie de notas sobre Kant, para el volumen "El juicio". No tenía prisa, pues había gestionado el aplazamiento de las interrumpidas conferencias Gifford hasta la primavera de 1976 y, por otra parte, estaba convencida de que nunca tendría que enfrentarse a la desaprobación de Heidegger por lo que escribiera acerca de él. "Hace calor aquí", le escribió a Ludwig Greve, echando de menos su compañía, "pero no excesivo, de cuando en cuando un aguacero, muchos gatos que van y vienen, y todas las mañanas un par de petirrojos que acuden a mi terraza a recoger las migajas del desayuno. En resumen, paradisíacamente hermoso... Leo con extraordinario placer al bueno del viejo Kant, y no me molesto con ningún otro autor. Eso me hace feliz".[49] Sintiéndose "extraordinariamente perezosa", trabajaba solamente muy avanzada la mañana, después de un desayuno sosegado, y al comienzo de la tarde. Al atardecer, después de una siesta, cenaba con los otros huéspedes de Casa Barbete o con amigos que habían venido a verla; luego se retiraba con un surtido de periódicos alemanes o franceses, para informarse de la revolución portuguesa. Sentía hacia esta revolución la misma admiración y entusiasmo que sentía leyendo al "bueno del viejo Kant", quien había escrito muchas notas sobre la fuente principal de todas las revoluciones modernas, la francesa.

Hannah Arendt se quedó, muy tranquila, en Tegna, hasta que tuvo que cumplir su compromiso con un simposio internacional patrocinado por la Fondation internationale des sciences humaines, en Jouy-en-Josas, cerca de París, el 27 de septiembre. Su marcha del paraíso fue abrupta: el simposio llevaba el ominoso título "Terrores del año 2000", y la ponencia de la que ella tenía que ser *contre-rapporteur,* "Les Terreurs politiques" de Ulrich

[49] Arendt a Greve, 20 de julio, 1975 (en posesión de Greve).

Matz, de Colonia, era una inquietante especulación sobre el futuro del terrorismo. Pero era el momento presente de Nueva York lo que más personalmente afectaba a Arendt. De vuelta a su apartamento de Riverside Drive, sentíase recelosa de salir sola a la calle; la vecindad se había convertido en peligrosa, particularmente para los ancianos, quienes después de una racha de asaltos callejeros vivían atemorizados. Arendt había resistido un intento de asalto en el ascensor del apartamento de Lotte Köhler, en 1971, y no sentía el menor deseo, con su salud más frágil, de enfrentarse a otro ahora.

Hannah Arendt pasaba la mayor parte de sus días en casa, trabajando en su manuscrito. Su rutina de invitar a alguien para las veladas la mantuvo casi desesperadamente. Cuando se perfilaba una noche vacía, llamaba a uno de los miembros de la "tribu"; si nadie estaba disponible, hablaba por teléfono, algo que antes nunca había hecho sin un sentimiento de desagrado. Cada dos domingos llamaba a Mary McCarthy, que estaba en París; cuando su trabajo llegaba a un *impasse,* telefoneaba a J. Glenn Gray, en Colorado, para pedirle consejo o para discutir las largas críticas que de sus manuscritos le hacía él por carta.

En el tranquilo, pero muy sombrío otoño, la celebración del 69 cumpleaños de Hannah Arendt fue un acontecimiento. La "tribu" se reunió en pleno y algunos viejos amigos, como Joe y Alice Maier, distanciados durante años, se unieron a la fiesta. El día de acción de gracias transcurrió también placenteramente, en la casa de la familia Jonas y con la presencia de Lotte Köhler. Pero Arendt estaba tan intranquila en su apartamento que sorprendió a todos al decirles que había tomado la decisión de aceptar una invitación del Smith College para enseñar allí un semestre el año siguiente. Sus amigos le dijeron que el invierno en Northampton, Massachusetts, sería demasiado duro para ella, pero había tomado la determinación de pasar la mayor parte del tiempo fuera de Nueva York, después de haberse retirado oficialmente de la New School, en el otoño de 1976, con una pensión de mil dólares mensuales.

Lo que selló la resolución de Arendt de encontrar un oasis de paz fuera de la ciudad no fue un robo ni un asalto callejero, fue una caída. El día siguiente al de acción de gracias, dirigiéndose al interior del edificio en que habitaba, tropezó con el borde de un bache y cayó a la calzada. Se arremolinó la gente y el portero fue a llamar a la policía, mientras ella esperaba, haciendo acopio de fuerzas, y tanteándose el cuerpo para comprobar si se había roto algún hueso. Antes de que llegara la policía se había levantado del suelo y, abriéndose paso entre la multitud, había entrado en el edificio.

Con su deseo característico de no armar alboroto alguno —su *motto* en estas o semejantes situaciones era *Kein Mitleid* ("nada de compasión")— Arendt no llamó a ninguno de los miembros de la "tribu". Cuando dos días más tarde la llamó Lotte Köhler, Arendt mencionó la caída, pero diciendo que sentía poco dolor y que no tenía necesidad de ver a un médico. En realidad, había pedido una cita médica para el día siguiente, lunes, aunque la canceló a causa de una tormenta. Lotte Köhler acudió para cenar con ella el martes, y encontró a Hannah reuniendo laboriosamente sus notas para el manuscrito de "El juicio", que se disponía a empezar a pasar a máquina el día siguiente.

Convencida de que la caída no le había causado daño alguno, Arendt recibió a Salo y Jeanette Baron para cenar, el jueves, 4 de diciembre. Se levantó de la máquina de escribir para saludar a sus invitados, dejando puesta la primera página del manuscrito de "El juicio".[50] Después de la cena, se retiraron al cuarto de estar con el fin de discutir las disposiciones de Baron para liquidar la Jewish Cultural Reconstruction, que no funcionaba desde 1957. Arendt había vuelto a formar parte del consejo editorial de los *Jewish Social Studies* cuando Jeanette Baron se hizo cargo de la presidencia, y había que examinar también asuntos editoriales. Los Baron, con la entusiasta conformidad de Arendt, informaron que la revista patrocinaría un volumen de ensayos de Phillip Friedman, un historiador judío fallecido en 1960, que había dejado muchos artículos dispersos. Arendt dijo de Friedman que fue el mejor historiador judío de su generación y habló con entusiasmo de su obra, gran parte de la cual la había ayudado en la redacción de *Los orígenes del totalitarismo.*

Los Baron se asustaron cuando, después de un breve acceso de tos, Arendt se hundió en el sillón del cuarto de estar donde se había instalado para servir el café y perdió el conocimiento. En un

---

[50] Sólo dos epigramas para el manuscrito de "El juicio" fueron realmente pasados a máquina. El primero, *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni,* el "dictum" de Cicerón que Arendt había asociado siempre con el político alemán Friedrich Gentz (mención en *Rahel Varnhagen,* p. 84). El segundo era un pasaje del *Fausto* de Goethe, 2 (acto 5):

> Könnt ich Magie von meinen Pfad entfernen,
> Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
> Stünd'ich Natur vor Dir, ein Mann allein,
> Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein.
>
> [Si yo pudiera desterrar toda la magia de mi camino,
> desterrar por entero su embrujo de mi mente,
> podría enfrentarme a ti Naturaleza, con mis solas manos.
> Entonces valdría la pena ser un hombre.]

frasco de medicamentos, los Baron encontraron el nombre del médico de Hannah Arendt, y éste se presentó en seguida. Llamaron a Lotte Köhler, pero antes de que ésta llegara, Hannah Arendt había muerto de un infarto sin recuperar la conciencia.

EL TRABAJO DE COMPRENDER

El funeral por Hannah Arendt tuvo lugar en la Riverside Memorial Chapel, en Amsterdam Avenue esquina con la calle 76, el 8 de diciembre de 1975. A ruegos de la fallecida, el funeral fue idéntico al de Heinrich Blücher. En el mismo lugar, con un ataúd semejante, de pino sencillo, cubierto de rosas blancas, su funeral, también fue una ceremonia de alocuciones recordatorias por parte de amigos.

Hablaron Hans Jonas y Mary McCarthy, en representación, respectivamente, de los miembros emigrados de la "tribu", y de los amigos americanos. Jonas evocó a la joven que había conocido en el seminario de Martin Heidegger, en Marburgo. "¡Cómo recuerdo a esta singular recién llegada! Tímida e introvertida, de hermosos rasgos llamativos, de ojos solitarios, inmediatamente sobresalió como un ser excepcional, único en un modo todavía indefinible. El brillo intelectual no era cosa allí infrecuente. Pero ella poseía una intensidad, una dirección interior, un instinto para la cualidad, una búsqueda de la esencia, una inclinación a sondear las profundidades, que conferían algo mágico a su persona. Uno presentía una determinación absoluta a ser ella misma, con la inflexibilidad de alcanzar esta meta a pesar de una gran vulnerabilidad."[51] También Mary McCarthy quiso evocar la prestancia física de su amiga: "Cuando hablaba, era como ver los movimientos de la mente exteriorizados en la acción y los gestos; cuando doblaba sus labios, fruncía el ceño, curvaba pensativamente la barbilla".[52]

Jerome Kohn, el último ayudante de investigación de Arendt en la New School for Social Research, habló en nombre de sus estudiantes, diciendo lo que éstos habían sentido: "Fue uno de los grandes maestros de nuestro tiempo. Sus conocimientos eran vastos y ella los transmitía con generosidad". William Jovanovich, editor de Arendt, la retrató como una figura pública: "Era apasionada hasta el punto en que pueden llegar a serlo los creyentes en

[51] Hans Jonas, "Hannah Arendt; 1906-1975", *Social Research*, enero, 1976, pp. 3-5.

[52] Mary McCarthy, "Saying Good-bye to Hannah", *New York Review of Books*, 22 de enero, 1976, p. 8.

la justicia y en que los creyentes en la piedad deben seguir siéndolo... Seguía cualquier investigación seria allá hasta donde la misma la llevara, y si hizo enemigos, nunca fue por miedo". Jovanovich se detuvo, tembló su voz y con lágrimas en los ojos le dijo a la concurrencia: "En cuanto a mí, la amaba ardientemente". [53]

En la atestada sala, entre los trescientos asistentes al funeral, había muchos con sentimientos muy fuertes con respecto a Hannah Arendt; y aunque raramente estaban exentos de recuerdos enojosos, de dolor o de desconcierto, todos sentían, como dijo Jonas, que "el mundo se ha vuelto más frío sin tu calor". Era ella, para los que la amaron, parte del "mundo", no simplemente de los círculos de familiares, amigos y colegas donde la habían conocido. Eran conscientes de que en el funeral se encontraban muchos extraños, lectores de Arendt, incluso un contingente de ellos, vestidos con monos azules con la inscripición Farm Workers (obreros del campo). Estos procedían del "mundo". No era —y todavía no lo es— fácil para los que la amaron situar a su Hannah Arendt en la polifacética luz de su *fama* pública o en los muchos estratos de privacidad que ella mantuvo alrededor de lo que algunos de sus amigos habrían llamado su *Innigkeit,* otros su *vivida vis anima* y algunos su sentimentalidad. La noche anterior al funeral amigos y familia habían debatido con ardor si deberían ser rezadas oraciones judías por ella, ¡como ella debatiera si deberían ser rezadas por su no judío marido! Se llegó a un compromiso. La sobrina israelí de Arendt leyó un salmo en hebreo y después el hijo de los Klenbort, Daniel, lo leyó en inglés.

Que tal debate tuviera lugar, no es nada sorprendente; en el "mundo" hay muchos mundos, y Hannah Arendt vivió en no pocos de ellos. Los distintos acompañantes querían que se la recordara y recordarla en los términos de su relación particular con ella. A medida que pasó el tiempo, los amigos y la familia —al llegar a conocerse y por leer y oír hablar sobre ella— establecieron nuevos contextos para sus recuerdos. En un acto en su memoria en la New School, en abril de 1976, como en las muchas esquelas aparecidas durante el invierno de 1975-1976, se buscó una visión de la vida y la obra de Hannah Arendt, un resumen o punto de referencia que indicase su significado. Cuando sus cenizas fueron enterradas en Bard College, en mayo de 1976, los amigos se reunieron de nuevo y escucharon a Hans Jonas, a J. Glenn Gray y a Leonard Krieger, de Chicago, cómo proseguían el trabajo de comprender a Hannah Arendt. Desde entonces, en artículos, en tres colecciones de ensayos americanas, en una fran-

[53] Observaciones de Kohn y Jovanovich citadas en el *New York Times*, 9 de diciembre, 1975, p. 32.

cesa, en dos estudios críticos de la extensión de un libro, en conferencias, en seminarios, durante las comidas, esta tarea de búsqueda de Arendt ha continuado, tanto para los que la conocieron como para los que no la conocieron.[54]

Mary McCarthy emprendió la intrincada conversión editorial de los manuscritos de las conferencias Gifford en *La vida del espíritu.* Razonablemente, McCarthy no intentó remediar la desigual cualidad de los manuscritos o su falta de transiciones, resúmenes y claros puntos culminantes, pero produjo un libro legible y casi siempre exacto. Sólo en detalles de escasa importancia, que reflejan la imagen que Mary McCarthy tenía de Hannah Arendt, fue la primera infiel a los manuscritos. La frase de jugador de poker, *when the chips are down* (cuando la suerte está echada) no encajaba en la imagen de McCarthy —aunque Arendt la utilizó por escrito y le gustaba decirla en sus seminarios—, de modo que introdujo un cambio: "Puedo verla (con el cigarrillo entre los dedos) contemplando la mesa de la ruleta o el *chemin-de-fer,* de modo que su *when the stakes are on the table* (cuando están hechas las apuestas) me parece más propio, más ajustado a su carácter".[55] Esto está bien, aunque los estudiantes de Arendt rieron; la recordaban diciendo frecuentemente y con gran énfasis *wen de cheeps are down, you must make some choices.* Cuanto más excitada se ponía sobre estos *cheeps,* más se apoyaba en modismos americanos y en el lenguaje callejero para categorizarlos. Como dijo Randall Jarrell del aprendiz de alemán en *Pictures from an Institution* "no hay felicidad semejante a no saber distinguir un modismo de un golpe de genio".

Cuando el trabajo de Mary McCarthy estuvo concluido, ella y William Shawn prepararon una edición del volumen "El pensar", para el *New Yorker.* William editó ambos volúmes en un primoroso estuche engastado, en 1978. La publicación de *La vida del espíritu* no hizo más fácil la comprensión de la obra de Hannah Arendt. Como *Ser y Tiempo,* de Martin Heidegger, un libro que retrospectivamente puede ser visto como el fin de una época de la filosofía europea, la única obra de Arendt de "filosofía propiamente dicha" (como ella decía en broma de la misma), carece de su parte tercera y última. Pero Heidegger vivió casi medio siglo más

---

[54] Las colecciones de ensayos: *Social Research*, primavera, 1977; Melvyn Hill, ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (Nueva York: St. Martin's Press, 1979); *Response*, verano, 1980; y *Esprit*, junio, 1980; Los libros: Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974) y Stephen J. Whitfield, *Into de Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism.* (Filadelfia, Temple University Press, 1980). Las notas y la bibliografía de Whitfield se refieren a la mayor parte de la obra de Arendt en inglés.

[55] Mary McCarthy, postfacio a *The Life of the Mind*, de Hannah Arendt.

después de la aparición de su obra, y en esos años escribió muchos libros en los que exploró los caminos señalados en su *magnum opus.* La obra de Arendt tuvo que quedar en estado fragmentario, sin beneficiarse siquiera de los cambios que habría introducido en los dos primeros volúmenes, en el caso de que la impaciencia no hubiese podido con ella. (En una ocasión, Arendt le dijo a Chanan Klenbort que ella habría podido decir en dos páginas lo que le había costado dos volúmenes para ser dicho, de modo que hay que considerar una suerte que poseamos por lo menos esos dos volúmenes.) En el segundo volumen, Mary McCarthy decidió incluir fragmentos de un curso de conferencias que Arendt había dado en la New School, sobre la filosofía política de Kant, lo que constituye un gesto hacia el inexistente "El juicio".

Juzgar es lo que Hannah Arendt, como teórica de la política y como comentarista política, se pasó haciendo en la mayor parte de su obra. Las claves más claras para lo que habría podido decir sobre su actividad están en los ensayos que escribió en torno a las personas a las que juzgó: Rosa Luxemburg, Bertolt Brecht, Karl Jaspers y la entera galería de personajes de *Hombres en tiempos de oscuridad.* Al igual que ellos, Hannah Arendt fue juzgada por sus juicios de las más variadas maneras. Mucho antes de su muerte, ya estaban formados los campos de sus jueces coetáneos; después de su muerte, llovieron los mensajes de todas las partes.

Los situados políticamente a su derecha la acusaron de ser un crítico demasiado severo de las instituciones norteamericanas y de no prestar atención al factor básico en la formulación de la política exterior de los Estados Unidos, es decir, la necesidad de luchar contra el comunismo. De los situados a su izquierda procedían, como era previsible, las acusaciones opuestas: Arendt era demasiado conservadora, elitista, comprometida con la guerra fría y adicta a las diferencias de clase. Representante de la actitud de la derecha es Nathan Glazer, cuyo "Hannah Arendt's America" apareció en *Commentary.* Por parte de la izquierda, se puede citar a H. Stuart Hughes, *The Sea Change.*[56] Entre ambas posturas, y mucho más cercanos en espíritu a Hannah Arendt, encontramos a teóricos de la política como Richard Bernstein, Norman Jacobson, George Kateb, Hannah Pitkin, Judith Shklar y Sheldon Wolin, quienes, aunque libraron sus batallas con Arendt sobre materias de teoría y *praxis,* lo hicieron respetuosamente y sin polémica. En Alemania, el admirador y crítico más influyente de Arendt es Jürgen Habermas, de la Escuela de Frankfurt, quien conoció a la

[56] Nathan Glazer, "Hannah Arendt's America" *Commentary,* septiembre, 1975, 61-67; H. Stuart Hughes, *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965* (Nueva York: McGraw-Hill Paperbacks, 1977).

autora en 1968, en la New School, y desde entonces ha reconocido muchas veces —la última de ellas en la inauguración del curso de 1980 en la New School— su deuda para con ella. Aunque Arendt no es frecuentemente citada, su obra es leída por los jóvenes *nouveaux philosophes* franceses; un número de la revista *Esprit* estuvo dedicado a ampliar el conocimiento público de la autora.

Entre los filósofos, el canal de la Mancha es con frecuencia más ancho que el océano Atlántico. Los que simpatizan con las tradiciones europeas es más probable que muestren respeto por la obra de Arendt, particularmente por *La vida del espíritu,* que los educados en la filosofía inglesa o anglo-americana. Stuart Hampshire, de Oxford, se ha declarado incapaz de comprender por qué los americanos toman en serio a Arendt, como "teórica de la política y como filósofa política". "A mí me parece que su argumentación es inexacta, y que hace un alarde de doctas referencias indirectas sin un detallado estudio de los textos", ha dicho. Para Hampshire, *La vida del espíritu* era un foco de "nieblas metafísicas".[57] También en el campo de los historiadores están divididas las reacciones a la obra de Arendt, en función tanto de diferencias políticas como de aquellas diferencias, menos claras, que separan a los pensadores especulativos de los empíricos, es decir, a quienes escriben acerca del pasado para el presente y el futuro y quienes escriben sólo para acumular información.

La más vehemente división de opiniones en torno a Hannah Arendt es la que produjo la publicación de *Eichmann en Jerusalén.* Arendt recibió pocos de los acostumbrados signos de reconocimiento concedidos por la comunidad judía a sus muertos ilustres. En 1978, cuando un joven estudioso judío de la obra de Arendt editó una colección de sus escritos sobre cuestiones judías, incluidos dos fragmentos sobre la controversia de Eichmann, las antiguas diferencias de opinión afloraron de nuevo a la superficie. Ron Feldman presentó su antología, *The Jew as Pariah,* con la convicción de que la controversia sobre Eichmann había "oscurecido durante demasiado tiempo la profundidad real de las aportaciones [de Arendt] a la comprensión de la experiencia judía en la época moderna". El autor esperaba recuperarla de "una forma moderna de excomunión de la comunidad judía." [58] En un reseña de 1979 de *The Jew as Pariah,* para *Encounter,* el historiador Walter Laqueur repetía una afirmación que había hecho en 1965: "Hannah Arendt fue atacada principalmente no por *lo que* dijo, sino por *cómo* lo dijo". Pero esta afirmación siempre había tenido un pilar más profundo:

---

[57] Stuart Hampshire, "Metaphysical Mists", *London Observer,* 30 de julio, 1978, p. 26.

[58] Ronald Feldman, introducción a *The Jew as Pariah,* de Hannah Arendt (Nueva York: Grove Press, 1978), p. 48.

> El holocausto es un asunto que debe ser confrontado con un espíritu de humildad; cualesquiera que fueran las muchas virtudes de la señora Arendt, la humildad no se contaba entre las mismas. "No juzgues, para no ser juzgado." Pero a Hannah Arendt le gustaba mucho juzgar y como más efectiva resultaba era en su rol de *magister humanitatis,* invocando el "pathos" moral. Y de este modo, se precipitó allí donde hombres y mujeres más sabios temían pisar, escribiendo sobre situaciones extremas que nunca había experimentado en propia carne, una intelectual por temperamento siempre inclinada a la exageración, encontrándose como el pez en el agua cuando manejaba abstracciones, y perdida cuando trataba de personas reales en situaciones concretas.[59]

Con fórmulas así, se ha hecho de la historia del holocausto un coto vedado, donde aquellos que no vivieron situaciones extremas —y ciertamente los que no son judíos— no deben emitir juicios que no concuerden con el "ethos" del coto vedado y las prerrogativas de los supervivientes. Según Laqueur, Hannah Arendt escribió "como un *outsider,* sin identificación". Por desgracia, muchos miembros de la comunidad judía aceptan todavía tales juicios. Pero otros comparten la esperanza de Feldman de que un día habrá más espacio entre esta gente brillante para las opiniones de los parias.

Los clásicos —así lo dice una regla empírica— son esos libros renacidos cada nueva generación. *Los orígenes del totalitarismo,* que ahora cuenta 30 años, ha tenido tiempo para mostrarse ante dos generaciones sucesivas de este modo. Una generación de historiadores revisionistas se dispuso a señalar las limitaciones de este libro en la década de 1960, y hoy tienen sus herederos. Una generación de lectores posteriores a la guerra del Vietnam lo ha leído en el marco de una nueva situación mundial. Nadie que quiera estudiar el totalitarismo puede ignorar esta obra. En 1975, *La condición humana* recibió el premio Lippincott de la American Political Science Association, por su "excepcional calidad" y por su significación "después de un período de tiempo de 15 años desde su publicación". Para los teóricos de la política, éste es el libro más provocativo de Hannah Arendt. Aunque el juez del Tribunal Supremo William O. Douglas predijo en 1962 que *Sobre la revolución* sería considerado con el paso del tiempo "un tratado clásico",[60] el libro todavía espera que una generación de lectores actuales lo lleve en tal dirección. *Eichmann en Jerusalén* ha promovido la polémica e impulsado interpretaciones desde el mo-

[59] Walter Laqueur, "Re-reading Hannah Arendt", *Encounter,* marzo de 1979, p. 77.

[60] William O. Douglas, *San Francisco Chronicle,* 21 de enero de 1962.

mento de su aparición, y no hay señal de que haya perdido su fuerza provocadora. Sin embargo, hasta ahora no ha sido redescubierto para la consideración filosófica, excepto por la misma Hannah Arendt en *La vida del espíritu.*

Colecciones de ensayos como *Between Past and Future, Hombres en tiempos de oscuridad* y *Crisis de la República,* carecen del peso o de la perdurabilidad de estudios con extensión de libro. Los ensayos de Arendt, individualmente considerados, cuentan sin embargo con lectores interesados y siguen imprimiéndose como partes de antologías de ensayos. La autora misma observó en una ocasión que *Between Past and Future* era el mejor de sus libros. Creía en su forma: como indica su subtítulo, contiene "ejercicios en pensamiento político", y, de este modo, no era sistemático.

La necesidad que Arendt sentía de sistematizar es la causa de que *La vida del espíritu* sea un libro tan difícil y perturbador. La autora solía afirmar, refiriéndose a Martin Heidegger, que éste había "destruido" la tradición de la filosofía occidental, que la había desmontado y luego fue incapaz de ensamblar de manera nueva los pedazos. Arendt no dijo esto despectivamente, pues no tenía esperanzas en el surgimiento de una filosofía nueva y se hallaba agudamente consciente de la fortaleza requerida para vivir tan libre, sin más que fragmentos apuntalados contra la ruina de uno, marchando con sólo *Wegmarken,* mojones, como única guía. De haber escrito la sección "El juicio" —existe la tentación de decir si Arendt hubiera sido capaz de escribir sobre "El juicio"— tendría que haber expuesto sistemáticamente cómo se interrelacionan las facultades mentales, incluso cómo *deberían* interrelacionarse. Pero esta cuestión no iba con el espíritu de Hannah Arendt. Ella era una crítica en el sentido original griego de la palabra, χριτης, un juez o intérprete que puede hacer distinciones, separar cosas, dar significados. No era una visionaria filosófica o política. En su obra no existe el impulso utópico, aunque la existencia de los Consejos, de los brotes revolucionarios espontáneos, le hicieron concebir esperanzas políticas. *Die Welt kann nur durch die gefördert werden, die sich ihr entgegensetzen,* dijo el viejo Goethe. "El mundo sólo camina hacia adelante gracias a los que se le oponen."

En los últimos días de su vida los pensamientos de Hannah Arendt estaban lejos de la inmortalidad terrenal que algunos de los críticos del mundo se ganan o se les concede cuando sus historias son contadas una y otra vez. Ella estaba, por el contrario, escribiendo un apéndice al penúltimo capítulo del volumen "La voluntad", de *La vida del espíritu.*

En aquel capítulo había tratado muy críticamente el *dictum* de Martin Heidegger, "voluntad de no querer". Arendt se oponía

rotundamente a la noción heideggeriana de que el Ser, siempre cambiante, tiene una historia de manifestación en los actores pensantes, "de modo que el pensamiento y la acción coinciden". Según la opinión de Arendt, Heidegger había alcanzado esta idea después de apartarse de otra muy diferente sobre la que escribió en su comentario de 1946, "Der Spruch des Anaximander".

Ella recordaba los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial, cuando sus profesores, Heidegger y Jaspers, esperaban el amanecer de una nueva era. "Vivimos como llamando a puertas que todavía están cerradas", dijo Jaspers en 1946, en Ginebra, en los famosos Rencontres philosophiques. "Lo que hoy ocurre quizás un día fundará y establecerá un mundo." El momento de esperanza se desvaneció rápidamente; la era que empezó no fue una era de paz y de orden mundial. En aquel momento, mientras Jaspers se dedicaba a su filosofía para todos, Heidegger concebía a los seres humanos viviendo juntos en un destino común, en un tiempo entre las dos ausencias, antes y después del nacimiento, en un espacio en que la historia se despliega. En esta visión, el Ser no está cambiando siempre; es el Eterno oculto que no tiene historia. Sólo cuando los hombres se apartan del reino de la historia, "el reino del error", y se refugian en el pensamiento, tienen acceso al Ser oculto. Entonces, abandonan esa voluntad de autopreservación que es la fuente de todo desorden en la historia.

Lo que Heidegger tuvo en ese breve momento fue la idea de la historia —la historia humana, no la del Ser— que Arendt siempre pensó que le faltaba a su filosofía. Ella no hubiera llamado "error" a la historia y pensaba que el término marcaba el concepto de Heidegger como "una mera variación", no como una verdadera variante de sus convicciones básicas. Pero ella estaba claramente compelida por la imagen de la estancia entre ausencias, entre lo que ella misma había llamado "natalidad" y "mortalidad". Los que se ven a sí mismos como "subsistiendo un tiempo" y compartiendo un destino con otros, no desean otra cosa ni tratan la vida como el bien más alto, que tiene que ser preservado a toda costa. En términos políticos, esta gente tiene el coraje y la imparcialidad necesarios para el buen juicio.

En su ensayo sobre el fragmento de Anaximandro, Heidegger había abordado el tema básico de la obra a la que Hannah Arendt dijo que volvería su atención cuando su "propia filosofía" estuviera concluida. *De senectute,* de Cicerón, sería su modelo. También en este texto encontró ella el tema que estaba explorando en los últimos días de su vida. "A medida que me acerco a la muerte", dijo Catón, "me siento como un hombre que se aproxima a puerto después de un largo viaje. Me parece que veo tierra en lontananza."

LUIS ANGEL ARANGO - B DE

APÉNDICES

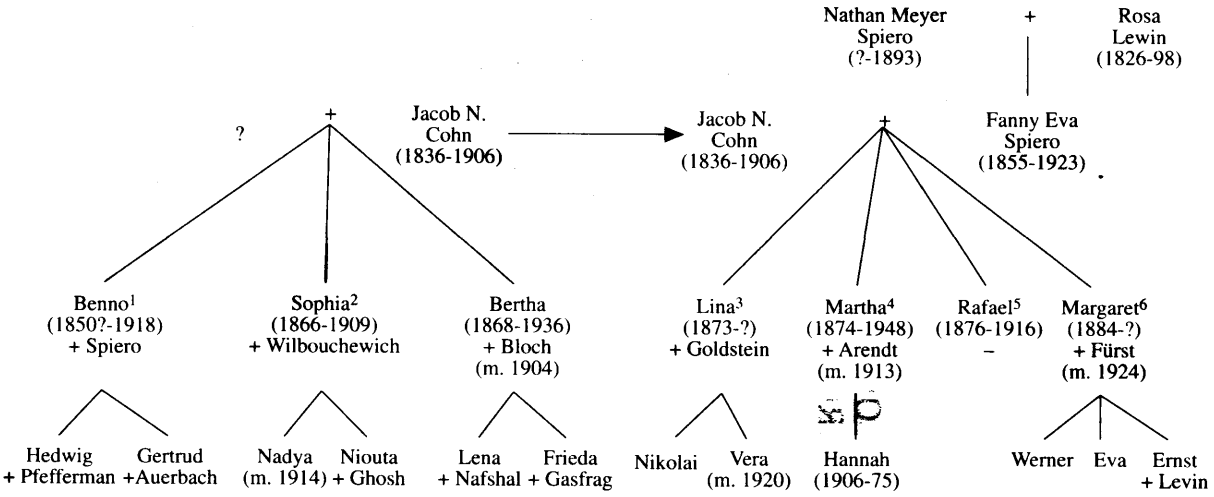
APÉNDICE I

LOS COMA Y LOS ARENDT
DEL KÓMOSBERG

APÉNDICE 1

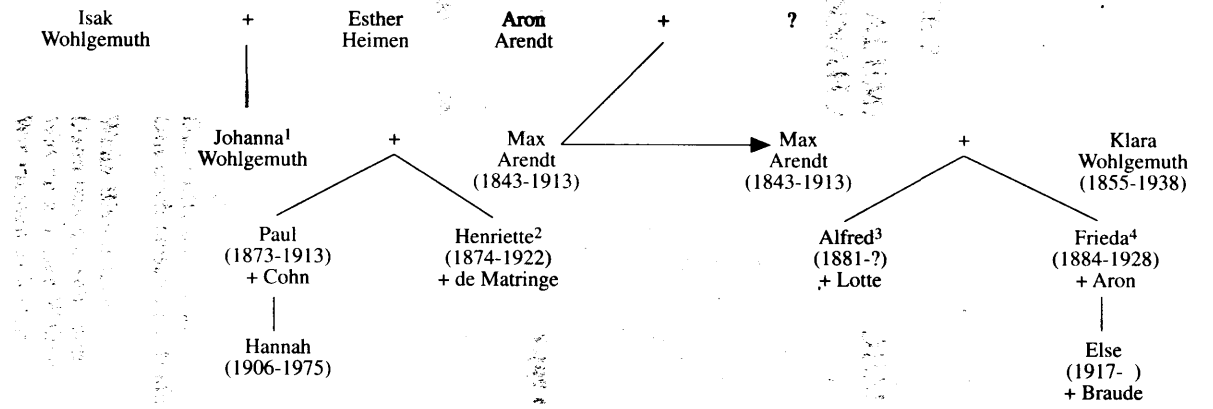
LOS COHN Y LOS ARENDT DE KÖNIGSBERG

FAMILIA DE MARTHA COHN



[1] Benno se casó con Emma Spiero y su padre Jacob se casó con su segunda esposa, Fanny Spiero, hermana de Emma, en una ceremonia conjunta.
[2] Sophia y su hija Nadya murieron ambas de tuberculosis; Niouta fue educada en París donde vivía la familia de su padre y después marchó a Calcuta con su marido indio, un farmacéutico.
[3] Linda Goldstein vivió con su marido Jacques en Leningrado; su hija Vera murió de la fiebre escarlata en 1920; su hijo Nikolai se unió al Ejército Rojo. Martha Arendt fue incapaz de volver a localizar a su hermana después de que se vieran por última vez en 1923, cuando discutieron a causa de la herencia de la madre.
[4] Martha se casó con Paul Arendt en 1902; él murió en 1913. Ella se casó con Martin Beerwald en 1920 (cuando él tenía 51 y ella 46). La prima de Martha, Margaret, su primastra Bertha, su madre Fanny y la madrastra de Paul Arendt, Klara, vivieron muchos años como viudas.
[5] Rafael murió de disentería en el frente oriental en 1916 y fue galardonado póstumamente con la Cruz de Hierro.
[6] Margaret enviudó en 1924 y crió a sus tres hijos en Berlín. Murió en un campo de concentración nazi.

FAMILIA DE PAUL ARENDT



[1] La madre de Paul Arendt (fallecida alrededor de 1880) era hermana de la segunda esposa de Max Arendt, Klara. Las hermanas Wohlgemuth eran las hijas de Isak Wohlgemuth (ruso de nacimiento) y Esther Heimen. Hannah Arendt recibió el nombre de la madre de su padre.
[2] Henriette Arendt trabajó como enfermera en Berlín (1895-1903) y después (1903-1909) como asistenta social especializada en cuidar niños sin hogar. Se casó con un francés llamado René de Matringe en 1915. La doctora Renate Heuer de la Bibliographia Judaica de Frankfurt ha compilado los escritos de Henriette Arendt relativos a su experiencia en el campo del trabajo social.
[3] Alfred Arendt, hombre de negocios, se casó con una viuda cristiana llamada Lotte, que pudo cuidar de Martin Beerwald en Königsberg después de que Martha Arendt Beerwald marchara a París en 1939.
[4] Frieda, la tía preferida de Hannah Arendt, se casó con Ernst Aron, abogado y descendiente de una familia que habían sido joyeros de la corte de los duques de Prusia. Ernst Aron fue muerto por los nazis. (Su hermano menor, Karl, amigo íntimo de la hermanastra de Hannah Arendt, Eva Beerwald, también fue asesinado.)

APÉNDICE 2

TEXTO ALEMÁN DE LOS **POEMAS** DE HANNAH ARENDT

ESTA sección incluye únicamente poemas que están citados en el texto o a los que el texto hace referencia.

IM VOLKSLIEDTON

Sehn wir uns wieder
Blüht weißer Flieder,
Ich hüll Dich in Kissen
Du sollst nichts mehr missen,

Wir wollen uns freun,
Daß herber Wein,
Daß duftende Linden
Uns noch beisammen finden.

Wenn Blätter fallen
Dann lass uns scheiden
Was nützt unser Wallen?
Wir müssen es leiden.

Invierno 1923/24

[Sin título]

Kein Wort bricht ins Dunkel—
Kein Gott hebt die Hand—
Wohin ich auch blicke
Sich türmendes Land.

Keine Form, die sich löset,
Kein Schatten, der schwebt.
Und immer noch hör ich's:
Zu spät, zu spät.

Invierno 1923/24

TROST

Es kommen die Stunden
Da alte Wunden
Die längst vergessen
Drohn zu zerfressen.

Es kommen die Tage,
Da keine Wage
Des Lebens, der Leiden
Sich kann entscheiden.

Die Stunden verrinnen,
Die Tage vergehen,
Es bleibt ein Gewinnen
Das bloße Bestehen.

Invierno 1923/24

TRAUM

Schwebende Füße in pathetischem Glanze
Ich selbst,
Auch ich tanze,
Befreit von der Schwere
Ins Dunkle, ins Leere.
Gedrängte Räume vergangener Zeiten
Durchschrittene Weiten
Verlorene Einsamkeiten
Beginnen zu tanzen, zu tanzen.

Ich selbst
Auch ich tanze.
Ironisch vermessen
Ich hab nichts vergessen,
Ich kenne die Leere,
Ich kenne die Schwere,
Ich tanze, ich tanze
In ironischem Glanze.

Invierno 1923/24

MÜDIGKEIT

Dämmernder Abend—
Leise verklagend
Tönt noch der Vögel Ruf
Die ich erschuf.

Graue Wände
Fallen hernieder,
Meine Hände
Finden sich wieder.

Was ich geliebt
Kann ich nicht fassen,
Was mich umgibt
Kann ich nicht lassen.

Alles versinkt
Dämmern steigt auf.
Nichts mich bezwingt—
Ist wohl des Lebens Lauf.

Invierno 1923/24

DIE UNTERGRUNDBAHN

Aus Dunkel kommend,
Ins Helle sich schlängelnd,
Schnell und vermessen,
Schmal und besessen
Von menschlichen Kräften.
Aufmerksam webend
Gezeichnete Wege,
Gleichgültig schwebend
Über dem Hasten.

Schnell, schmal und besessen
Von menschlichen Kräften
Die es nicht achtet,
Ins Dunkle fließend,
Um Oberes wissend
Fliegt es sich windend
Ein gelbes Tier.

Invierno 1923/24

ABSCHIED

Nun laßt mich, o schwebende Tage, die Hände euch reichen.
Ihr entfliehet mir nicht, es gibt kein Entweichen
Ins Leere und Zeitenlose.

Doch legt eines glühenden Windes fremderes Zeichen
Sein Wehen um mich, ich will nicht entweichen
In die Leere gehemmter Zeiten.

Ach Ihr kanntet das Lächeln mit dem ich mich schenkte.
Ihr wußtet wie vieles ich schweigend verhängte,
Um auf Wiesen zu liegen und Euch zu gehören.

Doch jetzt ruft das Blut, das nimmer verdrängte
Hinaus mich auf Schiffe, die niemals ich lenkte.
Der Tod ist im Leben, ich weiß, ich weiß.

So laßt mich, o schwebende Tage, die Hände euch reichen.
Ihr verlieret mich nicht. Ich laß euch zum Zeichen
Dies Blatt und die Flamme zurück.

Invierno 1923/24

IN SICH VERSUNKEN

Wenn ich meine Hand betrachte
—Fremdes Ding mit mir verwandt—
Stehe ich in keinem Land,
Bin an kein Hier und Jetzt
Bin an kein Was gesetzt.

Dann ist mir als sollte ich die Welt verachten,
Mag doch ruhig die Zeit vergehen,
Nur sollen keine Zeichen mehr geschehen.

Betracht ich meine Hand,
Unheimlich nahe mir verwandt,
Und doch ein ander Ding.
Ist sie mehr als ich bin,
Hat sie höheren Sinn?

Invierno 1924/25

SOMMERLIED

Durch des Sommers reiche Fülle
Laß ich meine Hände gleiten
Meine Glieder schmerzhaft weiten
Zu der dunklen, schweren Erde.

Felder die sich tönend neigen
Pfade die der Wald verschüttet
Alles zwingt zum strengen Schweigen:
Daß wir lieben wenn wir leiden.

Daß das Opfer, dass die Fülle
Nicht des Priesters Hand verdorre,
Daß in edler, klarer Stille
Uns die Freude nicht erstarre.

Denn die Wasser fließen über,
Müdigkeit will uns zerstören
Und wir lassen unser Leben
Wenn wir lieben, wenn wir leben.

Verano 1925

[Sin título]

Warum gibst Du mir die Hand
Scheu und wie geheim?
Kommst Du aus so fernem Land,
Kennst nicht unseren Wein?

Kennst nicht unsere schönste Glut
(Lebst Du so allein?)
Mit dem Herzen, mit dem Blut
Eins im andern sein?

Weißt Du nicht des Tages Freuden
Mit dem Liebsten gehen,
Weißt Du nicht des Abends Scheiden
Ganz in Schwermut gehen?

Komm mit mir und hab mich lieb
Denk nicht an dein Grauen,
Kannst Du dich denn nicht vertrauen
Komm und nimm und gib.

Gehen dann durchs reife Feld
(Mohn und wilder Klee)
Später in der weiten Welt
Tut es uns wohl weh,

Wenn wir spüren, wie im Wind
Stark Erinnerung weht
Wenn im Schauder traumhaft lind
Unsere Seele weht.

Verano 1925

SPÄTSOMMER

Der Abend hat mich zugedeckt
So weich wie Samt so schwer wie Leid.

Ich weiß nicht mehr wie Liebe tut,
Ich weiß nicht mehr der Felder Glut,
Und alles will entschweben
Um nur mir Ruh zu geben.

Ich denk an ihn und hab ihn lieb
Doch wie aus fernen Landen
Und fremd ist mir das Komm und Gieb
Kaum weiß ich was mich bangt.

Der Abend hat mich zugedeckt
So weich wie Samt so schwer wie Leid.
Und nirgends sich Empörung reckt
Zu neuer Freud und Traurigkeit.

Und alle Weite die mich rief
Und alle Gestern klar und tief,
Kann mich nicht mehr betören.

Ich weiß ein Wasser groß und fremd,
Und eine Blum die keiner nennt
Was soll mich noch zerstören?

Der Abend hat mich zugedeckt
So weich wie Samt, so schwer wie **Leid.**

Verano 1925

AN DIE FREUNDE

Trauet nicht der leisen Klage,
Wenn der Blick des Heimatlosen
Scheu Euch noch umwirbt.
Fühlt, wie stolz die reinste Sage
Alles noch verbirgt.

Spürt der Dankbarkeit und Treue
Zartestes Erbeben.
Und Ihr wißt in steter Neue
Wird die Liebe geben.

Invierno 1925/26

AN DIE NACHT

Neig Dich Du Tröstende leis meinem Herzen
Schenke mir Schweigende Lindrung der Schmerzen.
Deck Deine Schatten vor Alles zu Helle—
Gib mir Ermatten und Flucht vor der Grelle.

Laß mir Dein Schweigen die kühlende Löse,
Laß mich im Dunkel verhüllen das Böse
Wenn Helle mich peinigt mit neuen Gesichten,
Gib Du mir die Kraft zum steten Verrichten.

Invierno 1925/26

W. B. [Walter Benjamin]

Einmal dämmert Abend wieder,
Nacht fällt nieder von den Sternen,
Liegen wir gestreckte Glieder
In den Nähen, in den Fernen.

Aus den Dunkelheiten tönen
Sanfte kleine Melodien.
Lauschen wir uns zu entwöhnen,
Lockern endlich wir die Reihen.

Ferne Stimmen, naher Kummer—:
Jene Stimmen jener Toten,
Die wir vorgeschickt als Boten
Uns zu leiten in den Schlummer.

1942

[Sin título]

Aufgestiegen aus dem stehenden Teich der Vergangenheit
Sind der Erinnerungen viele.
Nebelgestalten ziehen die sehnsüchtigen Kreise meiner
[Gefangenheit
Vergangen, verlockend, am Ziele.

Tote, was wollt Ihr? Habt Ihr im Orkus nicht Heimat und
[Stätte?
Endlich den Frieden der Tiefe?
Wasser und Erde, Feuer und Luft sind Euch ergeben, als
[hätte
Mächtig ein Gott Euch. Und riefe

Euch aus stehenden Wässern, aus Sümpfen, Mooren und
[Teichen
Sammelnd geeinigt herbei.
Schimmernd im Zwielicht bedeckt Ihr mit Nebel der Lebenden
[Reiche,
Spottend des dunklen Vorbei.

Spielen wollen auch wir; ergreifen und lachen und haschen
Träume vergangener Zeit.
Müde wurden auch wir der Straßen, der Städte, des raschen
Wechsels der Einsamkeit.
Unter die rudernden Boote mit liebenden Paaren geschmückt auf
Stehenden Teichen im Wald
Könnten auch wir uns mischen—leise, versteckt und entrückt auf
Nebelwolken, die bald

Sachte die Erde bekleiden, das Ufer, den Busch und den Baum,
Wartend des kommenden Sturms.
Wartend des aus dem Nebel, aus Luftschloß, Narrheit und Traum
Steigenden wirbelnden Sturms.

1943

PARK AM HUDSON

Fischer fischen still an Flüssen
In der ganzen Welt.
Fahrer fahren blind auf Wegen
Um die ganze Welt.
Kinder laufen, Mütter rufen,
Golden liegt die Welt.
Geht ein liebend Paar vorüber
Manchmal durch die Welt.

Fischer fischen still an Flüssen
Bis zum Abendrot.
Fahrer fahren blind auf Wegen
Eilig in den Tod.
Kinder selig in der Sonne
Spielen Ewigkeit.
Manchmal geht ein Paar vorüber,
Mit ihm geht die Zeit.

Fischer fischen still an Flüssen—
Einsam hängt der Ast.
Fahrer fahren blind auf Wegen
Rastlos in die Rast.
Kinder spielen, Mütter rufen,
Ewigkeit ist fast.
Geht ein liebend Paar vorüber,
Trägt der Zeiten Last.

1943

[Sin título]

Die Traurigkeit ist wie ein Licht im Herzen angezündet,
Die Dunkelheit ist wie ein Schein, der unsere Nacht ergründet.
Wir brauchen nur das kleine Licht der Trauer zu entzünden,
Um durch die lange weite Nacht wie Schatten heimzufinden.
Beleuchtet ist der Wald, die Stadt, die Straße und der Baum.
Wohl dem, der keine Heimat hat; er sieht sie noch im Traum.

1946

[Sin título]

I

Unermessbar, Weite, nur,
wenn wir zu messen trachten,
was zu fassen unser Herz hier war bestellt.

Unergründlich, Tiefe, nur,
wenn wir ergründend loten,
was uns Fallende als Grund empfängt.

Unerreichbar, Höhe, nur,
wenn unsere Augen mühsam absehn,
was als Flamme übersteigt das Firmament.

Unentrinnbar, Tod, nur,
wenn wir zukunftgierig
eines Augenblickes reines Bleiben nicht ertragen.

II

Komm und wohne
in der schrägen, dunklen Kammer meines Herzens,
daß der Wände Weite noch zum Raum sich schließt.

Komm und falle
in die bunten Gründe meines Schlafes,
der sich ängstigt vor des Abgrunds Steile unserer Welt.

Komm und fliege
in die ferne Kurve meiner Sehnsucht,
daß der Brand aufleuchte in die Höhe *einer* Flamme

Steh und bleibe.
Warte, dass die Ankunft unentrinnbar
zukommt aus dem Zuwurf eines Augenblicks.

1951

[Sin título]

I

Die Gedanken kommen zu mir,
ich bin ihnen nicht mehr fremd.
Ich wachse ihnen als Stätte zu
wie ein gepflügtes Feld.

1951

H. B. [Hermann Broch]

Wie aber lebt man mit den Toten? Sag,
wo ist der Laut, der Ihren Umgang schwichtet,
wie die Gebärde, wenn durch sie gerichtet,
wir wünschen, dass die Nähe selbst sich uns versagt.

Wer weiß die Klage, die sie uns entfernt
und zieht den Schleier vor das leere Blicken?
Was hilft, daß wir uns in ihr Fort-sein schicken,
und dreht das Fühlen um, das Überleben lernt.

1951

FAHRT DURCH FRANKREICH

Erde dichtet Feld an Feld,
flicht die Bäume ein daneben,
lässt uns unsere Wege weben
um die Äcker in die Welt.

Blüten jubeln in dem Winde,
Gras schießt auf, sie weich zu betten,
Himmel blaut und grüsst mit Linde,
Sonne spinnt die sanften Ketten.

Menschen gehen unverloren—
Erde, Himmel, Licht und Wald—
jeden Frühling neugeboren
spielend in das Spiel der Allgewalt.

1952

APÉNDICE 3

LA TESIS DOCTORAL DE ARENDT: SINOPSIS

La tesis doctoral de Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin,* impresa en letra gótica, repleta de citas latinas y griegas en el original, y escrita en prosa heideggeriana, no es una obra fácilmente accesible. E. B. Ashton hizo un borrador de la traducción de la misma en la década de 1960, pero Arendt no quiso que fuera revisada con vistas a su publicación. Esperaba añadir material nuevo al manuscrito para de este modo hacer más legible lo ya escrito. En 1965, sin embargo, renunció al proyecto, desalentada por la cantidad de trabajo que éste requería y ocupada en otras tareas.

Ofreceré una sinopsis de la tesis con tres propósitos: mostrar su estructura básica y su intención; indicar cómo se revelan en ella los métodos de pensamiento que Arendt había aprendido de sus maestros Heidegger y Jaspers; y finalmente, hacer ver cómo la obra se relaciona con las posteriores inquietudes filosóficas y políticas de Hannah Arendt. No trataré, en cambio, de criticar o hacer una valoración de la aportación de la autora a los estudios sobre San Agustín.

Ni Jaspers ni su discípula iniciaron nunca la exploración de un fenómeno o concepto sin situarlo primero espacialmente. Interrogaron sobre el lugar de un fenómeno o concepto en el mundo científicamente explorable; interrogaron sobre las condiciones existenciales que definen o son definidas por fenómeno o concepto; e inquirieron cómo los incógnitos, trascendentes, en última instancia misteriosos reinos que bordean un fenómeno o concepto podían ser abordados.

Tampoco Heidegger ni su discípula iniciaron nunca la exploración de un fenómeno o concepto sin situarlo primero temporalmente. No se interrogaron simplemente acerca de los acontecimientos históricos, las historias de los fenómenos y conceptos, sino, más fundamentalmente, sobre experiencias temporales que subyacen en las fuentes de los fenómenos o conceptos. Pasado, presente y futuro, no como "tiempos", sino como experiencias, enmarcan todos los libros de Arendt, hasta el último, *La vida del espíritu,* que tiene como marco la preocupación por la voluntad orientada al futuro, el juicio orientado al pasado y el pensamiento como experiencia del "ahora".

El entrelazamiento de las sistematizaciones espaciales jaspersianas y de los marcos temporales heideggerianos es muy intrincado en el estudio de Arendt sobre el concepto agustiniano del amor, pero las proposiciones con las que el libro se inicia son bastante simples. Una forma de amor, *appetitus* o anhelo, está relacionada a un concepto definido, a algo conocido, que se busca por su propio valor intrínseco. Porque lo buscamos así, y no en relación con o como medio para otras cosas, es un bien, un *bonum.* Cuando el anhelo está satisfecho, termina, a menos que esté amenazado por la pérdida, mezclado con miedo o temor de algún mal o *malum.* El bien es aquello que hará felices a los hombres, y es la voluntad de ser felices la que guía el deseo hacia el bien y evita el mal. Hombres distintos tendrán opiniones distintas sobre lo que es bueno y lo que es malo, pero todos están de acuerdo en querer vivir felizmente. La vida misma, entonces, es un bien para todos; y todos temen necesariamente perderla. Si les fuera imposible a los hombres perder sus vidas, podrían ser felices; si la muerte no amenazara a los hombres, podrían vivir sin temor. La vida sin temor, *metu carere,* es el último objetivo del amor como *appetitus.*

La primera tensión en el pensamiento de San Agustín que se revela en la tesis ya está presente en la densa secuencia de proposiciones: vida sin muerte, o un presente en que el futuro está anticipado sin temor, es imposible. Una persona viviente que anhela cualquier cosa en esta tierra, que espera asegurarse la posesión de algo, está condenada a la frustración, pues ambas, ella y las cosas de este mundo, son perecederas. Un presente sin un futuro amenazador, que sería en sí mismo el *summum bonum,* el bien absoluto, es la eternidad. El amor, como anhelo, debe rehuir el mundo y todas las cosas mudables, pues todas son meramente bienes relativos. El concepto agustiniano del amor como anhelo, como *appetitus,* le condujo, en opinión de Hannah Arendt, a una contradicción: la eternidad es deseada como un objeto futuro. Pero Agustín concebía la eternidad, sin embargo, como un Ahora, el *nunc stans* neoplatónico, en el que el pasado y el futuro se encuentran y desaparecen, un presente eterno.

El deseo de la vida eterna, el justo objeto del deseo, es llamado por San Agustín *caritas,* mientras que el deseo erróneo de objetos perecederos es llamado *cupiditas.* Pero la *caritas* es problemática, porque convierte la tierra y las cosas terrenales en un desierto para el hombre; debe sacrificar "estar en casa en el mundo" a su justo deseo, a su libertad. San Agustín, como los estoicos, tenía un concepto de la libertad como autosuficiencia, como independencia de las cosas perecederas. De nuevo, una corriente griega fluye por el pensamiento de San Agustín, esta vez una corriente más bien estoica que neoplatónica. En realidad, Hannah Arendt argüía que San Agustín rechazó conscientemente la noción de Plotino según la cual la libertad es la cesación de los deseos, lo que implica que sólo el espíritu (*nous*) referido a sí mismo y no a ningún objeto exterior, es libre.

La distinción de San Agustín entre *caritas* y *cupiditas* y su exaltación de la *caritas* y su libertad, le condujo a otra dificultad. La libertad o la autosuficiencia no puede ser alcanzada en este mundo; pero, todavía más, cuando un hombre se retira del mundo al interior de sí mismo, no llega a ser autosuficiente en un punto crucial. Se convierte en un interrogante para sí mismo. Y la respuesta a su interrogante, "¿qué soy yo?", sólo puede ser dada por Dios.

La autoindagación y el amor a uno mismo acercan al hombre a Dios, permitiéndole conocer lo que no es, aquello de lo que carece como ser mortal: una esencia eterna. El justo amor a uno mismo —es decir el *autoamor* como forma de *caritas*— no aspira al yo presente y mudable, sino al yo que vivirá para siempre. El yo temporal debe ser negado si un hombre quiere proyectar su verdadero yo hacia un futuro absoluto.

Al llenar su vida presente con deseo del futuro, el hombre anticipa un presente eterno, la eternidad. Adoptando la noción romana del tiempo, San Agustín concibió el futuro como introduciéndose en el presente, deslizándose "hacia atrás", en el pasado; la imagen del movimiento del tiempo es la opuesta a la imagen lineal asociada a la palabra *progreso.* Cuando el futuro, por decirlo así, se precipita en nuestro tiempo, el yo presente es negado y el mundo olvidado. Para San Agustín, según Hannah Arendt, la Temporalidad y el Ser son opuestos. La Temporalidad debe ser superada para que el hombre *sea.* Esta tensión era fundamental en el pensamiento de San Agustín, y en el de Heidegger.

San Agustín había intentado pensar el hombre como ser libre y autosuficiente; pero, para hacer esto y continuar concibiendo el amor como anhelo, tenía que sufrir la tensión del pensamiento de que el yo debe ser transformado, el yo temporal olvidado. Dicho en otras palabras: cuando el hombre usa el mundo para intentar

alcanzar, por medio de la *caritas,* el gozo de la extratemporalidad, rompe sus lazos con las cosas y con los hombres, con la creación de Dios. Y esta ruptura convierte otra clase de amor, el amor al prójimo, en un sentimiento muy complejo.

Dos categorías, el uso (*uti*) y el gozo (*frui*) —o simplemente medios y fines— se siguen de la definición del amor como anhelo. El mundo es usado para alcanzar el gozo, que es, en última instancia, gozo de Dios, *Deo frui.* Otras dos categorías están relacionadas con este gozo: amamos el bien más alto, el *supra nos,* como opuesto a ambos, el *iuxta nos,* fuera de nosotros (de nosotros mismos y de nuestros prójimos) y también a lo que es *infra nos,* por debajo de nosotros (nuestros cuerpos). Nosotros mismos, nuestros prójimos y nuestros cuerpos deben ser amados por el bien más alto; pero esto significa que el amor a nuestros prójimos por ellos mismos es imposible y que nuestros prójimos son *usados* (no gozados) cuando deseamos justamente. El amor como deseo, el amor cuyo objeto está en el futuro, deja sin sentido el mandamiento, "ama a tu prójimo como a ti mismo".

La primera parte de la tesis doctoral de Arendt termina con este *impasse.* La noción del amor como deseo se desploma cuando la deseada "vida feliz" se proyecta sobre el futuro absoluto y el yo presente se considera como un mero medio para su obtención, el obstáculo que tiene que ser superado. De este modo, Hannah Arendt reinició su investigación, volviendo atrás hasta el principio. La proposición de que cada *appetitus* está ligado a un objeto definido fue reconsiderada. La vida feliz, si tiene que ser objeto del deseo, debe ser conocida; pero, si eso es así, el conocimiento debe preceder al deseo, el conocimiento debe presentar el objeto del deseo. Dicho en otros términos: el conocimiento pasado es la base para una proyección en el futuro. El deseo trasciende el presente hacia el futuro, pero puede hacerlo solamente porque la memoria trasciende el presente, guardando el pasado. Y, más aún, el conocimiento de la "vida feliz", a diferencia del conocimiento de algo perceptible, de lo que tenemos una "imagen corporal", una experiencia mundana, implica una memoria de una clase diferente que la memoria de los perceptibles. San Agustín construyó la posibilidad de una memoria transmundana sobre la base de un análisis del funcionamiento de la memoria en general.

Por ejemplo: cuando estamos tristes, recordamos esperanzadamente tiempos gozosos, así como recordamos temerosamente la tristeza cuando estamos gozosos. El pasado es recordado como parte del presente, por decirlo así, inspirativamente. Al convertir el pasado en presente, se transforma en una posibilidad futura; lo que ha sido puede volver a ser. El deseo de una vida feliz implica una respuesta a la pregunta "¿qué es lo que hace feliz el alma

santa?". En última instancia, esta cuestión es la misma que "¿quién me hizo?". En "las llanuras y los vastos palacios de la memoria", como dijo San Agustín, la criatura encuentra al Creador: encuentra al creador en sí mismo como determinante de su ser, la razón de su existencia.

En este momento de la interpretación de Arendt, se revela una oposición que se convertirá en fundamental en su obra futura, una oposición que proporciona a *La condición humana* uno de sus más vigorosos marcos de referencia conceptuales. Con la transparencia propia de años de familiaridad, años de pensar y repensar, Arendt expuso esta oposición en sus notas de 1963 para la revisión de la tesis, con las siguientes palabras: "El hecho decisivo que determina al hombre como ser con recuerdos conscientes es el nacimiento o natalidad, el que hayamos ingresado en el mundo por medio del nacimiento, mientras que el hecho decisivo que determina al hombre como ser que desea es la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos el mundo por la muerte. El temor a la muerte, y lo inadecuado de la vida, son las fuentes del deseo, mientras que, por el contrario, la gratitud por el hecho de que la vida nos haya sido concedida —una vida querida incluso en la desgracia— [...] es la fuente del recuerdo. Lo que en última instancia calma el miedo a la muerte no es la esperanza ni el deseo, sino el recuerdo y la gratitud: 'Da gracias por querer ser lo que eres, pues ello te puede librar de lo que no quieres ser, puesto que lo que deseas es ser y lo que no deseas es ser miserable".[1]

La natalidad y la mortalidad se convirtieron en el pensamiento político posterior de Hannah Arendt en las fuentes de la acción considerada como iniciación de algo nuevo y de la acción gracias a la cual se conquista la inmortalidad a través de los hechos y las palabras. Las acciones renuevan las vidas de los hombres y también les prestan aquella inmortalidad que ellos, como mortales, pueden alcanzar: pervivir en la memoria de los hombres. Arendt transferirá estos determinantes existenciales desde el ámbito teológico, predominante en el contexto de la tesis sobre San Agustín, al político. O, por decirlo de modo diferente, considerará la vida política como aquello por lo que deberíamos sentirnos agradecidos.

El paso, en la tesis de Arendt, del amor como *appetitus,* al amor como memoria de nuestra condición de criaturas de Dios, tiene un eco importante en la obra posterior de la autora. Para confusión de muchos de sus lectores, Arendt arguyó en *La condición humana* que la acción no es un asunto de medios y fines, como lo es la fabricación. Esta afirmación parecía implicar que la

[1] Ésta y las citas siguientes de las notas de Arendt están tomadas de las notas al margen de la traducción en borrador de E. B. Ashton, Library of Congress.

acción no comprende ni planificación ni toma de decisiones políticas. Pero yo creo que lo que Arendt quiso decir es que la acción concebida únicamente como planificación es tan insuficiente como el amor concebido tan sólo como *appetitus*. Las categorías medios-fines, como las *uti-frui*, acaban por negligir —por el futuro— al presente ser-con-los-otros o amor al prójimo. Recordar el pasado o la fuente de la acción o del amor —natalidad o criaturalidad— le da al hombre un principio y no un fin para orientarse. Actuamos para que la acción sea posible, lo que significa que la libertad es el principio de la acción. El planificar no es excluido, pero la acción que no logra su objetivo puede ser de todos modos significativa o grande (la "grandeza" es el criterio de Arendt en *La condición humana)*. La acción a la que nos lanzamos por su fin puede, por otra parte, adoptar cualquier medio o pervertir las relaciones humanas convirtiéndolas en un medio (como los hombres se convierten en *uti* por causa del *Deo frui)*.

En *La condición humana,* Arendt dejó de lado la dimensión agustiniana o teológica de la cuestión de la naturaleza humana —reconociendo que las construcciones teológicas surgen inevitablemente cuando la naturaleza o la esencia del hombre es cuestionada, porque sólo desde una óptica "fuera" del hombre puede ser considerada la naturaleza humana— y dirigió su atención a las condiciones de la existencia humana, como la vida misma, la natalidad y la mortalidad, la mundanidad, la pluralidad y la tierra. Rindió el tributo debido a la aproximación teológica, no obstante, al reconocer también que esas condiciones de la existencia humana no pueden nunca "[...] explicar lo que somos o contestar el interrogante de quién somos, por la sencilla razón de que nunca nos condicionan absolutamente".[2] Hannah Arendt nunca supuso que el hombre poseyese una naturaleza humana *conocible,* ni supuso tampoco que el hombre o la naturaleza puedan ser científicamente explicados por, o reducidos a, las condiciones que en gran medida determinan la naturaleza humana. La filosofía conduce a un punto medio, *pensar* sobre el hombre más que *buscar* conocerlo desde una perspectiva extrahumana o desde una investigación de su contexto humano. Esta distinción entre pensar y conocer, filosofía y ciencia, la hicieron también Heidegger y Jaspers.

El interés de Hannah Arendt por la natalidad, que es igual y a veces incluso superior a su interés por la mortalidad, surgió en su estudio sobre San Agustín, pero con posterioridad fue trasladado expresamente al núcleo mismo de su pensamiento por sus experiencias políticas. La iniciación de algo nuevo, la acción, es la posibilidad humana que ofrece un rayo de esperanza en situacio-

[2] Arendt, *La condición humana*, p. 11.

nes políticas que tan fácilmente podrían conducir a la desesperación más absoluta. "El milagro que salva al mundo, al ámbito de los asuntos humanos, de su ruina normal, 'natural', es en última instancia el hecho de la natalidad, en el cual la facultad de la acción está ontológicamente enraizada. Es, en otras palabras, el nacimiento de nuevos seres humanos y el nuevo comienzo, la acción de la que son capaces en virtud de haber nacido. Solamente la experiencia plena de esta capacidad puede derramar fe y esperanza sobre los asuntos humanos, esas dos características esenciales de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró completamente, descartando la observancia de la fe como una muy común y no demasiado importante virtud y contando la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Son esta esperanza y esta fe en el mundo las que sin duda encontraron su expresión más sucinta y más gloriosa en las pocas palabras con que los evangelios anunciaron sus 'buenas nuevas': 'Un niño ha nacido entre nosotros'."[3] Para Arendt, la temporalidad, lejos de tener que ser superada para que el hombre *sea,* es la fuente de esa disposición para la acción en la que su ser resulta intensificado. Es como si aplicara a San Agustín (y a Heidegger) una de sus citas favoritas de Píndaro: "conviértete en lo que eres", reconociendo con gratitud lo que te concede el hecho de haber nacido.

Hannah Arendt lleva la "natalidad" a la luz del concepto en su obra tardía, recuperándola de la negligencia filosófica. En esto, se apartó de Heidegger; para éste, la condición crucial existencial era la mortalidad, no la natalidad. Heidegger no se ocupó de la acción ni, en general, del reino de lo político. Hannah Arendt estaba muy influenciada por las descripciones de la vida cotidiana de *Ser y Tiempo,* pero pensaba que no iban lo suficientemente lejos. Heidegger presentaba el "lanzamiento" del hombre hacia la muerte, su precipitada carrera hacia el futuro que se le aproxima, pero no presentaba la fuerza del pasado, la presencia de comienzos.

El contraste entre la mortalidad y la natalidad surgió en la tesis de Arendt cuando pasó de considerar el amor como anhelo a considerarlo como una relación con Dios. En las "llanuras y los vastos palacios de la memoria", la criatura encuentra a su Creador, su respuesta al interrogante "¿quién me hizo?". El Creador, el origen último del hombre, es también, para San Agustín, su fin último. Dios está "fuera" del hombre en este doble sentido; pero el hombre puede concentrar este "fuera" en sí mismo, por medio de recordar el pasado y de anticipar el futuro; puede aniquilar ambos, el tiempo y su sujeción al mismo. La *caritas* es esta forma de justo deseo extramundano. Pero cuando la *caritas* alcanza su

[3] *Ibid.,* p. 247.

realización —lo que requiere la gracia de Dios— el hombre se desprende de su individualidad, su propio pasado individual. Ayudando al hombre humillado, el cual tiene la voluntad pero no el poder de superar los lazos que le atan a sí mismo y al mundo, Dios muestra su amor al hombre. Lo re-crea, hace de él una *nova creatura.* Aceptando el amor de Dios, la criatura ama como Dios ama, y eso significa que ama a los hombres no como a individuos sino como a criaturas de Dios. Ama a su prójimo *(das Nächste),* pero no por el prójimo ni por sí mismo; ama en el aislamiento, negando tanto su propio yo como el yo de los otros. El hombre ama lo eterno en sí mismo y en otros, y de este modo todos los hombres son igualmente amados porque son, por decirlo así, ocasiones iguales para el amor.

En este contexto, surge obviamente una cuestión: ¿por qué el amor al prójimo es una dimensión tan importante del pensamiento de San Agustín si se trata meramente de un modo de relación extramundana? ¿Qué convierte a los hombres en *prójimos,* que les liga específicamente a alguien que los ama a todos ellos igualmente? Hannah Arendt se ocupó de esta tensión en el pensamiento de San Agustín introduciendo para ello otro hilo de pensamiento. Todos los hombres son parientes, decía Agustín, en virtud de su descendencia común de Adán; y, en virtud de la "ley de Cristo", el nuevo Adán, a todos los hombres se les prescriben ciertas relaciones sociales. El origen histórico del hombre es el Primer Hombre, y el hombre se relaciona con este pasado a través de las generaciones. Cuando se relaciona con este pasado, más que con su Creador mismo, el hombre se da cuenta de que el amor es debido a todos los hombres porque éstos son su parentesco mundano, porque todos tienen una naturaleza común y una culpabilidad común. Además, la aparición de un nuevo Adán en el mundo, Cristo, ofrece la salvación a todo el mundo, que participa igualmente del pecado, y no a individuos basándose únicamente en sus méritos respectivos. La ascendencia compartida y la salvación compartida, unen a los hombres. La vida cristiana en el mundo encarna el lazo constante del hombre con el pasado y, así, el lazo a su parentesco original, su porción igual del pecado original que explica la muerte. (Es decir, la muerte no es simplemente una inevitabilidad; es necesaria, el salario del pecado.) Pero la alienación en el mundo por medio de la *caritas* puede hacer surgir una nueva solidaridad, una sociedad al lado y enfrente de la sociedad de los históricamente semejantes: la ciudad de Dios. Los hombres comparten un peligro común, la muerte, y se aman mutuamente con el conocimiento común de este peligro. Pero incluso en esta unidad amorosa queda una distancia: todo creyente se enfrenta solo a su muerte, ningún otro hombre puede salvarle. En el amor

al prójimo, los hombres se aman mutuamente porque al hacerlo aman a Cristo, su Salvador; el amor al prójimo es un amor sobremundano, trascendente, en el mundo, pero no del mundo.

La tesis de Arendt concluye con una afirmación sumaria de la doble relación entre la existencia mundana con otros y la postura extramundana de la negación del yo y del mundo. Considerando la primera relación, Arendt dice que entramos en contacto con otro como miembros del género humano, pero que sólo nos convertimos en prójimos para otros cuando estamos aislados en nuestra singular relación con Dios. Cuando un individuo es arrancado de la dependencia práctica en que todos los hombres viven entre los demás, su asociación con otros está sujeta a las obligaciones explícitas del parentesco original que les une a ellos. Considerando la segunda relación, Arendt dice que la posibilidad del aislamiento entra también como un hecho en la historia de la humanidad. El aislamiento, de este modo, se convierte él mismo en histórico, incluso aunque es el aislamiento el que nos permite apartarnos de la historia humana y de la continuidad de las generaciones. Únicamente en esta doble relación podemos entender la relevancia del prójimo. En el aislamiento individual, nos percatamos de que el otro es nuestro prójimo como miembro de la raza humana. Pero esta mera coexistencia de creyentes en el mismo Dios se vuelve en la fe común, en la comunión de todos los fieles, cuando nos damos cuenta de que nuestro origen en la raza humana está complementado por nuestro origen en el amor de Dios, nuestra natalidad por nuestro renacimiento redentor.

Hannah Arendt llegó a revisar su tesis sólo hasta el comienzo de la segunda parte, que trata de la relación orientada hacia el pasado entre la criatura y el Creador. La tercera sección, que trata del amor al prójimo, es la más difícil y condensada, y habría requerido probablemente más explicación que las otras, como la densa secuencia de pensamiento aquí resumida ilustra. Las inquietudes de la tercera parte reaparecen en prosa mucho menos compacta y mucho más clara —a gran distancia— en *La condición humana.* Y una mirada a esta última afirmación mostrará de otro modo la postura crítica alcanzada por Hannah Arendt con el tiempo: "Encontrar un lazo entre las personas, lo bastante fuerte para sustituir al mundo, fue la tarea política fundamental de la primera filosofía cristiana, y fue San Agustín quien propuso encontrar no sólo la 'hermandad' cristiana, sino todas las relaciones cristianas en la caridad [...] [El] lazo de la caridad entre las personas, aunque incapaz de fundar un reino público por sí solo, es bastante adecuado al principio fundamental cristiano de la no mundanidad y es admirablemente capaz de conducir a un grupo de gente esencialmente no mundana por el mundo [...] sólo con

tal de que sea entendido que el mundo mismo está condenado y de que toda actividad es emprendida con la condición *quamdiu mundus durat* (mientras el mundo dure)". [4] Lo que a Arendt le interesaba en la tesis era simplemente cómo el principio cristiano de la no mundanidad podía ser adecuado para conducir a un número de gente esencialmente no mundana a través del mundo, cómo la experiencia no mundana de la caridad podía unir a los hombres. Su preocupación tardía con la fundación de ámbitos públicos no estaba enraizada en ninguna filosofía cristiana, sino en el pensamiento griego y romano. "Pues a diferencia del bien común tal como lo entendió el cristianismo —la salvación de un alma es el interés de todas las almas—, el mundo común es aquel en que entramos cuando nacemos y lo que dejamos detrás cuando morimos [...] Pero tal mundo común puede sobrevivir al ir y venir de generaciones únicamente en la medida en que aparece en público. Es la publicidad del ámbito público la que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos lo que los hombres quieran salvar de la ruina natural del tiempo". [5] El mundo común —el mundo existente entre los hombres— dura mientras a los hombres les interese y sean capaces de salvarlo. Los hechos, por ejemplo, perduran mientras haya hombres que cuenten estos hechos en historias. Los hechos reflejan la natalidad humana, al iniciar, al comenzar algo nuevo, y superan la mortalidad humana venciendo la muerte del autor al conservar sus hechos en las memorias de los hombres. La interpretación, totalmente opuesta a la cristiana, del mundo común de Hannah Arendt le dio a ésta una medida con la que juzgar la pérdida del ámbito público en la era moderna: "No existe acaso testimonio más claro de la pérdida del ámbito público en la era moderna que la casi absoluta pérdida de preocupación por la auténtica inmortalidad". [6] Luchar por lo auténtico, es decir, por la inmortalidad o fama terrenal, se toma como una especie de vanidad, de vicio privado. Arendt llegó a considerar los "sombríos tiempos" modernos como tiempos en los que el ámbito público se ha atrofiado, y la publicidad, lejos de ampliar los empeños humanos, los trivializa: *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles* (La luz de lo público lo oscurece todo), como dijo Heidegger.

Ni la postura crítica de Hannah Arendt ni las conclusiones que de ella obtuvo, son visibles en su tesis. Mantuvo la promesa, hecha en su introducción, de que la investigación sería "totalmente analítica". Ella describió su aproximación al tema como "puramente filosófica", con lo cual quiso decir que no iba a prestarle atención al "servilismo dogmático" de San Agustín ante la autoridad de las

[4] *Ibid.*, p. 53.
[5] *Ibid.*, p. 55.
[6] *Ibid.*, p. 55.

escrituras y la eclesiástica. Arendt se refirió a la conversión del santo al cristianismo únicamente en términos de la evolución del pensamiento de éste, desde la noción "preteológica" del amor como anhelo hasta la noción teológica del amor como una relación de criatura y Creador. No sólo los elementos dogmáticos del pensamiento de Agustín, sino también los acontecimientos de su vida, como tal, están ausentes de la tesis, que es tan resueltamente abstracta como apolítica y ateológica.

Cuando revisó su tesis, Hannah Arendt debió sentir esta abstracción como un punto vulnerable, pues añadió varias referencias a la vida de San Agustín, transfiriéndolas de las notas a pie de página al texto. Incluyó pasajes de las *Confesiones,* en que San Agustín se refiere a la pérdida de un amigo íntimo; y a su temor a la muerte que "le apartó del placer carnal" y le preparó para su conversión; y a su dependencia de los escritos de San Pablo ("cuanto más cristiano se hizo Agustín durante el transcurso de su larga vida, más paulino se hizo también"). Arendt incorporó además muchas de las citas de obras de San Agustín, que previamente habían figurado como notas, así como material que relegara a un apéndice, integrándolo todo en su primer capítulo, enriqueciendo así el texto y haciéndolo menos elíptico así como también menos abstracto. Todas las revisiones reflejan la misma idea básica: el tipo de aproximación "puramente filosófica" que había seguido podía eludir preocupaciones dogmáticas y alcanzar las experiencias existenciales, las experiencias temporales, de las que surge el pensamiento filosófico; pero solamente podía hacerlo en términos generales, impersonales y ahistóricos. Arendt había estado buscando un universal, un lazo universal entre los hombres, un cimiento ontológico, un principio trascendente que guiara a los hombres que están en el mundo pero no son del mundo. Arendt siguió buscando este principio universal o trascendental, y defendiendo la autonomía de la filosofía, hasta que su experiencia le dijo que la filosofía, la filosofía pura, puede ser peligrosamente ciega para la historia, para el reino de lo político; hasta que su asociación con el sionismo le enseñó a cuestionar el fundamento del "amor al prójimo" en términos políticos.

Con Martin Heidegger había tenido una experiencia de lo "extraordinario y maravilloso" que parecía dividir el tiempo en un "entonces" y un "ahora"; una experiencia de los temores y frustraciones del *appetitus.* Y en Agustín pudo encontrar, como después en el poeta Rilke, una imagen trascendida de tal división, aquel tipo de amor convertido en un amor trascendente. Pero los acontecimientos históricos que lanzaron a Hannah Arendt a la acción política suscitaron interrogantes que no cederían a tal solución "puramente filosófica".

APÉNDICE 4

BIBLIOGRAFÍA CRONOLÓGICA DE LAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

En la primera sección de esta bibliografía figuran los libros de Hannah Arendt en ediciones americanas y alemanas. En la segunda sección figuran los artículos y las reseñas de libros. Las columnas (bajo el título "This Means You") y los artículos de Arendt en el periódico neoyorquino en lengua alemana *Aufbau,* de 1941 a 1945 inclusive, están listados en la tercera sección. No se han listado nueve breves notas sobre libros, para *Jewish Social Studies* (Nueva York), de 1942 a 1953. Los artículos aparecidos en alemán, pero no en inglés, han sido incluidos; de otro modo, sólo las versiones inglesas de los artículos figuran. La lista de artículos alemanes de antes de la segunda guerra mundial tal vez no sea completa. Notas breves indican qué artículos fueron reimprimidos como parte de libros, pero no indican cuáles de ellos fueron sustancialmente modificados para su reedición. Estamos en deuda con Lawrence May por su ayuda en la preparación de la bibliografía.

Libros

1929
Der Liebesbegriff bei Augustin. Berlín: J. Springer, 1929.

1948
Edición de Bernard Lazare, *Job's Dungheap.* Nueva York: Schocken Books, 1948.

Sechs Essays, Heidelberg: L. Schneider, 1948. (Reimpreso en *Die Verborgene Tradition,* 1976, véase más adelante.)

1951

The Origins of Totalitarianism. Nueva York: Harcourt, Brace & Co., 1951. Segunda edición ampliada: Nueva York: World Publishing Co., Meridian Books, 1958. Tercera edición, con nuevos prefacios: Nueva York, Harcourt, Brace & World. 1966, 1968, 1973.

Ediciones alemanas: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1955, 1958, 1961, 1962.

Título en Inglaterra: *The Burden of Our Time* (Londres: Secker and Warburg, 1951.)

1955

Edición de Hermann Broch, *Dichten und Erkennen, Essays,* dos volúmenes de Broch, *Gesammelte Werke.* Zurich: Rheinverlag, 1955 (ahora Frankfurt: Suhrkamp). (La introducción de Arendt, traducida por Richard y Clara Winston, apareció en *Men in Dark Times.)*

1957

Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1957. (Cuatro ensayos, todos ellos incluidos en *Between Past and Future.)*

1958

The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958 (Doubleday Anchor, 1959.)

Edición alemana: *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* Sttugart: Kohlhammer, 1960; Munich: Piper, 1967.

Karl Jaspers: Reden Zur Verleihung des Friedenpreises des Deutschen Buchhandels, Munich: Piper, 1958. (Reimpreso en *Men in Dark Times.)*

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess. Londres: East and West Library, 1958.

Edición americana: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman.* Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

Edición alemana: *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik.* Munich: Piper, 1959. (Ullstein Verlag, 1975.)

Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus. Munich: Piper, 1958. (Incluido en la edición americana de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo.)*

1960

Von der Menschlichkeit in Finsteren Zeiten: Gedanken zu Lessing. Hamburgo: Hauswedell, 1960. Munich: Piper, 1960. (Posteriormente el primer ensayo de *Men in Dark Times.)*

1961

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought. (Nueva York: Viking Press, 1961. Edición revisada, incluyendo otros dos ensayos, 1968. (Cuatro ensayos en *Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart,* 1967, véase arriba.)

1962

Edición de Karl Jaspers, *The Great Philosophers.* Nueva York: Harcourt, Brace & World Co., 1962 y 1966 (volúmenes 1 y 2.)

1963

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Nueva York: Viking Press, 1963. Edición revisada y ampliada, 1965.
Edición alemana: *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen.* Munich: Piper, 1964.

1965

On Revolution. Nueva York: Viking Press, 1963. Segunda edición revisada, 1965.
Edición alemana: *Über die Revolution.* Munich: Piper, 1963.

1968

Men in Dark Times. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968.
Edición alemana: *Menschen in finsternen Zeiten.* Munich: Piper, 1989.
Edición de *Illuminations,* de Walter Benjamin, traducción de Harry Zohn. Nueva York; Harcourt, Brace & World, 1968. (La introducción a este volumen recogida en *Men in Dark Times.)*
Edición alemana: Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

1970

On Violence. Nueva York: Brace & World, 1970. (Una versión ampliada de "Reflections on Violence", 1969.)
Edición alemana: *Macht und Gewalt.* Munich: Piper, 1975.

1971

Walter Benjamin-Bertolt Brecht: Zwei Essays. Munich: Piper, 1971. (Ambos ensayos incluidos en *Men in Dark Times.)*

1972

Crises of the Republic. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays. Munich, Piper, 1972. (Los dos ensayos "Lying in Politics" [1971] y "Truth and Politics" [1967] aparecieron primero en inglés, véase abajo.)

1976

Die Verborgene Tradition: Acht Essays. Frankfurt: Suhrkamp, 1976. (Seis de estos ensayos aparecieron en 1948 como *Sechs Essays;* los otros dos son "Zionisme Reconsidered" [1945] y "Aufklärung und Judenfräge" [1932].)

1978

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age. Editado, y con una introducción, por Ron H. Feldman. Nueva

York: Grove Press, 1978. (Una colección de artículos sobre cuestiones judías escritos entre 1942 y 1966.)

The Life of the Mind. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. (Dos volúmenes de una obra incompleta, editados póstumamente por Mary McCarthy.)

ARTÍCULOS

1930

"Augustin und der Protestantismus", *Frankfurter Zeitung,* n.° 902 (12 de abril de 1930.)

"Philosophie und Soziologie. Anläßlich Karl Mannheim, 'Ideologie und Utopie'", *Die Gesellschaft* (Berlín) 7 (1930): 163-76. (Reimpreso en *Ideologie und Wissensoziologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellshaft, 1974.)

"Rilkes Duineser Elegien", con G. Stern. *Neue Schweizer Rundschau* (Zurich) 23 (1930): 855-71.

1931

Una reseña de Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungprinzips,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen) 66 (1931): 200-205.

1932

"Adam Müller-Renaissance?", *Kölnische Zeitung,* n.° 501 (13 de septiembre de 1932) y n.° 510 (17 de septiembre de 1932.)

"Aufklärung und Judenfrage", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* (Berlín) 4/2-3 (1932). (Reimpreso en *Die Verborgene Tradition.)*

"Berliner Salon" y "Brief Rahels an Pauline Wiesel". *Deutscher Almanach für das Jahr 1932* (Leipzig), pp. 175-84 y 185-90.

"Friedrich von Gentz Zu seinem 100. Todestag am 9 Juni", *Kölnischer Zeitung,* n.° 308, 8 de junio de 1932.

"Sören Kierkegaard", *Frankfurter Zeitung,* n.os 75-76, 29 de enero de 1932.

1933

Una reseña de Dr. Alice Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart,* en *Die Gesellschaft* (Berlín) 10 (1932): 177-79.

"Rahel Varnhagen. Zum 100 Todestag." *Kölnische Zeitung,* n.os 131, 7 de marzo de 1933. (Reimpreso en *Judische Rundschau,* n.os 28/29, 7 de abril de 1933.)

1942

"A Believer in European Unity", *Review of Politics* 4/2 (abril, 1942): 245-47. (Una reseña de P. R. Sweet, *Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order.)*

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA H

"From the Dreyfus Affair to France Today", *Jewish Social Studies* 4 (julio, 1942): 195-240. (Reimpreso en *Essays on Anti-Semitism,* Conference on Jewish Relations, 1946, y utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* primera parte.)

1943

"Portrait of a Period", *Menorah Journal* 31 (otoño 1943): 307-14. (Una reseña de Stefan Zweig, *The World of Yesterday: An Autobiography.)*

"We Refugees", *Menorah Journal* 31 (enero, 1943): 69-77.

"Why the Crémieux Decree Was Abrogated", *Contemporary Jewish Record* 6/2 (abril, 1943): 115-23.

1944

"Concerning Minorities", *Contemporary Jewish Record* 7/4 (agosto, 1944): 353-68. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)

"Franz Kafka: A Re-evalutation", *Partisan Review* 11/4 (otoño, 1944): 412-22. (Reimpreso en *Sechs Essays* y *Die Verborgene Tradition,* en alemán.)

"The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", *Jewish Social Studies* 6/2 (febrero, 1944): 99-122.

"Our Foreign Language Groups", *Chicago Jewish Forum* 3/1 (otoño, 1944): 23-34.

"Race-Thinking before Racism", *Review of Politics* 6/1 (enero, 1944): 36-73. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)

1945

"Approaches to the 'German Problem'", *Partisan Review* 12/1 (invierno, 1945): 93-106.

"The Assets of Personality", *Contemporary Jewish Record* 8/2 (abril, 1945): 214-16. (Una reseña de Meyer W. Weisgal, ed., *Chaim Weismann.)*

"Christianity and Revolution", *Nation,* 22 de septiembre de 1945, pp. 288-89.

"Dilthey as Philosopher and Historian", *Partisan Review* 12/3 (verano, 1945): 404-406. (Una reseña de la obra de H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction.)*

"Imperialism, Nationalism, Chauvinism", *Review of Politics* 7/4 (octubre, 1945): 441-63. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)

"Nightmare and Flight", *Partisan Review* 12/2 (primavera, 1945): 259-60. (Reseña de la obra de Denis de Rougemont, *The Devil's Share.)*

"Organized Guilt and Universal Responsibility", *Jewish Frontier,* enero de 1945, pp. 19-23. (Reimpreso en Roger Smith, ed., *Guilt: Man and Society.* Nueva York: Doubleday Anchor, 1971.)

"Parties, Movements and Classes", *Partisan Review* 12/4 (otoño, 1945): 504-12. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)

"Power Politics Triumphs", *Commentary* 1 (diciembre, 1945): 92-93. (Reseña de *Crossroads of Two Continents,* de Felix Gross.)

"The Seeds of a Fascist International", *Jewish Frontier,* junio de 1945, pp. 12-16.

"The Stateless People", *Contemporary Jewish Record* 8/2 (abril, 1945): 137-53. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)

"Zionism Reconsidered", *Menorah Journal* 33 (agosto, 1945): 162-96. (Traducido al alemán para *Die Verborgene Tradition* y reeditado en M. Selzer ed., *Zionism Reconsidered.* Nueva York: Macmillan Co., 1970, pp. 213-49.)

1946

"Expansion and the Philosophy of Power", *Sewanee Review* 54 (octubre, 1946): 601-16. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)

"French Existentialism", *Nation,* 23 de febrero de 1946, pp. 226-28. (Antologado en *One Hundred Years of the Nation.)*

"The Image of Hell", *Commentary* 2/3 (septiembre, 1946): 291-85. (Reseña de *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People.* Compilado por el *World Jewish Congress* et al., y Max Weinreich. *Hitler's Professors.)*

"Imperialism: Road to Suicide", *Commentary* 1 (febrero, 1946): 27-35:

"The Ivory Tower of Common Sense", *Nation,* 19 de octubre de 1946, pp. 447-49. (Reseña de *Problems of Men,* de John Dewey.)

"The Jewish State: 50 Years After, Where Have Herzl's Politics Led?", *Commentary* 1 (mayo, 1946): 1-8.

"The Nation", *Review of Politics* 8/1 (enero, 1946): 138-41. (Reseña de *La Nation,* de J. T. Delos. Montreal: Éditions de l'Arbre.)

"No Longer and not Yet", *Nation,* 14 de septiembre de 1946, pp. 300-302. (Reseña de *La muerte de Virgilio,* de Hermann Broch. Traducción de J. S. Untermeyer.)

"Privileged Jews", *Jewish Social Studies* 8/1 (enero, 1946): 3-30. (Reimpreso en Duker y Ben-Horin, *Emancipation and Counter-emancipation.* Nueva York: Ktav Publishing House, 1947.)

"Proof Positive", *Nation,* 5 de enero de 1946, p. 22. (Breve reseña de Victor Lange, *Modern German Literature.)*

"The Streets of Berlin", *Nation,* 23 de marzo de 1946, pp. 350-51. (Reseña de *Meine Reime Deine Reime,* de Robert Gilbert.)

"Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries", *Supplement to Jewish Social Studies* 8/1 (1946). (Preparado por el equipo de investigación de la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, dirigido por Arendt.)

"Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries", *Supplement to Jewish Social Studies* 8/3 (1946). (Preparado también por el equipo de investigación de la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, dirigido por Arendt.)

"The Too Ambitious Reporter", *Commentary* 2 (enero, 1946): 94-95. (Reseña de *Twilight Bar* y *The Yogi and the Commissar,* de Arthur Koestler.)
"What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review* 8/1 (invierno, 1946): 34-56.

1947
"Creating a Cultural Atmosphere", *Commentary* 4 (noviembre, 1947): 424-26.
"The Hole of Oblivion", *Jewish Frontier,* julio de 1947, pp. 23-26. (Reseña de *The Dark Side of the Moon.)*

1948
"About Collaboration" (carta), *Jewish Frontier* 15 (octubre, 1948): 55-56.
"Beyond Personal Frustration: The Poetry of Bertolt Brecht", *Kenyon Review* 10/2 (primavera, 1948): 304-12. (Una reseña de *Selected Poems,* de Bertolt Brecht. Traducción de H. R. Hays; un artículo basado en esta reseña y aparecido en *Die Neue Rundschau* 61 (1950): 53-67, fue traducido para P. Demetz, ed. *Brecht.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962, pp. 43-50.)
"The Concentration Camps", *Partisan Review* 15/7 (julio, 1948): 743-63. (Antologado en *Partisan Reader,* 1945-1953 y utlizado en *Los orígenes del totalitarismo,* segunda parte.)
"Jewish History, Revised", *Jewish Frontier,* marzo de 1948, pp. 34-38. (Reseña de *Major Trends in Jewish Mysticism,* de Gershom Scholem.)
"The Mission of Bernadotte", *New Leader* 31 (23 de octubre de 1948): 808, 819.
"To Save the Jewish Homeland: There is Still Time", *Commentary* 5 (mayo, 1948): 398-406.

1949
"The Achievement of Hermann Broch", *Kenyon Review* 11/3 (verano, 1940): 476-83.
"'The Rights of Man': What Are They?", *Modern Review* 3/1 (verano, 1949): 476-83.
"Single Track to Zion", *Saturday Review of Literature* 32 (5 de febrero de 1949): 22-23. (Reseña de Chaim Weizmann, *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann.)*
"Totalitarian Terror", *Review of Politics* 11/1 (enero, 1949): 112-15. (Reseña de *Forced Labor in Soviet Russia,* de David J. Dallin y Boris L. Nicolaevsky.)

1950
"The Aftermanth of Nazi Rule, Report from Germany", *Commentary* 10 (octubre, 1950): 342-53. (Incluido en la antología *The Commentary Reader.)*
"Mob and the Elite", *Partisan Review* 17 (noviembre, 1950): 808-19. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* tercera parte.)

"Peace or Armistice in the Near East?", *Review of Politics* 12/1 (enero, 1950): 56-82.
"Religion and the Intellectuals, A Symposium", *Partisan Review* 17 (febrero, 1950): 113-16. (Reimpreso como parte de *Partisan Review,* serie 3, 1950, pp. 15-18.)
"Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps", *Jewish Social Studies* 12/1 (1950): 49-64.

1951

"Bei Hitler zu Tisch", *Der Monat* 4 (octubre, 1951): 85-90.
"The Imperialist Character", *Review of Politics* 12/3 (julio, 1950): 303-20. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* tercera parte.)
"The Road to the Dreyfus Affair", *Commentary* 11 (febrero, 1951): 201-03. (Reseña de *Anti-Semitism in Modern France,* de Robert F. Byrnes.)
"Totalitarian Movement", *Twentieth Century* 149 (mayo, 1951): 368-89. (Utilizado en *Los orígenes del totalitarismo,* tercera parte.)

1952

"The History of the Great Crime", *Commentary* 11 (marzo, 1952): 300-04. (Reseña de *Bréviaire de la Haine: Le IIIe Reich et les Juifs,* de Léon Poliakov.)
"Magnes, The Conscience of the Jewish People", *Jewish Newsletter* 8/25 (24 de noviembre de 1952: 2).

1953

"The Ex-Communists", *Commonweal* 57/24 (20 de marzo de 1953): 595-99. (Reimpreso en el *Washington Post,* 31 de julio de 1953.)
"Ideology and Terror: A Novel Form of Government", *Review of Politics* 15/2 (julio, 1953): 303-27. (Incluido en la edición de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo.)* En *Offener Horizont* apareció una versión alemana: *Festschrift für Karl Jaspers.* Munich: Piper, 1953.
"Rejoinder to Eric Voegelin's Review of *The Origins of Totalitarianism", Review of Politics* 15 (enero, 1953): 76-85.
"Religion and Politics", *Confluence* 2/3 (4 de septiembre de 1953): 105-126. (Cf. réplica de Arendt a la crítica de su artículo en "Understanding and Politics", *Partisan Review 20/4* (julio-agosto, 1953: 377-92. *Confluence,* pp. 118-20.)
"Understanding Communism", *Partisan Review* 20/5 (septiembre-octubre, 1953): 580-83. (Reseña de *Bolchevism,* de Waldemar Gurian.)

1954

"Europe and America: Dream and Nightmare", *Commonweal* 60/23 (24 de septiembre de 1954): 551-54.
"Europe and America: The Threat of Conformism", *Commonweal* 60/25 (24 de septiembre de 1954): 607-10.
"Europe and The Atom Bomb", *Commonweal* 60/24 (17 de septiembre de 1954): 578-80.

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

"Tradition and the Modern Age", *Partisan Review* 22 (enero, 1954): 53-75. (Elaborado a partir de una serie de conferencias dadas en Princeton en el marco de los Christian Gauss Seminars in Criticism, 1953, y utilizadas en *Between Past and Future.)*

1955

"The Personality of Waldemar Gurian", *Review of Politics* 17/1 (enero, 1955): 33-42. (Reimpreso en *Men in Dark Times.)*

1956

"Authority in the Twentieth Century", *Review of Politics* 18/4 (octubre, 1956): 403-17.

1957

"History and Immortality", *Partisan Review* 24/1 (invierno, 1957): 11-53.

"Jaspers as Citizen of the World", *The Philosophy of Karl Jaspers,* editado por P. A. Schilpp. La Salle, 111: Open Court Publishing Co., 1957, pp. 539-50. (Reimpreso en *Men in Dark Times.)*

1958

"The Crisis in Education", *Partisan Review* 25/4 (otoño, 1958): 493-513. (Reimpreso en *Between Past and Future.)*

"The Modern Concept of History", *Review of Politics* 20/4 (octubre, 1958): 570-90. (Reimpreso en *Between Past and Future.)*

"Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", *Journal of Politics* 20/1 (febrero, 1958): 5-43. (Reimpreso en *Cross Currents* 8/2 (primavera, 1958): 102-28, y añadido a la edición de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo.)*

"Totalitarianism", *Meridian* 2/2 (otoño, 1958): 1. (Las reflexiones de Arendt sobre *Los orígenes del totalitarismo* en la época de su segunda edición.)

"What Was Authority?", en *Authority,* editado por C. Friedrich. Cambridge: Harvard University Press, 1959. (Reimpreso en *Between Past and Future.)*

1959

"Reflections on Little Rock", *Dissent* 6/1 (invierno, 1959): 45-56. (En el mismo número se incluyen críticas de David Spitz y Melvin Tumin. En *Dissent* 6/2 (primavera, 1959): 179-81, Arendt replicó a sus críticos. El artículo fue reimpreso en *Public Life: A Journal of Politics* 4/3-4 [mayo-junio, 1973]: 92-97.)

1960

"Freedom and Politics: A Lecture", *Chicago Review* 14/1 (primavera, 1960): 28-46. (Revisado para *Between Past and Future.)*

"Revolution and Public Happiness", *Commentary* 30 (noviembre, 1960): 413-22. (Utilizado en *On Revolution.)*

"Society and Culture", *Daedalus* 82/2 (primavera, 1960): 278-87. (Reimpreso en *Between Past and Future.)*

1962

"Action and 'The Pursuit of Hapiness'", en *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe Für Eric Voeglin.* Munich: Beck, 1962. (Utilizado en *On Revolution.)*

"The Cold War and The West", *Partisan Review* 29/1 (invierno, 1962): 10-20.

"Revolution and Freedom: A Lecture", en *In Zwei Welten: Siegfried Moses Zum Fünfundsiebzigsten Geburtstag.* Tel Aviv: Bitaon, 1962. (Utilizado en *On Revolution.)*

1963

"A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem", *New Yorker,* 16 de febrero de 1963, pp. 40-113; 23 de febrero de 1963, pp. 40-111; 2 de marzo de 1963, pp. 40-91; 9 de marzo de 1963, pp. 48-131; 16 de marzo de 1963, pp. 58-134. (Este artículo en cinco partes, revisado, fue publicado como *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil.)*

"Kennedy and After", *New York Review of Books* 1/9 (26 de diciembre de 1963): 10.

"Man's Conquest of Space." *American Scholar* 32 (otoño, 1963): 527-40.

"Reply to Judge Musmanno." *New York Times Book Review* 8/4 (23 de junio de 1963). El intercambio entre Arendt y Musmanno fue reimpreso en Freedman y Davis, eds., *Contemporary Controversy,* Nueva York: Macmillan Co., 1966, pp. 312-17.

1964

"*The Deputy*: Guilt by Silence", *New York Herald Tribune Magazine,* 23 de febrero de 1964, pp. 6-9. (Reimpreso en *Storm over The Deputy,* publicado por Eric Bentley.)

"Eichmann in Jerusalem", *Encounter,* enero de 1964, pp. 51-56. (Intercambio de cartas entre Arendt y Gershom Scholem.)

"Nathalie Sarraute", *New York Review of Books* 2/5 (marzo, 1964): 5-6. (Reseña de *Les Fruits d'or,* de Sarraute. Traducción de Maria Jolas.)

"Personal Responsability Under Dictatorship", *Listener,* 6 de agosto de 1964, pp. 185-87, 205.

1965

"The Christian Pope", *New York Review of Books* 4/10 (17 de junio de 1965): 5-7. (Reseña de *Journal of a Soul,* del papa Juan XXIII. Traducido por D. White; incluido en *Men in Dark Times.)*

"Hannah Arendt - Hans Magnus Enzensberger: Politic und Verbrechen: Ein Briefwechsel", *Merkur,* abril de 1965, pp. 380-85.

1966

"The Formidable Dr. Robinson: A Reply to the Jewish Establishment", *New York Review of Books* 5/12 (20 de enero de 1966): 26-30. (La respuesta de Arendt a cartas sobre este artículo aparecido en el número del 17 de marzo de 1966.)

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

"A Heroine of the Revolution", *New York Review of Books* 7/5 (octubre, 1966): 21-27. (Reseña de *Rosa Luxemburg,* de Peter Nettl; incluida en *Men in Dark Times.)*

Introducción a *Auschwitz,* por Bern Naumann. New York: Frederick A. Preaeger, 1966. (Reimpreso en Falk, Kolko y Lifton, eds., *Crimes of War.* New York: Random House, 1971.)

Introducción a *The Warriors,* de J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1966.

"The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer", *Book Week, Washington Post,* 5 de junio de 1966, pp. 1-2. (Reseña de *Memoirs 1945-1953,* de Konrad Adenauer. Traducción de Beate Ruhm von Oppen.)

"On the Human Condition", en *The Evolving Society,* editado por Mary Alice Hinton. New York: Institute of Cybernetical Research, 1966, pp. 213.19.

"Remarks on the Crisis Character of Modern Society", *Christianity and Crisis* 26/8 (30 de mayo de 1966): 112-14.

"What is Permitted to Jove", *New Yorker,* 5 de noviembre de 1966, pp. 68-122. (Un estudio de Bertolt Brecht, reimpreso en *Men in Dark Times.)*

1967

Prefacio a *The Future of Germany,* de Karl Jaspers. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

"Randall Jarrell: 1914-1965", en *Randall Jarrell, 1914-1965.* Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1967. (Reimpreso en *Man in Dark Times.)*

"Truth and Politics", *New Yorker,* 25 de febrero de 1967, pp. 49-88. (Reimpreso en *Between Past and Future,* segunda edición y en David Spitz, ed., *Political Theory and Social Change.* Nueva York: Atherthon Press, 1967, pp. 3-37.

1968

"Comment by Hannah Arendt on 'The Uses of Revolution', by Adam Ulam", en *Revolutionary Russia,* editado por Richard Pipes. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

"He's All Dwight: Dwight Macdonald's *Politics", New York Review of Books* 11/2 (1 de agosto de 1968): 31-33.

"Is America by Nature a Violent Society? Lawlessness is Inherent in the Uprooted", *New York Times Magazine,* 28 de abril de 1968, p. 24.

"Isak Dinesen: 1885-1962", *New Yorker,* 9 de noviembre de 1968, pp. 223-36. (Reimpreso en *Men in Dark Times.)*

"Walter Benjamin", *New Yorker,* 19 de octubre de 1968, pp. 65-156. Traducido por Harry Zohn. (Reimpreso en *Men in Dark Times.)*

1969

"The Archimedean Point", *Ingenor,* College of Engineering, University of Michigan, primavera de 1969, pp. 4-9, 24-26.

"Reflections on Violence", *Journal of International Affairs,* invierno de 1969, pp. 1-35. (Reimpreso en *New York Review of Books* 12/4 (27 de febrero de 1969): 19-31. Ampliado como *On Violence* y reimpreso en *Crises of the Republic.)*

1970

"Civil Disobedience", *New Yorker,* 12 de septiembre de 1970, pp. 70-105. (Reimpreso en *Crises of the Republic* y en E. V. Rostow, ed., *Is Law Dead?* New York: Simon and Schuster, 1971, pp. 213-43.)

Carta en réplica a una reseña de J. M. Cameron, *New York Review* 13 (1 de enero de 1970): 36.

1971

"Lying and Politics: Reflections on the Pentagon Papers", *New York Review of Books* 17/8 (18 de noviembre de 1971): 30-39. (Reimpreso en *Crises of the Republic.)*

"Martin Heidegger at 80", *New York Review of Books* 17/6 (21 de octubre de 1971): 50-54. (Originalmente en alemán, *Merkur* 10 (1969): 893-902. Traducido por Albert Hofstadter. Reimpreso en inglés en Michael Murray, ed., *Heidegger and Modern Philosophy,* New Haven: Yale University Press, 1978.)

"Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research* 38/3 (otoño, 1971): 417.46.

"Thoughts on Politics and Revolution", *New York Review of Books* 16/7 (22 de abril de 1971): 8-20. (Una entrevista realizada por Adelbert Reif en el verano de 1970, traducida por Denver Lindley; reimpresa en *Crises of the Republic.)*

1972

Epílogo a *Mich Hat Kein Esel im Galopp Verloren,* por Robert Gilbert, Munich: Piper, 1972.

"Washington's 'Problem-Solvers'— Where They Went Wrong", *New York Times,* 5 de abril de 1972, p. Op-Ed.

1974

"Karls Jaspers zum fünfundachtzigsten Geburtstage", en *Erinnerungen an Karl Jaspers,* editado por H. Saner. Munich: Piper, 1974, pp. 311-15.

1975

"Home to Roost", *New York Review of Books,* 26 de junio de 1975, pp. 3-6. (Reimpreso en *The American Experiment,* de S. B. Warner. Boston: Houghton Mifflin Co., 1976, pp. 61-77, con comentarios de Arendt.)

"Remembering Wystan H. Auden", *New Yorker,* 20 de enero de 1975, pp. 39-40. (Reimpreso en *Harvard Advocate* 108/2-3, pp. 42-45; y en W. H. Auden: A *Tribute:* Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1974/5, pp. 181-87.)

1977

"Public Rights and Private Interests", en *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy,* editado por Mooney y Stuber.

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

Nueva York: Columbia University Press, 1977. (Respuesta a un texto de Charles Frankel en el mismo volumen.)

"Thinking", *New Yorker,* 21 de noviembre de 1977, pp. 65-140; 28 de noviembre de 1977, pp. 135-216, y 5 de diciembre de 1977, pp. 135-216. Este artículo en tres partes forma el primer volumen de *The Life of the Mind,* 1978.

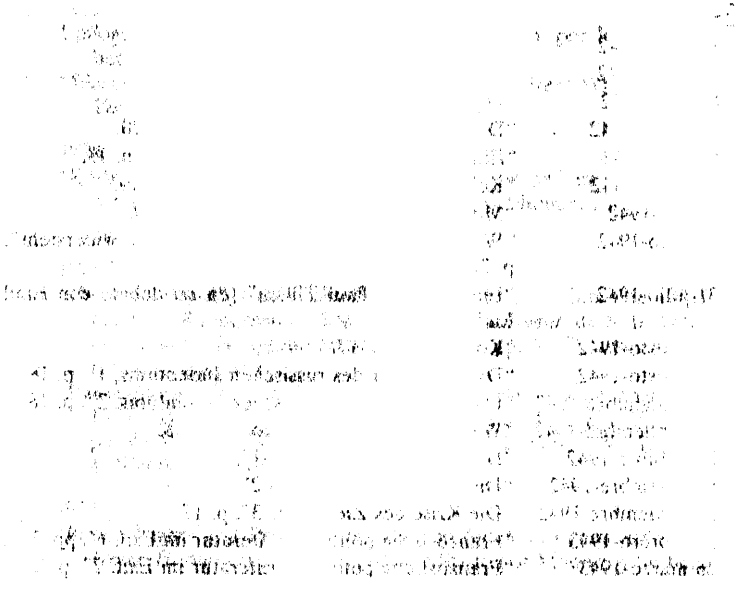
1978

"From an Interview", con Roger Errera, *New York Review of Books* 25/16 (26 de octubre de 1978): 18.

ARTÍCULOS Y COLUMNAS EN *AUFBAU*

25-octubre-1941	"Der Dank vom Hause Juda" (carta abierta a Jules Romains), p. 7.
14-noviembre-1941	"Die jüdische Armee —Der Beginn einer jüdische Politik?", pp. 1, 2.
28-noviembre-1941	"Aktive Geduld", p. 2.
24-diciembre-1941	"Ceterum censeo...", p. 2.
10-enero-1942	"Ein erster Schrritt", pp. 15, 16.
6-marzo-1942	"Wer ist das 'Committee for a Jewish Army'", p. 6.
27-marzo-1942	"Moses oder Washington?", p. 16.
3-abril-1942	"The Case Against the Saturday Evening Post: Cui Bono?", p. 3.
10-abril-1942	"Papier und Wirklichkeit", pp. 15, 16.
24-abril-1942	"Ganz Israel bürgt füreinander", p. 18.
8-mayo-1942	"Des Tuefels Redekunst", p. 30.
22-mayo-1942	"Die 'sogennante jüdische Armee'", p. 20.
5-junio-1942	"Ein christliches Wort zur Judenfrage", p. 19.
19-junio-1942	"Keinen Kaddisch wird man sagen", p. 19.
2-julio-1942	"Mit dem Rücken and der Wand", p. 19.
12-julio-1942	"Wenn man dem kleineren Übel nicht widersteht", p. 20.
31-julio-1942	"Eintreten *für* Paul Tillich" (en un debate con Emil Ludwig), p. 6.
14-agosto-1942	"Konfusion", p. 17.
28-agosto-1942	"Die Rückkehr des russischen Judentums, 1", p. 18.
11-septiembre-1942	"Die Rückkehr des russischen Judentums, 2", p. 18.
25-septiembre-1942	"Was geht in Frankreich vor?", p. 18.
23-octubre-1942	"Die Krise des Zionismus 1", p. 18.
6-noviembre-1942	"Die Krise des Zionismus 2", p. 17.
20-noviembre-1942	"Die Krise des Zionismus 3", p. 17.
26-febrero-1943	"Französische politische Literatur im Exil, 1", pp. 7, 8.
26-marzo-1943	"Französische politische Literatur im Exil, 2", p. 8.

3-septiembre-1943	"Die wahren Gründe für Theresienstadt", p. 21.
17-diciembre-1943	"Can the Jewish-Arab Question Be Solved?, 1", p. 1.
31-diciembre-1943	"Can the Jewish-Arab Question Be Solved?, 2", p. 1.
21-abril-1944	"Für Ehre und Ruhm des jüdischen Volkes", pp. 1, 2.
19-mayo-1944	"Balfour-Deklatarion und Palästina-Mandat", p. 16.
2-junio-1944	"Das Ende eines Gerüchts", pp. 1, 16.
16-junio-1944	"Sprengstoff-Spießer", p. 19.
30-junio-1944	"Gäste aus dem Niemandsland", pp. 15, 16.
14-julio-1944	"Das neue Gesicht eines alten Volkes", pp. 1, 2.
28-julio-1944	"Die Tage der Wandlung", p. 16.
11-agosto-1944	"Eine Lehre in sechs Schüssen", p. 15.
25-agosto-1944	"Neue Vorschläge für eine jüdisch-arabische Verständigung", pp. 13, 14.
8-septiembre-1944	"Die jüdischen Partisanen im europäischen Aufstand", p. 15.
22-septiembre-1944	"Vom 'Salz der Erde': Waldo Franks jüdische Deutung", pp. 13, 14.
6-octubre-1944	"Von der Armee zur Brigade", pp. 15, 16.
3-noviembre-1944	"Frei und demokratisch", pp. 15, 16.
15-diciembre-1944	"Die Entrechteten und Entwürdigten", pp. 13, 16.
16-marzo-1945	"Völkerverständigung im Nahen Osten: Eine Basis jüdischer Politik", pp. 1, 2.
20-abril-1945	"Die jüdischen Chancen", pp. 7, 8.
31-julio-1943	"Gestern waren sie noch Kommunisten...", p. 19.
7-agosto-1953	"Gestern waren sie noch Kommunisten...", pp. 13, 16.
20-diciembre-1963	"Sie haben mich mißverstanden" (respuesta a críticos de *Eichmann en Jerusalén),* pp. 17, 18.



BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abel, Lionel, 453-454, 456, 458-460
Abelson, Raziel, 538
Adenauer, Konrad, 364-366, 435
Adler, Renata, 580
Adorno, Theodor, 120-121, 123, 200, 222-223
Agree, George, 24, 373-374
Agustín, San, 19, 32, 94, 103, 106, 112-113, 115, 122-123, 125, 143, 216, 409, 468, 573
Alcopley (Alfred L. Copley), 23, 321-323, 425, 580
Anders, Günther (véase Stern, Günther)
Applebaum, Kurt, 310
Arendt, familia, 21
Arendt, Charlotte, 583
Arendt, Frieda (véase **Aron, Frieda** Arendt)
Arendt, Henriette, 39
Arendt, Johanna, 39
Arendt, Clara, 39, 52, 64
Arendt, Martha, 18, 20, 39-41, 43-49, 51-61, 63-65, 69, 70, 120, 124, 141, 145-147, 150-152, 200-202, 212-213, 219-220, 228, 290, 303-307, 309-311, 340, 397
Arendt, Max, 37, 39, 49, 51-52, 57, 108
Arendt, Paul, 31, 39-41, 44, 47-48, 51-52, 57-58, 60, 68, 147, 201, 310
Aristóteles, 20, 22, 80-81, 409, 412, 548
Aron, Else, 68, 72, 146-147, 318
Aron, Ernst, 68, 76, 201
Aron, Frieda Arendt, 51, 68, 147
Aron, Raymond, 148, 163, 361
Ashton, E. B., 115, 282, 491
Auden, W. H., 9, 14, 17, 252, 281, 315, 473-475, 482, 488, 551-552, 573-574, 581
Augstein, Rudolf, 488-489
Ayalti (véase Klenbort, Chanan)

Baeck, Leo, 462-466, 478-479
Barber, Benjamin, 519-520
Baron, Jeanette, 23, 588-589
Baron, Salo, 23, 224, 246, 277, 588-589
Barth, Renée, 186, 208-209
Barth, Walter, 186
Bedford, Sybille, 128
Beerwald, Clara, 61, 63, 76, 123, 145, 201
Beerwald, Eva, 21, 23, 61, 66, 76, 201, 304, 306, 309, 318
Beerwald, Martha (véase Arendt, Martha)
Beerwald, Martin, 61-62, 65-66, 76, 200-201
Begin, Menachem, 302
Bell, Daniel, 330, 413, 458-459
Belling, Rudolf, 118
Bellow, Saul, 506
Ben Gurion, David, 234, 237, 239, 296, 299, 301, 373, 433-436, 458
Benjamin, Walter, 11-12, 107, 110, 128, 134, 162, 169, 183, 193, 198, 200, 202, 211, 213-217, 222-224, 235, 249, 260, 391, 560
Bentley, Eric, 500-501
Beradt, Charlotte, 23, 190, 310, 425, 446, 580

Berdiaev, Nicolas, 187
Bergson, Peter, 233, 566
Bernadotte, Conde, 298, 301
Bernstein, Richard, 24, 415, 569, 592
Bespaloff, Rachel, 187
Bettelheim, Bruno, 208, 431, 443, 445, 459
Bloch, Joseph, 60
Bloom, Sol, 234
Blücher, Heinrich, 10, 13-14, 18-20, 24, 32, 58, 84, 91, 134, 159-160, 169, 171-179, 181-185, 188-193, 198, 201-204, 209, 211-216, 220-222, 225, 228-229, 235, 243, 245, 256, 261, 270, 281-282, 285, 290, 303-311, 314-316, 318-324, 332-333, 339-342, 345-346, 348-349, 351-354, 360-365, 373, 377-386, 388-391, 393, 417, 419-423, 425-426, 442, 446, 451, 485-486, 488, 495-496, 507-508, 513, 524, 528, 532-533, 537, 545, 547-550, 552-554, 556, 558-559, 562-563, 566, 573-574, 589
Blücher, Klara Emilie Wilke, 173, 181, 345
Blum, Leon, 171, 190
Blumenfeld, Kurt, 10-12, 14, 17, 19, 24, 32, 39, 41, 107-111, 127, 134-135, 140, 142-145, 149, 151, 160, 164, 166, 169, 171, 175, 206-207, 224, 226, 235-236, 248-249, 253, 256-257, 279-281, 290, 323-324, 327, 350, 359, 368-369, 373, 376, 388-389, 391, 418-420, 422, 428, 443, 448-450, 466, 573, 584
Boecio, 554-555
Brandeis, Irma, 24, 550
Brandler, Heinrich, 175-177, 182, 203
Braude, Manfred, 23, 68
Braun-Vogelstein, Julie, 38-39, 219, 228, 300, 497
Brecht, Bertolt, 7, 124, 143, 146, 162, 175, 180, 202-203, 214-215, 224 228, 240, 281, 306, 311, 421, 480, 503-505, 592
Brit, Shalom, 293
Broadwater, Bowden, 259
Broch, Hermann, 12, 187, 251, 253-257, 316, 321, 340, 446, 580
Brod, Max, 249
Brown, Francis, 458
Brzezinski, Zbigniew K., 516
Buber, Martin, 281, 294
Bultmann, Rudolf, 82, 97-98, 113, 364
Burke, Edmund, 288, 512
Burrowes, Robert, 518

Camus, Albert, 281, 283, 361, 513
Cicerón, 449, 577, 588, 596
Clapp, Frederick M., 498
Clark, Ramsey, 541
Clausewitz, Karl von, 210-211, 494
Clemenceau, Georges, 331, 524
Cohen, Elliot, 267, 295, 300, 302, 369, 400
Cohen, Morris Raphael, 246
Cohn, familia, 21, 40, 44
Cohn, Fanny Spiero, 39
Cohn, Jacob, 36, 59, 165
Cohn, Rafael, 55
Cohn-Bendit, Daniel, 210, 523-524
Cohn-Bendit, Erich, 169, 204, 210, 230
Colie, Rosalie, 24, 184, 186, 424, 462, 549
Crick, Bernard, 512
Curtius, Ludwig, 102
Curtius, Michael, 519-520

Chambers, Whitaker, 352
Chiaramonte, Nicoló, 446, 565
Chomsky, Noam, 525-526, 564

Davis, Sally, 497, 550
De Gaulle, Charles, 272, 362, 365, 524
Delbrück, Hans, 175
Denneny, Michael, 528
Dibelius, Martin, 102, 118
Dinesen, Isak, 16-17, 50, 315, 320, 481-482
Douglas, William O., 594
Duns Escoto, John, 555, 573
Dutschke, Rudi, 513
Dworkin, Ronald, 544

Eban, Aubrey, 300
Ebert, Friedrich, 61

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

Eckhart, Meister, 561
Ehrenburg, Ilya, 371
Eichmann, Adolf, 198, 208, 247, 415, 418-422, 425-434, 437, 440-441, 443, 445-446, 452-453, 455-456, 460, 463, 466, 469, 472, 474-476, 486, 496, 500, 502, 505, 593
Einstein, Albert, 246, 302
Eisenhower, Dwight D., 369, 381
Eliot, T. S., 250, 281, 552
Ellison, Ralph, 393, 402-405, 532
Ellsberg, Daniel, 570
Emerson-Thoreau Medal, 498
Erera, Roger, 24, 421, 575
Ervin, Sam, 563, 576
Ezorsky, Gertrud, 454

Fainsod, Merle, 512-513
Faulkner, William, 490
Feitelson, Rose, 23, 324, 373, **580**
Feldman, Ron, 149, 300, 478, **593-594**
Fichte, Johann G., 131, 389
Finkelstein, Louis, 580
Fischer, Kathe, 59, 61
Frank, Joseph, 322
Fränkel, Fritz, 169, 183-184, 205, 210, 348
Fränkel, Hilde, 311-316, 318-320, 324
Frankenstein, Karl, 24, 103
Frankfurter, David, 168, 195-197
Freier, Recha, 188, 464
Frénay, Henri, 362
Freud, Sigmund, 473, 498
Friedländer, Alfred, 465
Friedländer, David, 37-38, 135
Friedman, Phillip, 588
Friedrich, Carl J., 358, 370, 516, **519-520**
Friedrich, Hugo, 104, 390
Fromm, Erich, 295
Fruchter, Norman, 454, 460
Fulbright, William, 489, 563
Fürst, Ernst, 21, 23, 67, 72, **143, 188,** 422, 450, 497
Fürst, Käthe, 23, 188
Fürst, Margarethe, 53, 201
Furtwängler, Leopold, 123

Gandhi, Indira, 564
Gandhi, Mahātmā, 239, 526
Gaster, Theodor Herzl, 224
Gauss, Christian, 243, 350, 358, 567
George, Manfred, 226-227, 233, 240
George, Stefan, 104-105, 390
Gilbert, Elke, 24, 585
Gilbert, Robert, 14, 24, 178-181, 184, 251, 306, 311, 363, 421, 424, 545, 579, 585
Giroux, Robert, 325
Glazer, Nathan, 257, 326, 592
Goebbels, Josef, 197
Goethe, Johann Wolfgang von, 13, 20, 43, 54, 65-66, 94, 98, 104, 122-123, 127, 130, 133, 186, 251, 259, 337, 389, 588, 595
Goldmann, Nahum, 24, 224, 445, 506
Gray, J. Glenn, 24, 107, 388, 427, 438, 472, 534, 546, 556-562, 573, 579, 587, 590
Greenberg, Clement, 291, 352, 400
Greenberg, Hayim, 240
Greenberg, Martin, 257, 352, 400
Greve, Ludwig, 24, 585-586
Gromyko, Andrei, 295
Grosz, Georg, 422
Grumach, Ernst, 62, 65, 69, 71-72, **83,** 96-97
Grynzpan, Hermann, 197-198
Guardini, Romano, 67, 69, 79, 363
Gundolf, Friedrich, 102, 104-106
Gurian, Waldemar, 142, 260, 325, **327,** 376
Gurwitch, Aron, 573

Habermas, Jurgen, 592
Halpern, Ben, 299-300
Hampshire, Stuart, 593
Hardwick, Elizabeth, 567-568
Harrington, Michael, 514
Hartmann, Nicolai, 82
Hausner, Gideon, 422, 433-**434, 441,** 445, 453, 456-457
Hayden, Tom, 526-527
Haydn, Hiram, 532
Hecht, Ben, 233-234, 240-241
Heer, Friedrich, 502

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 79, 124, 136-137, 163, 284, 387, 389, 409, 411-412, 477, 514, 555, 561, 573, 576
Heidegger, Elfriede, 81, 96, 97, 391, 579
Heidegger, Fritz, 80, 561
Heidegger, Martin, 12, 19-21, 24, 31-32, 65, 69, 79-89, 91, 94-98, 101-103, 106-108, 113-115, 117-119, 125, 144, 153-154, 163, 261, 284-287, 289, 310, 312, 318-320, 341, 385-393, 411-412, 415, 537, 558-562, 566, 576, 578-579, 585-586, 589, 591, 595-596
Heidenreich, Karl, 169, 178-179, 184, 310
Heine, Heinrich, 13, 109, 133, 180, 251, 253, 311
Heller, Erich, 503, 505
Heller, Gottfried, 448
Herder, Johann von, 135-136, 389
Hersch, Jeanne, 536
Hertzberg, Arthur, 468-469
Herzl, Theodor, 150, 224, 232, 291, 299
Heydrich, Reinhardt, 473
Hilberg, Raul, 438, 443, 459, 462-465
Hilferding, Rudolf, 124, 213
Hill, Melvyn, 25, 568-569, 571
Himmler, Heinrich, 288
Hirsch, Kathe, 24, 186, 205-206
Hitler, Adolf, 13, 33, 107, 123, 127, 141, 146-147, 153, 159, 170, 179, 190, 196-197, 204, 210-211, 221, 226-228, 231-233, 237, 240, 243, 254, 258, 269, 288, 306, 313, 326, 329, 365, 372, 402, 421, 466, 479
Hobsbawm, E. J., 511-512
Hochhuth, Rolf, 500-502
Hoffer, Eric, 378
Hölderlin, Friedrich, 251, 261, 277, 554
Holty, Carl, 310, 346
Holz, Arno, 178, 180
Hook, Sidney, 369, 400-401, 504-505
Horkheimer, Max, 120
Howe, Irving, 257, 402, 454, 459-460
Huber, Peter, 23, 171, 182, 202, 204, 210, 310, 546
Hugenberg, Alfred, 141, 179
Hughes, H. Stuart, 517-518
Humboldt, Heinrich Alexander von, 135
Humphrey, Hubert, 534
Husserl, Edmund, 80-81, 89, 95-96, 98-99, 101, 284, 389, 514, 561
Hutchins, Robert, 354

Jabotinsky, Vladimir, 233
Jacobson, Norman, 511, 592
Jaeger, Werner, 95
Jänsch, Fritz, 364-365
Jarrell, Randall, 10, 12, 24, 250-252, 254, 259-261, 282, 285, 324, 342-343, 411, 591
Jaspers, Gertrud Mayer, 12, 102, 105, 108, 154, 279, 281, 318, 423, 513, 535-536, 557, 562, 566
Jaspers, Karl, 8, 11-12, 15, 19, 24, 32-33, 43, 69, 74, 78-79, 98-107, 112-114, 118-119, 123, 125, 133-135, 138, 144, 146-148, 153-154, 163, 172, 221, 249, 253, 262, 276, 278-285, 289, 303-305, 308, 318, 320-321, 324-325, 329, 358, 360, 364, 367, 369-370, 377-380, 383, 385, 389-393, 402, 411, 416, 418-421, 423-428, 431-432, 435, 441, 444-446, 451-453, 459, 464, 468, 472, 486, 488, 490-493, 495, 500, 503, 506, 513, 521, 535-540, 554, 556-558, 584-585, 592, 596
Jefroikyn, Israel, 183, 198
Jefroikyn, Natasha, 182
Jhering, Herbert, 124
Jogiches, Leo, 175, 177, 184, 376, **508**
Johnson, Chalmers, 515-516
Johnson, Lyndon, 453, 460, 492
Jonas, Eleanore, 23, 448, 579
Jonas, Hans, 10, 14, 22-23, 95-97, 103, 108-109, 161, 278, 345-346, 447-448, 497, 573, 579, 589-590
Jovanovich, William, 563, 569, 579, 582, 589

Jruschov, Nikita, 379-380, 493
Juan XXIII (papa), 427, 476

Kafka, Franz, 249, 252, 254, 323
Kallen, Horace, 347, 550
Kant, Immanuel, 15, 20, 36, 69, 81-82, 84, 203, 210, 279, 284-285, 308, 389, 411-412, 467, 472, 475, 545, 550, 570-571, 586, 592
Karp, Walter, 514
Kateb, George, 592
Kazin, Alfred, 12, 257, 324, 340, 344, 373, 390, 459, 513
Kennan, George, 370, 489
Kennedy, John, 413, 452-453, 490-495, 502
Kennedy, Robert, 534
Kierkegaard, Soren, 69, 71, 74, 79, 100, 187, 308, 451
Kim, Chrysostom, 551
King, Martin Luther, 404, 542
Kissinger, Henry, 367, 413
Klenbort, Chanan, 23, 165, 169-170, 186, 195, 205, 229, 523, 527, 592
Klenbort, Daniel, 23, 590
Klenbort, Lotte Sempell, 205, 208-209, 229-230, 304
Koestler, Arthur, 208-209, 580
Köhler, Lotte, 23-24, 91, 382, 546, 579-580, 587-589
Kohn, Hans, 290, 295, 302, 511-512
Kohn, Jerome, 24-25, 589
Kojève, Alexandre, 163-164
Kotler, Milton, 514
Koyré, Alexandre, 163, 317, 324, 360
Krauss, Werner, 281
Krieger, Leonard, 590
Kristol, Irving, 351-352, 368, 567

Landau, Moshe, 422
Landauer, Georg, 142, 189
Laqueur, Walter, 430, 455, 468, 593-594
Lasky, Melvin, 278-279
Lazare, Bernard, 169, 249, 253
Lenin, Vladimir I., 149, 172, 184-185, 211, 275, 356, 380, 508, 510, 521
Leschnitzer, Adolf, 464-465
Lessing, Gotthold Ephraim, 137-138, 337, 389
Levi, Edward, 539
Levi, Paul, 175, 177
Lewis, Anthony, 570
Liebknecht, Karl, 61, 173-174
Lindley, Denver, 498
Loewenson, Erwin, 103-104, 584
Lowell, Robert, 12, 24, 489, 492, 525
Löwenfeld, Henry, 24, 119, 583
Löwith, Karl, 95, 364
Ludwig, Emil, 225, 312-313
Luxemburg, Rosa, 16, 60-61, 140, 172-177, 184-185, 192, 211, 310, 375-377, 382, 459, 507-510, 592

Macdonald, Dwight, 12, 24, 258, 278, 368, 458, 496, 546-547
Macdonald, Nancy, 496
Magnes, Judah, 9, 160, 238, 242, 293-295, 298-303, 305, 307, 309, 325, 372, 422, 448
Maier, Alice, 24, 222, 321, 587
Maier, Joseph, 24, 233, 235, 237, 587
Malraux, André, 322, 361
Mandelstam, Nadezhda, 522
Mann, Thomas, 65, 281
Mannheim, Karl, 119-120, 123-126, 139
Marcel, Gabriel, 187, 566
Maritain, Jacques, 250-251
Marshall, Margaret, 250
Marx, Karl, 7, 138, 149, 172, 175, 211, 263, 282, 286, 308, 356-360, 376, 409, 525, 551
McCarthy, Joe, 326, 351, 368-371, 374-375, 393, 402, 516, 563
McCarthy, Mary, 12, 20, 23, 50, 129, 187, 189, 258-259, 261, 273, 343, 346, 353, 368, 380, 425-429, 446, 451-452, 458, 469, 473-474, 476, 487-488, 490, 496, 530-531, 533, 535, 537, 541, 544-545, 547, 550-552, 554-556, 561-563, 565, 568-569, 572, 574-575, 578-579, 582-583, 585, 587, 589, 591-592
McKeon, Richard, 452
Meier-Gräfe, Anne-Marie (Buschi), 253, 256
Meir, Golda, 422-423

Mendelssohn, Anne, 14, 24, 62-63, 65, 68, 70, 72, 91, 141-142, 147, 149, 151, 162, 164-165, 171, 311
Mendelssohn, Moses, 37-38, 135
Merleau-Ponty, Maurice, 283, 361
Michaelis, Eva Stern, 96, 162, 200
Morgenthau, Hans, 14, 24, 246, 445, 452, 457, 488, 490, 492, 538, 564, 567, 569, 572, 579-580
Moses, Siegfried, 142, 442-444, 450
Müller, Adam, 154, 284, 566
Mundt, Martha, 152
Musmanno, Michael, 446, 457-458
Natorp, Paul, 81-82
Naumann, Bernd, 469-470
Nettl, Peter, 174, 376, 509-511
Neumann, Erich, 103
Neumann, Sigmund, 135, 424-425, 557
Nietzsche, Friedrich, 59, 99, 121, 160, 248, 308, 329, 337, 409, 411, 576, 578
Nixon, Richard, 493, 534-535, 572, 576, 584

O'Brien, Conor Cruise, 525, 527
O'Grady, William, 163, 480-481
Ostwald, Lieselotte, 182

Paechter, Henry, 24, 203, 229
Papenak, Ernst, 167, 194
Petain, Henri Philippe, 224
Petlyura, Simon, 195
Phillips, William, 352, 458
Piaget, Jean, 120
Pick Robert, 24, 256, 446, 580
Pío XII (papa), 501-502
Piscator, Erwin, 500
Pitkin, Hannah, 592
Plant, Richard, 24, 123, 324
Platón, 20, 81-82, 324, 329, 412, 418, 449, 467, 472, 479
Podhoretz, Norman, 349, 400, 442, 454
Pol, Heinz, 190
Poliakov, Leon, 440, 456-457
Pollak Stephan J., 374
Postelmann, Adolf, 67-68

Rahv, Philip, 12, 24, 258, 458, 556
Reif, Adalbert, 563-564
Rickert, Heinrich, 80-81, 101-102
Ricoeur, Paul, 283
Riesman, David, 295, 298, 325-326, 329-331
Rilke, Rainer Maria, 20, 126, 143, 251, 260, 342
Robinson, Jacob, 444, 453-454, 456-457, 465, 468, 478, 506
Robinson, Nehemiah, 436, 454
Rockefeller, Nelson, 493-494, 534
Romains, Jules, 226-227
Rosen, Pinhas, 422, 449-450, 466
Rosenberg, Alfred, 247
Rosenberg, Harold, 12, 24, 448-449
Rosenblatt, Maurice, 374, 496
Rosenblüth, Martin, 224, 422, 450
Rostow, Eugene V., 543-544
Rothschild, Baronesa Germaine de, 167
Rothschild, Edmond de, 167
Rothschild, Robert de, 167-168
Rousseau, Jean Jacques, 129, 376, 469, 512
Rousset, David, 266
Rovere, Richard, 368
Rüstow, Alexander, 364
Rühle-Gerstel, Alice, 138-140

Salomon, Albert, 135, 224
Samuels, Gertrude, 458
Saner, Hans, 24, 105, 535-536
Sarraute, Natalie, 567-568
Sartre, Jean-Paul, 163, 232, 281, 284, 360-361, 525
Schelling, Joseph von, 99, 121, 131, 389
Schocken, Salman, 41, 142, 222, 248-249, 267
Scholem, Gershom, 148-149, 215-216, 222, 249, 389, 419, 423, 429, 438, 450, 471-472
Schwarzbard, Shalom, 195, 197-198
Schwarzchild, Henry, 444, 452
Schwerin, Ricarda, 190, 446, 497
Schlesinger, Arthur, Jr., 352
Sempell, Lotte, 170, 182, 186, 200
Sewell, Elizabeth, 428

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

Shapiro, Meyer, 322
Shawn, William, 24, **418, 445, 503,** 569, 591
Shklar, Judith, 592
Silone, Ignazio, 446
Silver, Rabino, 296
Silvers, Robert, 507, 525, 538
Simenon, Georges, 210-211, 507
Simmel, Georg, 105
Simon, Ernst, 294, 419, 448, 452
Sócrates, 345, 347-348, 410, 451, **479,** 545, 553, 571
Soljenitsin, Alexander, 497, 522
Sombart, Werner, 135
Sontag, Susan, 525
Spender, Stephen, 126, 283, 482, 488
Spiro, Herbert J., 517
Stalin, Joseph, 210, 269-271, 273, 275, 306, 326, 356, 369, 371, 380, **480,** 503-504, 519, 521-522
Stambaugh, Joan, 24, 84, 580
Steiner, George, 512
Stern, Clara, 45, 120
Stern, Eva, 96, 162
Stern, Günther, 23, 45, 95, 97, 106, 117-119, 121, 123-124, 126, 141-146, 161-163, 165, 170, 184, **200,** 312, 323, 583
Stern, Juliette, 187-188, 201, 230
Stern, William, 45
Sternberger, Dolf, 281, 364, 389
Stevenson, Adlai, 234
Strauss, Hannah, 24, 391
Strauss, Leo, 142, 225
Strauss, Max, 248, 391
Syrkin, Marie, 454, 459, 461
Szold, Henrietta, 187-189, 294

Tcherikower, Elias, 198
Thalheimer, August, 203
Tillich, Paul, 11, 120-121, 123, **220,** 224, 251, 311-315, 320, 324, 465, 537
Tocqueville, Alexis de, 376, 410, 512
Torres, Henri, 195, 197
Trotsky, Leon, 149, 172, 175-176, **185,** 271, 459
Truman, Harry, 271, 298, 493
Tuchman, Barbara, 457
Tumin, Melvin, 402

Ulam, Adam, 521
Underwood, Mary, 262-263, 265

Vansittart, Lord, 225
Varnhagen, August, 131, 144, 184
Varnhagen, Rahel, 14, 38, 40, 72, 91-92, 94, 105, 112, 122-123, 127-135, 139, 144, 154, 186, 224, 253, 313, 350, 383, 393
Voegelin, Eric, 325, 327-329, 355
Vogelstein, Hermann, 38-41
Vogelstein-Braun, Julie (véase Braun-Vogelstein, Julie)
Vollrath, Ernst, 24, 569

Wahl, Jean, 163, 317, 361
Warren, Earl, 374, 491
Warren, Robert Penn, 402-403
Weber, Alfred, 102, 281
Weber, Marianne, 102, 105-106
Weber, Max, 99-102, 106-107, 123, 126, 135, 330, 515
Weil, Anne Mendelssohn, 151, 164, 171, 184, 204, 210, 317, **340,** 424, 545, 550, 579, 585
Weil, Eric, 210, 317, 361
Weill, Kurt, 240
Weinstein, James, 460
Weiss, Ted, 550
Weizsäcker, Viktor von, 102
Weizmann, Chaim, 233, 236-**237, 294,** 299
Wellmer, Albrecht, 586
Weltsch, Robert, 142, 293, 477
Wertheimer, Max, 120
West, James, 446, 551, 562
Wicker, Tom, 584
Wieruszowski, Helene, 498
Wiese und Kaiserwaldau, Benno **Georg** Leopold, 104-106, 153-154
Willet, John, 504
Winterfeld, Jean, 178
Winterfeld, Roben, 178
Wise, Stephen S., 234, 236, 240
Wofford, Harris, 544

Woin, Sheldon, 592
Wolff, Kurt, 249
Wolff, Robert Paul, 544

Yeats, W. B., 252, 342, **482**

Young, Ron, 541-542

Zetkin, Clara, 140
Zukerman, William 372-373
Zweig, Stefan, 253, 257, 581

BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO - B DE LA R

ÍNDICE

	Pág.
Prefacio	7
Agradecimientos	23
Nota	27
PRIMERA PARTE: 1906-1933	
CAPÍTULO 1: *UNSER KIND* (1906-1924)	35
Gentes de Königsberg	35
Una luminosa niñez ensombrecida	43
Años tristes y difíciles	50
Sturm und Drang	59
CAPÍTULO 2: LAS SOMBRAS (1924-1929)	75
Pensamiento apasionado	75
Extraordinario y mágico	85
Amor al prójimo	95
CAPÍTULO 3: LA VIDA DE UNA JUDÍA (1929-1933)	117
Defensores de la filosofía	117
La biografía como autobiografía	127
Pasos en dirección a la política	134
Días y noches	141
Una rebelión sionista	146
SEGUNDA PARTE: 1933-1951	
CAPÍTULO 4: APÁTRIDAS (1933-1941)	161
Su pueblo	161
Heinrich Blücher	170
Lecciones de fascismo	189
Camino de la emigración	200

Pág.

CAPÍTULO 5: LA LEALTAD ES EL SIGNO DE LA VERDAD (1941-1948) 219

Orientaciones, obligaciqnes 219
Por un ejército judío 230
La carga del tiempo: los años de la Solución Final 239
Consuelos 248
Los orígenes del totalitarismo 261

CAPÍTULO 6: UN ROSTRO PRIVADO EN LA VIDA PÚBLICA (1948-1951) 277

Los europeos 277
Teoría política para el presente 290
La muerte de Martha Arendt 303
Confirmaciones 310
Fundamentos para un filosofar futuro 324

TERCERA PARTE: 1951-1965

CAPÍTULO 7: ENCONTRARSE EN CASA EN EL MUNDO (1951-1961) 339

La monarquía dual 339
Variedades de anticomunismo 354
América y Europa: Reflexiones sobre la Revolución 367
Una "Laudatio" en Europa 382
Una controversia en América 393
Amor Mundi 405

CAPÍTULO 8: CURA POSTERIOR: EICHMANN EN JERUSALÉN (1961-1965) 417

Reportera del proceso 417
La banalidad del mal 429
La controversia Eichmann 443
Repercusiones 452
Preguntas no respondidas 461

CUARTA PARTE: 1965-1975

CAPÍTULO 9: AMÉRICA EN TIEMPOS DE OSCURIDAD (1965-1970) 487

La República 487
Apariciones públicas 495
Sobre la Revolución 507
Reconsiderando el totalitarismo 516
Sobre la violencia en 1968 523
Adiós a Jaspers 535
Moral y acción política 539
Blücher 545

Pág.

CAPÍTULO 10: YA NO Y TODAVÍA NO: *LA VIDA DEL ESPÍRITU* (1970-1975) 553

El consuelo de la filosofía 553
La tarea de pensar 566
De Senectute 574
El último año 580
El trabajo de comprender 589

APÉNDICES

Apéndice 1: Los Cohn y los Arendt de Königsberg 599

Apéndice 2: Texto alemán de los poemas de Hannah Arendt 603

Apéndice 3: La tesis doctoral de Arendt: sinopsis 615

Apéndice 4: Bibliografía cronológica de las obras de Hannah Arendt 627

ÍNDICE ONOMÁSTICO 641