

Hannah Arendt en su centenario

José María Pérez Gay

El pasado 14 de octubre se cumplieron cien años del nacimiento de la gran pensadora alemana Hannah Arendt, una de las figuras centrales de la filosofía política del siglo XX. José María Pérez Gay, autor de La difícil costumbre de estar lejos, El imperio perdido, Tu nombre en el silencio, entretodos, aborda la figura de la gran teórica judía a partir de la única forma de hacerle un homenaje: provocando la lectura de sus libros.

LA JOVEN QUE VENÍA DE LEJOS

A principios de noviembre de 1966, el profesor Jacob Taubes, ex adjunto de Gershom Scholem en la Universidad de Jerusalén y, por ese entonces, director del Instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, invitó a sus alumnos a una conversación pública con Hannah Arendt. Nos dimos cita a las seis de la tarde y a barrotamos el auditorio; muchos compañeros llegaron después, burlaron el control de la entrada, se sentaron en los pasillos, en las escaleras, en las repisas de los ventanales y el aire se volvió poco a poco irrespirable. Antes del anochecer una mujer de pelo negro, robusta, con sesenta años cumplidos, apareció en la tarima, sentada a un lado del profesor Taubes, fumando un cigarrillo tras otro, en cadena —dos cajetillas de *Pall Mall* sobre el escritorio—, hablando un alemán impecable y sin

acento, *wie gedrückt*, como se dice, listo para la imprenta. Hannah Arendt tenía la cara afilada, nariz aguilena y rasgos muy marcados, ojos oscuros, singularmente vivos y un aire de venir del otro lado de la realidad. Vestía un traje sastre oscuro, un collar de cuentas de colores y, cuando apagaba el cigarrillo, se quitaba y se ponía los anteojos sin pausa. Hablaba de Alemania como de una patria perdida, de los primeros años del exilio y de los Estados Unidos, su nuevo país, de la admiración irrestricta por la democracia estadounidense.

“No hay remedio” —nos dijo—, “soy alemana hasta la raíz. Siempre seré la joven que venía de lejos, como en el poema de Friedrich Schiller. Un poco menos extranjera en Alemania que en los Estados Unidos. A veces me lo oculto a mí misma: soy estadounidense de todo corazón político, pero mi memoria y mi lengua materna serán siempre alemanas”. Luego nos confesó uno



Hannah Arendt con su abuelo, Max Arendt

de sus más secretos anhelos: recorrer otra vez la avenida Lichtenthaler Alle, en la lejana Königsberg, la ciudad donde había nacido Kant y en la que Hannah Arendt pasó su infancia y adolescencia. Al invadir la Unión Soviética, Prusia Oriental, en 1946, el puerto de Königsberg, a orillas del Mar Báltico, cambió de nombre; ahora se llama Kaliningrad, el nombre de un presidente soviético desconocido.

Rüdiger Safranski le preguntó si se sentía judía, Hannah Arendt respondió esa tarde con un tono muy enérgico:

Soy judía, nunca lo he negado. Se trata de la raíz más poderosa de mi vida. Los judíos de cultura y lengua alemana fueron, sin duda, una expresión irrepetible en el proceso de asimilación del pueblo judío a otras culturas. La cultura judeoalemana fue, al cambiar el siglo, una de las más modernas, ricas y sugerentes, más críticas y creadoras. En ningún otro país europeo surgió con la fuerza que asumió en Alemania y en Austria. Yo pertenezco a ese mundo, soy una sobreviviente. Nuestra cultura fue exterminada sin compasión; después de tantos años, lo único que sobrevivió en medio de las ruinas —nos dijo—, fue el idioma alemán. Aunque ahora escriba en inglés, mi amor por la lengua materna será perpetuo.

A principios de 1924, Hannah Arendt cumplió dieciocho años y se matriculó en la Universidad de Marburgo. Tres materias: filosofía, teología y griego. Hannah tuvo la suerte de estudiar con tres de los más importantes filósofos alemanes del siglo XX: Edmund Husserl, Martin Heidegger y Karl Jaspers; además, teología evangélica con Rudolf Bultmann. Marburgo,

una pequeña ciudad universitaria, se convirtió en una suerte de cápsula protectora en medio del caos de la República de Weimar (1919-1933): el altísimo desempleo, la inflación incontrolable, el fracaso de la democracia parlamentaria, el deterioro de los partidos políticos, la amenaza de la guerra civil y, al final, el ascenso de Hitler a la primera magistratura.

El destino trágico de Alemania: conseguir siempre su propia ruina cuando creía alcanzar la grandeza. Después de la derrota de la Primera Guerra Mundial, la Asamblea Nacional Alemana se reunió en Weimar, la ciudad de Goethe y de Schiller, para demostrar que se proclamaba la Alemania del espíritu y no la Alemania de los guerreros. La Constitución, promulgada en agosto de 1919, estableció una democracia parlamentaria y, en menos de catorce años, se hundió en el caos más violento. La Universidad de Marburgo se había vuelto también una fortaleza inexpugnable del conservadurismo nacionalista; en 1927 celebraba sus cuatrocientos años de existencia. En ese mundo provinciano florecían las cátedras y los rumores, pero los hechos importantes tenían lugar en otra parte del país: en Berlín. En la década de 1920, Marburgo llegó a ser, sin duda, la capital del reino de la filosofía alemana.

Uno de los representantes de ese reino se llamaba Martin Heidegger, profesor titular de filosofía en Marburgo, un hombre bajo de estatura, de tez morena, complexión delgada y movimientos ágiles, de cara afinada y bigotito bajo la nariz, maestro de esquí en las montañas de la región, de semblante enérgico e impasible, sonrisa juvenil, tímida y un tanto burlesca. Siempre vestía una chaqueta verde oscura, pantalones de cuero hasta las rodillas, sostenidos por tirantes, medias verdes, botines de gamuza y una boina —el vestido tradicional de la región suava—, con treinta y cinco años de edad, casado con Elfriede Petri y padre de dos niños.

Martin Heidegger, profesor en Marburgo y Karl Jaspers, titular en Heidelberg, eran por esos tiempos *les enfants terribles* de la academia alemana, ambos afirmaban que la filosofía no podía entenderse como se entienden las ciencias exactas, sino por el contrario debía contemplarse como una actividad inseparable del hombre.

Cuando Hannah conoció a Heidegger ella tenía dieciocho; el profesor, treinta y cinco años. La joven se fascinó con Martin Heidegger, sus cátedras y seminarios eran siempre magistrales, muy pronto nació entre ellos una pasión tan incontenible como clandestina, que se prolongó toda su vida. El profesor se imponía en la relación, ordenaba cuándo y dónde se veían, aterrado de que su esposa advirtiera el vínculo amoroso con su alumna, la visitaba por las noches en su cuarto, le dejaba mensajes escritos en griego en el pizarrón. Heidegger recordaría siempre a Hannah Arendt como “la pasión

de su vida, la musa de *Ser y tiempo*. “Heidegger me enseñó a ver y entender el mundo”—escribió Arendt— “me hizo sentir como nadie antes, me hizo darme cuenta de cómo debemos pensar y leer la filosofía”.

En febrero de 1926, la pasión continuaba colmando sus vidas: un amor imposible en los tiempos del incendio de la República de Weimar. Martin Heidegger se revelaba como un amante de pasiones sin freno, sus cartas a Hannah Arendt —en ocasiones conmovedoras, otras ácidas, sarcásticas e hirientes— ofrecen una perspectiva no sólo sorprendente sino inédita en la vida de un filósofo tan hermético y, a veces también, tan incomprendible. “No quiero escribirte más que una sencilla descripción de nuestro escenario”, escribió Hannah Arendt. “Te amo como el primer día. Antes de nuestro reencuentro, tú lo sabías y yo también. El camino que me enseñaste es más largo y difícil de lo que yo había imaginado. Necesito toda una vida para recorrerlo”. Heidegger presionó entonces a su alumna, a “la pasión de su vida”, descalificándola como candidata al doctorado en filosofía, sólo para que abandonara Marburgo. “Si llegara a perder mi amor por ti, habría perdido mi derecho a la vida; pero si me evado de la tarea que me impone, llegaría a perder ese amor y su realidad. Si hay un Dios, Martin, te amaré más allá de la muerte” —le escribió antes de abandonar Marburgo.

En septiembre de 1928, Hannah abandonó la ciudad de Marburgo decepcionada de Martin Heidegger, por su falta de lealtad, por su sentimiento de culpa, por la incapacidad de separarse de su esposa y de su familia; se dirigió entonces a Friburgo, cursó dos semestres con Edmund Husserl y, se refugió con Karl Jaspers, en Heidelberg, mientras escribía su tesis de doctorado: *El concepto del amor en San Agustín*.

“El aura de Heidegger surgió antes de la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927”, escribe Hannah Arendt:

El éxito asombroso de esa obra —no sólo la popularidad que alcanzó, sino la influencia que ejerció como muy pocas obras del siglo xx— habría sido imposible sin su éxito anterior como profesor de filosofía. Su temprana popularidad fue más enigmática que la de Franz Kafka a principios de la década de 1920, y que la del mismo Picasso o la de Georges Braque en la década siguiente.

Los alumnos de Heidegger constituían, en 1924, una suerte de *Who is Who?*, de las futuras corrientes filosóficas del siglo xx: Hans Georg Gadamer, Max Horkheimer, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss, Benno von Wiese, Günther Anders y Hannah Arendt.

El ascenso de Hitler al poder separó a Hannah Arendt y Martin Heidegger. Ella se unió a la Agrupa-

ción Sionista de Berlín; él ingresó, en 1933, al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán, aceptó por breve tiempo el nombramiento de rector de la Universidad de Friburgo, pronunció un discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana*, y definió a Hitler, el *Führer*, como el destino de Alemania. Fue un cambio a fondo de las relaciones amorosas. La imagen espectral de Heidegger como el rector nacionalsocialista se convirtió, para Hannah Arendt, en una pesadilla. Sin embargo ni el poder del tiempo ni el horror de la Segunda Guerra Mundial, lograron apagar la llama de ese amor y su memoria.

A principios de 1930, Hannah Arendt descubrió en Raquel Varnhagen (1771-1833) una explicación de su propia vida, la historia de una mujer cuya biografía escribió durante varios años. *Raquel Varnhagen, una judía alemana en la época del romanticismo* (1958) es, quizás, uno de sus mejores libros. Hannah descubre en Raquel su propia fragilidad judía, la misma atracción por los filósofos y poetas de la tradición romántica alemana; Raquel por los asiduos visitantes de su salón, Hannah por Heidegger. Arendt describió también en Raquel la vergüenza de ser judía y el impulso por superar su condición. No se propuso explicar las causas religiosas de ese sentimiento, sino por el contrario demostrar el origen histórico de la ilustración judeoalemana. Los europeos ilustrados del siglo xix argumentaban que a los judíos les faltaba formación y cultura, sólo así podrían liberarse de la obsesión de sentirse el pue-



1924



En París

blo elegido. Arendt afirma que los judíos ilustrados —que se consideraban excepcionales— siempre entendieron que debían su sobrevivencia a una permanente ambigüedad. Se les exigía ser judíos, pero no parecer judíos.

Raquel Varnhagen se siente fruto de un nacimiento infame, de un sufrimiento continuo, porque ningún Dios será capaz de redimirla, sólo entonces cae en la cuenta de su judaísmo. Una mujer judía que vive en el centro de una naciente burguesía alemana. Muchos siglos antes, cuando se encontraban aislados por los cristianos, a los judíos se les soportaba o se les perseguía y liquidaba, pero no conocían la vergüenza, la ambigüedad o la culpa y la desesperación. En *El Mercader de Venecia*, la conversión de Shylock al cristianismo es un castigo, una suerte de agonía. En el siglo XIX, los judíos se convertían en ciudadanos y el sentimiento de vergüenza aumentaba. El salón de reuniones de Raquel Varnhagen, como muchos otros de las señoras judías de esa época, nació en un periodo de transición histórica y jurídica, el proceso de secularización estaba en marcha; en ese espacio privado y, al mismo tiempo, público se encontraban personajes de la periferia social, poetas y filósofos, actores y actrices, banqueros y nobles que buscaban integrarse en los salones de la burguesía sin perder sus privilegios.

Según Hannah Arendt, el salón de reuniones de Raquel era la manera más elegante de proteger su orfandad. “La Ilustración, necesariamente, vislumbra y exige el mundo secular”, escribe Carlos Monsiváis. “Si la religión es un fenómeno social, como declaran los partidarios de las perspectivas científicas, ¿de qué manera secularizar a sociedades determinadas profundamen-

te por la religión?”. El salón de reuniones de Raquel Varnhagen se convirtió en un emblema del mundo secular; sin embargo, nunca le permitió eliminar el sentimiento de vergüenza, la mala conciencia de ser judía. Raquel anhela entonces contraer matrimonio con un noble pero, como fracasa en el intento de convertirse en condesa —una identidad positiva—, busca entonces deshacerse de su estigma —ser judía, una identidad negativa—, se cambia de nombre, se llama Raquel Robert y unos años después decide bautizarse, ahora se llama Friederike, pero todos esos proyectos terminan en una desilusión permanente, sus amantes de la nobleza la desprecian en el fondo por sus escasos recursos financieros. Raquel decide entonces casarse con August Varnhagen, un diplomático menor y, a su lado, trepar por los estratos sociales, primero el de la diplomacia, luego el del mundo literario de Berlín. Su decisión final: conservar la identidad judía que le dio un lugar en la historia europea. No obstante, la vida de Raquel no fue sino la de un paria.

EL DESTINO DE LOS PARIAS

El 14 de octubre de 1906 Hannah Arendt nació en la ciudad de Hannover, Alemania, y murió el 4 de diciembre de 1975 en Nueva York. Los años de su infancia y adolescencia transcurrieron en Königsberg, Prusia oriental: una infancia de puerto y barcos, de comercio marítimo y Mar Báltico. Una infancia también de libros, porque a los catorce años había leído a Kant y a Goethe y a Schiller. Hannah Arendt siempre llevó una guerra civil en la conciencia y, al mismo tiempo, una lucidez crítica implacable. Mary McCarthy, su amiga más cercana, mencionaba la gran fragilidad de su amiga, “una de las mujeres más inteligentes del siglo XX”: la convicción de estar siempre en camino y su creatividad voraz. “Hay que ponerse a pensar con todo, con los huesos y la piel” —le decía Hannah a Mary McCarthy—, “de lo contrario hay que dejar esa actividad por la paz”. Hannah Arendt era ante todo una escritora —profesora de filosofía y teoría política en las universidades de Princeton, Chicago y Nueva York. A pesar de que su discurso fue enérgico y contundente, siempre existió algo indescifrable en su persona. A principios de la década de 1960, la revista *The New Yorker* le preguntó a William Janovitch, su editor estadounidense, que cuál era la principal virtud de la señora Arendt: “su valentía”, respondió; y cuando se lo contaron, la autora reconoció con sarcasmo:

—“Me gusta la pelea, mi más bella herencia alemana, más todavía: mi más bella herencia berlinesa: soy impulsiva de nacimiento, me gusta la polémica y el duelo, pero sobre todo combatir la estupidez.”

Hannah Arendt era una escritora que nunca confundió sus convicciones con sus intereses, por esta razón, entre otras, nunca construyó un sistema filosófico.

Los sistemas no son sino máscaras solemnes —dijo en una ocasión—, para las cabezas huecas en el interminable carnaval de los intelectuales. Los sistemas no me interesan. La tarea que me he impuesto es muy sencilla y, al mismo tiempo, complicadísima: el siglo xx ha traído al mundo una estela de exterminio y un sufrimiento sin límite, la idea del Mal reclama toda la fuerza de nuestra reflexión y conocimiento. Debemos conocer el origen del Mal; sobre todo, si se puede, prevenirlo.

Buscaba la región esencial del alma, como André Malraux, donde el Mal absoluto se enfrentaba con la fraternidad.

En *Raquel Varnhagen, una judía alemana en la época del romanticismo*, Hannah Arendt descifra el destino del pueblo judío como un pueblo paria. Max Weber había definido a los judíos en el exilio como “parias”, un privilegio negativo. Cuanto más perseguido se sienta un “pueblo paria”, más grande será su esperanza en la redención, que sólo se cumple por la voluntad de Dios. Cada sociedad, al definirse a sí misma, define a las otras. Este principio asume casi siempre la forma de una condena: el otro es un ser fuera de la ley, los parias fueron siempre repudiados. Arendt vio en Raquel Varnhagen no sólo la figura de un paria perseguido, sino también y sobre todo a “la persona auténtica”, la que es capaz de consumir con plenitud sus aptitudes. El individuo es un ser con muy distintas cualidades, pero también una criatura cuya condición es muchas veces incompatible con la realidad, creado a imagen y semejanza de Dios y, sin embargo, muy lejos de toda perfección. La diferencia entre una persona auténtica y las otras se halla en que la primera se define a sí misma y acepta, bajo la realidad de su existencia, todas sus contradicciones, paradojas y ambivalencias.

Hannah Arendt llama a los judíos los parias típicos. A pesar de los rasgos distintivos de un pueblo paria, no creo que sean tan típicos, como creyó Hannah Arendt, porque el origen del pueblo judío no se pierde en la noche de los tiempos, como el de otros muchos pueblos: comienza con la perturbadora certidumbre de ser el pueblo elegido por Dios; quiero decir, lo que en otras comunidades fueron usos y costumbres de la tradición, en los judíos eran mandamientos divinos, que tenían un significado tan regional como universal. En el propósito absoluto de esos mandamientos, los judíos revelaron una anticipación de los tiempos: todos los pueblos sirven a un Dios único y anhelan vivir en la justicia y en la paz. El pueblo elegido sólo puede ser la irrupción de lo numinoso en la historia.

A principios de 1933, la Gestapo capturó a Hannah Arendt y la sometió durante una semana a un largo interrogatorio. Su trabajo en la Biblioteca Estatal de Prusia, donde escribía un compendio sobre las expresiones antisemitas en Alemania, pero sobre todo sus relaciones con los círculos sionistas de Berlín, habían despertado sospechas entre los funcionarios nazis. Según la crónica de esos días, el propio encanto femenino de Hannah había seducido al agente de la Gestapo —un hombre inexperto, recién reclutado— que no tenía idea de la policía política y, después del interrogatorio, la dejó en libertad. Al día siguiente abandonó Alemania y se dirigió a Praga, por esos meses la capital de la emigración alemana. Después se estableció en París, trabajó para la baronesa Rothschild, administrando sus donativos para la comunidad judía y, en 1935, asumió el cargo de Secretaria General de la filial parisina de “Juventud-Aliya”, una fundación sostenida por Henrietta Szold, una judía estadounidense, cuya misión consistía en sacar de Alemania a jóvenes y niños judíos entre los siete y diecisiete años, llevarlos a Palestina donde les conseguían trabajo en los *kibbutzim*; Hannah Arendt tenía un enorme respeto por esa organización colectiva.

En el año de 1936, Hannah Arendt se divorció de Günther Stern, su primer esposo y, en febrero de 1940, se casó con Heinrich Blücher, un ex miembro del Partido Comunista Alemán. En mayo del mismo año, unos meses antes de que Alemania invadiera Francia, el gobierno de Vichy recluyó a Hannah y a su esposo en el campo de Gurs, que después se convertiría en el gran centro de deportaciones de judíos europeos rumbo a los campos de exterminio en Polonia. En esos días, Arendt y Blücher recibieron un visado para viajar a los Estados Unidos. En Marsella, Hannah se encontró con Walter Benjamin, un amigo muy querido, quien le entregó el manuscrito de su *Tesis sobre filosofía de la historia*. Los dos se despidieron una tarde en una cafetería del puerto, y cada uno examinó la mejor ruta para llegar a Lisboa. Mientras Benjamin se suicidó en PortBou, en la frontera con España, porque los guardias franquistas le negaban el paso, Hannah logró llegar hasta Lisboa, donde aguardaría tres meses la llegada de un barco y, en 1941, con los boletos financiados por una organización judía, se embarcó con su esposo rumbo a Nueva York.

En *La tradición oculta* (1944) incluye a cuatro personas que, según Arendt, encarnan los perfiles más auténticos de los parias: Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie Chaplin y Franz Kafka. Los cuatro encarnan al *Schlemihl*, una suerte de embajador de la torpeza y el fracaso. “La inocencia es el rasgo distintivo del árbol genealógico de los *Schlemihl*, la inocencia”, dice Hannah Arendt, “les permite convertirse en un pueblo de poetas, pues pertenecen a una estirpe: los señores absolutos del reino de los sueños”. “Sin ser héroes, disfrutaban de la pro-

tección”, escribe Arendt, “de uno de los grandes dioses olímpicos: Apolo”. El paria es tan inocente y tan simple, es tan poco lo que quiere alcanzar en la vida, que incluso la gloria —que el mundo regala de vez en cuando a sus criaturas más extraviadas— no es para él más señal de su condición irredimible de *Schlemihl*. Sin duda, su amigo Walter Benjamin sería antes que el poeta Heinrich Heine un clásico *Schlemihl*. Por razones inexplicables, Benjamin pasó años pensando si debía aceptar la oferta del mejor de sus amigos, Gersholm Scholem, el historiador de las grandes corrientes místicas del judaísmo: ocupar una cátedra en la Universidad de Jerusalén, una decisión que, sin duda, le habría salvado la vida.

Según Hannah Arendt, la misma condición que ha llevado al pueblo judío a la insensatez política y, al mismo tiempo, a una solidaridad y una cohesión social extraordinarias —son maestros de la burla y la ironía ejemplares ante el progreso de la modernidad. Esa misma condición de paria ha producido algo asombroso, bello y singular: el cine de Charlie Chaplin. “El pueblo más impopular del mundo”, afirma Arendt:

Ha creado la figura más popular de la época, cuyo carácter no consiste en la transposición a nuestro tiempo de antiquísimas y alegres bufonadas de una tradición, sino más bien en la restauración de una virtud que se creía apagada después de un siglo de luchas de clase y de intereses: el encanto irresistible del pequeño hombre del pueblo, el sospechoso.

Chaplin se encuentra siempre en conflicto con los defensores de la ley y del orden, los representantes de la sociedad. Chaplin es también un *Schlemihl*, pero ya no es un príncipe encantado en un país de fábula, ya no lo protege Apolo, apenas le queda algo de ese antiguo linaje. Chaplin despliega sus virtudes en un mundo exagerado y grotesco pero real, cuya hostilidad lo fustiga a cada instante. Nada puede protegerlo, ni la naturaleza ni el arte, sino sólo las artimañas que se ingenia y, a veces, la inesperada bondad de alguien que va pasando por casualidad. “Ante los ojos de la sociedad”, acentúa Hannah Arendt, Chaplin fue, es y será, como todo *Schlemihl*, siempre un sospechoso:

Mucho antes de que el sospechoso se convirtiera en el verdadero símbolo de la patria en la figura de “apátrida”, mucho antes de que mujeres y hombres reales recurrieran a miles de artimañas propias y a la bondad ocasional de otras personas, Chaplin ya encarnaba, adiestrado por las experiencias de su infancia, el miedo secular del judío ante los policías —símbolos del mundo hostil— y la secular sabiduría del pueblo judío, que en determinadas circunstancias permitió a la astucia humana de David acabar con la fuerza bestial de Goliat.

En la obra de Franz Kafka —sobre todo en la novela *El castillo*— Hannah Arendt vio menos la descripción del judío paria, que la del “hombre de buena voluntad”, alguien que en nuestra sociedad aparece necesariamente como un paria. Mientras los judíos europeos sólo fueron parias sociales, una gran mayoría de ellos pudo salvarse gracias a la “servidumbre interior de la libertad exterior”, a su existencia de advenedizos siempre amenazada. Todos pagaron un precio demasiado alto y decidieron gozar de la libertad invulnerable de la existencia de los parias. En Chaplin todo se centraba en la personalidad del hombre insignificante, su entorno era siempre secundario; por el contrario, en *El castillo* la sociedad anónima, un grupo sin rostro, es el factor decisivo. K., el personaje de Kafka es un protagonista secundario. La misma sociedad encuentra en K., a un hombre prescindible, su existencia es un error burocrático. K., es judío —el único en la obra de Kafka—, ya que él es el heredero de una comunidad, cuyos representantes oficiales son advenedizos que se someten al poder de los dueños del castillo.

LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO

Durante los años en Francia (1933-1941), Hannah Arendt pensó escribir una obra más extensa sobre el antisemitismo. Dos acontecimientos determinaron que Arendt, por esos días editora en Nueva York, se haya detenido unos años en el estudio sobre los orígenes del totalitarismo. En primer lugar, la Conferencia de Biltmore (1942), cuyos resultados —la inmigración judía sin restricción a Palestina— hicieron que Arendt abandonara la convicción de que el sionismo era el espacio más adecuado para la actividad política de los judíos parias. En segundo, las noticias que habían llegado desde Alemania sobre el exterminio de millones de judíos en los campos de concentración nazis. El totalitarismo, que sólo se conocía en la forma del estalinismo, celebraba su segunda victoria con el Tercer Reich.

Hannah Arendt se impuso una tarea difícil: la materia de la obra era tan complicada, que los métodos tradicionales de la historiografía no le auxiliaron. La edición original en tres volúmenes se llamaba *Los orígenes de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo y racismo*. Después se llamó *Las tres columnas del infierno, una historia del totalitarismo* antes de titularla: *Los orígenes del totalitarismo*. Según Hannah Arendt, en la historia moderna el destino de los judíos está unido al destino del Estado-nación, que no es más que la expresión política de un fenómeno social, cuyo origen podemos fechar en la modernidad. Hannah Arendt deduce los conceptos *social* y *político* de la *polis* griega, una idea de la *polis* muchas veces idealizada y romántica,

pues no toma en cuenta las distintas circunstancias históricas. Arendt separa dos espacios irreconciliables de la *polis* el privado o económico y el público o político.

En el centro del mundo económico, donde se desconoce la libertad, dominan la subsistencia y la familia; aquí satisfacen los individuos sus necesidades más vitales y necesarias. Ninguna de las actividades del mundo de la subsistencia tiene un papel importante en el mundo político. Por otra parte, el bienestar —es decir: la segura satisfacción de las necesidades vitales— nunca ha sido una condición necesaria en el mundo de la vida pública. Sin embargo, el Estado-nación emerge como una zona donde nuestros intereses privados tienen un valor público: la sociedad. Aquí la *polis* se ha puesto de cabeza, dice Hannah Arendt.

La subsistencia —que en el mundo de los griegos era un asunto privado e impolítico— había llegado a convertirse en cosa pública y política. La dimensión social es una suerte de espacio de subsistencia tan grande como el de toda la nación. Por eso cambia el significado de la política. En la *polis* griega, los asuntos públicos podían arreglarse mediante la palabra, que podía persuadir a los demás y no por la coerción y la violencia, los ciudadanos libres de las preocupaciones y los intereses económicos habitaban, nos dice Arendt, en un espacio libre de poder y dominio. En la modernidad, la política tiene como función central el poder y el dominio al servicio de la satisfacción de los intereses económicos.

En el Estado-nación, la libertad y la igualdad cobran un nuevo significado. Por su naturaleza, pensaba Arendt, los hombres no eran iguales, y por esa razón necesitaban una refundación de la *polis*, que mediante la ley los convirtiera en ciudadanos en igualdad de condiciones. Sólo la fundación de una comunidad política podía garantizar el espacio público de la libertad. Por otra parte, la libertad y la igualdad comienzan a existir sólo cuando los individuos se libran de las coerciones de la subsistencia. Sin embargo, en la sociedad moderna la libertad y la igualdad sólo pueden darse más allá de la profesión y el cuidado de la subsistencia diaria.

La libertad individual es el derecho más sagrado de todo ciudadano, escribe Hannah Arendt, un derecho que le asiste por igual a los pobres que a los ricos. Ustedes conocen el evangelio democrático: la igualdad ante la ley. Hay que escucharlo y retenerlo, porque aquí se encuentra la médula de la libertad, el corazón de un futuro inmejorable. Pero debemos protegernos de los falsos profetas que hablan de la igualdad perfecta, la del inteligente y del tonto, la del pobre y del rico, la de la chusma y la de los ciudadanos trabajadores.

No debemos alimentar esa igualdad que arroja por la ventana todas las diferencias naturales y necesarias,



1925

dice Arendt, porque esa igualdad es la más franca desigualdad. Nadie nos hizo iguales, sino muy desiguales: cada uno será medido de acuerdo a su medida. La única igualdad es la igualdad ante la ley.

Arendt vio el peligro de la igualdad también en la ciencias exactas, la economía y las estadísticas: “el predominio del cálculo en las empresas de los seres humanos lo uniforma todo, destruye el significado de lo único e irrepetible en nuestros actos”. El triunfo del antisemitismo moderno o político se debía, según Hannah Arendt, tanto a la decadencia del Estado-nación como al fin de la influencia judía en ese Estado. Arendt distingue muy bien la diferencia entre influencia y poder; sobre todo el papel de los judíos privilegiados en el mundo de las finanzas, cuya influencia se debía a la ley medieval que prohibía a los cristianos recaudar los intereses, una prohibición que provenía del Antiguo Testamento, y que ofreció a los judíos la irrepetible oportunidad de entrar de lleno al negocio, al parecer improductivo, del dinero.

En los Estados-nación, los llamados judíos de la corte se hicieron ricos cobrando comisiones o intereses. El banquero de la reina de Inglaterra era judío; pero también los judíos financiaban los ejércitos de Cromwell. La palabra “judío de la corte” (*Hoffjude*) describía a un financiero que colocaba a disposición del soberano una cantidad de dinero necesaria para tareas de administración o de empresas personales. A los judíos privilegiados por sus operaciones financieras —a Hannah Arendt le interesan más que la población masiva judía— no les importaba su emancipación, pues la igualdad ante la ley les habría arrebatado sus prerrogativas. Arendt no sólo afirma que los judíos, después de la destrucción de su

propio Estado —en los dos mil años de diáspora— nunca tuvieron poder político, sino también estaba convencida de que nunca les interesó —ni aun cuando casi lo tuvieron en las manos— el poder.

La decadencia del Estado-nación es el resultado de la crisis del sistema capitalista, que lleva al imperialismo —dice Arendt— y se alimenta a su vez del racismo más intolerante. En su crítica al capitalismo, Hannah Arendt distingue, por un lado, posesión y propiedad; por el otro, ganancia y lucro. Sostiene la idea de la *polis* griega: la propiedad es la condición necesaria de la libertad, y rechaza la visión de los tiempos modernos: la ideología del lucro y la ganancia. En su origen, la tarea del Estado era proteger la propiedad; sin embargo, más tarde la tarea fue proteger la acumulación del capital. Según Arendt, el proceso de acumulación del capital se puso en marcha, porque se desatendió la propiedad privada. Al principio del desarrollo del capitalismo prosperó una cantidad increíble de expropiaciones —la expropiación de los campesinos, las expropiaciones de las iglesias y de los monasterios después de la Reforma.

El punto decisivo de las décadas de 1860 y 1870 —durante las que despegó el imperialismo— radica en que se obligó a la burguesía a comprender por primera vez el pecado original del simple latrocinio —que siglos atrás había facilitado la acumulación originaria del capital, y que había reiniciado toda acumulación ulterior— que debía repetirse, escribía Hannah Arendt, una y otra vez bajo la amenaza de que el motor de la acumulación se desintegrara de pronto.

Ante este peligro, que no sólo amenazaba a la burguesía, los productores capitalistas entendieron que las formas y las leyes de su sistema de producción desde un principio habían sido calculadas para toda la Tierra: el proceso de globalización estaba también en marcha.

Arendt menciona dos razones que facilitaron el desarrollo del imperialismo europeo, cuyo momento culminante se sitúa entre 1884 y 1914. Una de las razones es psicológica: los ciudadanos europeos del siglo XIX habían sido llevados por el terror a la pobreza rumbo al bienestar, por esa misma razón seguían produciendo. La segunda es económica: el mismo capital no tenía ya las posibilidades de invertir en Europa, la economía expansiva llega a los límites del Estado-nación; así las cosas, lo presiona para saltar por encima de sus propias fronteras y mantener el crecimiento económico. El Estado que protege primero la propiedad dentro de sus fronteras, protege después la acumulación y ahora se dispone a trasladar el capital a sus territorios conquistados, sus colonias.

El Estado protege militarmente sus inversiones en las colonias; sin embargo, es imposible que los nuevos territorios se incluyan en la madre patria. La nación, dice

Hannah Arendt, no puede establecer imperios, porque su concepción política se basa en una triple pertenencia: territorio, pueblo y Estado. Por eso encontramos administraciones coloniales separadas de las instituciones de sus respectivas madres patria. A Hannah Arendt no le interesa si los ingleses eran empleados administrativos, si los franceses trasladaron su estado de derecho nacional, las constituciones y las leyes a sus colonias. Los colonizadores blancos se encontraron con una población de color en la mayoría de los casos, la consideraron racialmente inferior y la sometieron a una explotación incesante. El racismo es un producto alterno del imperialismo, la antesala del totalitarismo.

Hannah Arendt vio en el “Caso Dreyfuss” una premonición del desastre que vendría después: el origen de la plebe y sus relaciones con los “intelectuales”. Aunque por un lado no hace ninguna clara diferencia entre la plebe en los tiempos de las revoluciones francesa o estadounidense; y por el otro la plebe que acosaba a los jueces del “Caso Dreyfuss” y la que llevó el totalitarismo al poder. El juicio a Dreyfuss anticipa el nacimiento del totalitarismo. Al tolerar el grito: “¡Muerte a los judíos, Francia a los franceses!”, los gobernantes encontraron por fin la gran varita mágica: reconciliar a su majestad la plebe, el gran tirano de nuestra época, escribe Arendt, con la sociedad existente y su forma de gobierno. La plebe antisemita del tiempo de Dreyfuss no estaba determinada por los intereses de una clase social, se parecía más bien a una gran masa amorfa soliviantada por intelectuales demagogos, artistas y letrados. Pero en Alemania faltaba el terror antisemita y su pregonero mayor: Adolf Hitler.

LA CATÁSTROFE TAN TEMIDA

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt describe y lamenta la decadencia de las tradiciones políticas y democráticas durante la década de 1920 en Alemania, antes del ascenso de Hitler al poder. El cambio toma un rumbo inequívoco: de la democracia imperfecta y parlamentaria a la supremacía de los procesos y las denuncias, del Estado al partido único, del partido al movimiento nacionalsocialista. El Estado del Tercer Reich tenía dos funciones: por un lado se convirtió sólo en una fachada que —desde la perspectiva de la política exterior— representaba al Reich alemán ante los Estados no totalitarios; por el otro, se reducía a un aparato administrativo cuyo fin era el mantenimiento de la raza aria, así como el Estado bolchevique, según la propaganda oficial, era un instrumento en la lucha de clases. El Estado total de Mussolini era una patraña.

El terror es el rasgo distintivo del totalitarismo; y como el mismo totalitarismo, inexplicable. Terror no es lo mismo que violencia; más bien es el fondo y la

forma del régimen, nace cuando la violencia, después que ha destruido todo poder, en lugar de abdicar retiene el control de la sociedad. Así se explica la máxima irracionalidad del terror. No debemos confundir el terror totalitario con la tiranía o el espanto de las guerras civiles. Al contrario de la violencia que persigue fines políticos, el terror no persigue ninguno. No es tampoco un medio para eliminar a los adversarios, sino la señal de que el poder político desapareció hace tiempo.

El terror nazi como el bolchevique se propone aislar a sus enemigos del mundo exterior, recluirllos en campos de concentración; tratan a quienes recluyen como si ya estuvieran muertos. Ni siquiera notifican sus muertes; no sólo no quieren anunciarnos que los reclusos han muerto, sino que nunca han existido. Por ese mismo motivo, cualquier indagación posterior sobre su destino carece de sentido. Nunca ha existido en toda la historia negros, escribe Arendt, que consumieran a sus esclavos con tal celeridad. El trabajo forzado en los campos nazis y bolcheviques significa no sólo arresto y deportación —cortar los vínculos de las víctimas con el mundo de los vivos—, sino también observar cómo ellas “expiran”, pues pertenecen a una clase moribunda; su exterminio estaba ordenado desde mucho antes.

El terror bolchevique se repite periódicamente, no se detiene ante nadie, los ejecutores del terror pueden ser sin dificultad las víctimas de mañana. Aquí las revoluciones no devoran a sus hijos, como durante la Revolución Francesa: todos sus hijos están muertos. Los funcionarios del partido, así como las policías políticas, son adoctrinados en la lógica totalitaria: son las víctimas y, al mismo tiempo, sus ejecutores. Todo ser humano es, para el régimen totalitario, superfluo. En el campo de Auschwitz, por ejemplo, no se mataba a ninguna persona determinada, con una identidad inconfundible, la historia de una vida irrepetible, sus convicciones y sus intereses, sino más bien se liquidaba sólo a un ejemplar de la especie hombre. Los campos de concentración no sólo sirven para exterminar personas, sino que impulsan el monstruoso experimento de, bajo condiciones científicas, suprimir el carácter espontáneo del hombre; transforman a las personas en algo que ni siquiera es un animal, sino un haz de reacciones, apunta Arendt, siempre iguales.

El perro de Pavlov, adiestrado para comer cuando no tenía hambre sino cuando sonara la campanilla, es un animal pervertido. El totalitarismo triunfa cuando los hombres no sólo pierden su libertad, sino también sus pulsiones y sus instintos, cuando consigue la transformación de seres humanos en animales pervertidos.

En condiciones normales nadie puede lograr esa transformación, ni siquiera bajo las circunstancias del



Con su esposo Heinrich Blücher, Nueva York, 1950

terror totalitario. Nuestra espontaneidad nunca puede suprimirse por entero, ya que la vida misma depende de ella. Pero en las condiciones de los campos de exterminio sí es posible en gran medida; en todo caso, dice Arendt, en esos campos se experimentan esas posibilidades y sus resultados con el máximo cuidado. Al arrebatar a los reclusos su individualidad y transformarlos en animales de reacciones idénticas, hay que destruir todo aquello que los remitía al seno de la sociedad humana, destruir todo aquello que los volvía identificables e inconfundibles. El experimento se vería perturbado, como se perturbaron muchos, si tomáramos en cuenta que esos ejemplares de la especie hombre existieron alguna vez como seres humanos reales.

En el polo opuesto de estos experimentos inhumanos, se hallan las purgas soviéticas que se repiten con ciertos intervalos, y en las que los verdugos de hoy se convierten en las víctimas de mañana. En las purgas todo es posible si las víctimas no ofrecen resistencia, si aceptan de buen grado su nuevo destino y cooperan en los grandes procesos ficticios, en los que se hace tabla rasa de sus vidas pasadas y las difaman, en los que todo se inventa y se confiesan los crímenes que las víctimas nunca cometieron y que, en la mayoría de los casos, nunca habrían podido cometer. Es exactamente lo mismo que en el nacionalsocialismo: se proclama que las personas que, durante todos estos años, creímos haber visto, en verdad nunca existieron.

En las purgas soviéticas existe también una suerte de experimento: se pone a prueba la confianza en la formación ideológica de la burocracia, si la coerción interna del adoctrinamiento se encuentra en correspondencia con el terror externo.

En un abrir y cerrar de ojos —escribe Hannah Arendt—, las purgas vuelven al acusador el acusado, al verdugo el ajusticiado. Los llamados comunistas convencidos que, por negarse a confesar desaparecieron por cientos de miles en el archipiélago Gulag, no pasaron la prueba, porque sólo quien la supera pertenece realmente al aparato totalitario.

En este sentido, el terror totalitario ha dejado de ser un medio, y se convierte en la verdadera esencia de esta forma de dominación.

El totalitarismo es la más radical negación de la libertad. Sin embargo, esta negación de la libertad es común a todas las tiranías y no importa demasiado cuando se trata de comprender la naturaleza misma del totalitarismo. Afirma Hannah Arendt que quien no pueda ser movilizad o cuando la libertad está amenazada, no se movilizará jamás. “Hasta las admoniciones morales, el clamor contra crímenes sin precedentes en la historia y no previstos por los diez mandamientos, seguirán siendo de muy poca ayuda”. Si, por ejemplo, Hitler se refirió una y otra vez a los judíos como el centro de putrefacción de la historia, y en apoyo de su creencia, diseñó fábricas para el exterminio de todos los judíos, es un despropósito declarar que el antisemitismo no fue de gran relevancia durante la construcción de su régimen totalitario o que padecía de una locura desgraciada.

El régimen totalitario carece de precedentes porque desafía cualquier comparación histórica, es ilegal en la medida en que desafía también la ley positiva; pero no es arbitrario en la medida en que obedece con estricta lógica y ejecuta con escrupulosa compulsión las leyes de la Historia o de la Naturaleza. Su monstruosa pretensión de dominio total radica en que, lejos de ser “ilegal”, abreva directamente en las fuentes de autoridad de las que todas las leyes positivas —basadas en el derecho natural, o en la costumbre y la tradición, o en el hecho histórico de la revelación divina— reciben su última legitimación. Lo que nos parece “ilegal” sería para el totalitarismo una forma superior de legitimidad. La legalidad totalitaria, al ejecutar las Leyes de la Historia o de la Naturaleza, no se toma el trabajo de traducirlas a los criterios de bien o mal de los seres humanos individuales, sino que las aplica a la “Especie Humana”.

Si la ley es, por tanto, la esencia del gobierno constitucional o republicano, el terror es la esencia del gobierno totalitario. La leyes se establecieron, escribe Arendt, para ser límites y mantenerse estables, al permitir a los hombres moverse en su interior; bajo las condiciones totalitarias, por el contrario, se disponen todos los medios para “estabilizar” a los hombres, volverlos estáticos, con el fin de prevenir cualquier acto imprevisto, libre o espontáneo, que pueda entorpecer el libre curso del terror. La culpa o la inocencia se vuelven categorías sin sentido; “culpable” es quien se encuentra en el camino del terror, es decir, quien queriéndolo o sin quererlo, se puso en medio del movimiento de la Naturaleza o de la Historia.

El terror congela a los seres humanos: los convierte en peones de un ajedrez que desconocen, en el que juegan sólo la Naturaleza y la Historia, “suprime a los

individuos en aras de la especie, sacrifica a los hombres en aras de la humanidad”, escribe Arendt. Con cada nuevo nacimiento nace en el mundo una nueva promesa, y un nuevo mundo entra en el reino del Ser. La estabilidad de las leyes, que construye los límites y los canales de comunicación entre los hombres, protege este nuevo comienzo y asegura al mismo tiempo su libertad. En el mundo totalitario las leyes desaparecen, todos los individuos son iguales, prescindibles y exterminables. El terror comienza por arras ar los límites de las leyes, pero nunca en beneficio del poder despótico de un hombre contra todos, subraya Arendt, ni en beneficio de una guerra de todos contra todos. El terror sustituye los límites y los canales de comunicación entre los hombres por un anillo de hierro que los presiona a todos tan estrechamente, unos contra otros, como si los fundiese en un solo hombre.

El terror, siervo fiel de la Naturaleza o de la Historia, fabrica la unidad de todos los hombres al abolir los límites de la ley. En un gobierno totalitario, como en el Tercer Reich o la Unión Soviética, en el que todos los individuos se han convertido en ejemplares de la especie, en el que todo hecho se ha transformado en la ejecución de una sentencia de muerte, ya no hay necesidad de interpretar nuestras necesidades, ni interpretar nuestra libertad. El siglo veinte nos ha hecho, dice Arendt, olvidar muchos horrores del pasado, pero nos ha traído el terror del totalitarismo capaz de exterminar al ejemplar de nuestra misma especie.

Por encargo del Comité para la Reconstrucción del Patrimonio Cultural de las Comunidades Judías en Europa, Hannah Arendt regresó en diciembre de 1949 a Alemania Occidental. Se trataba de clasificar e inventariar los restos de los tesoros culturales robados por los nazis a las comunidades judías durante el Tercer Reich. Después de haber convivido una semana con Gertrud y Karl Jaspers en Basilea —donde los Jaspers se habían exiliado después de la guerra— Hannah emprendió un viaje rumbo a Friburgo. El sábado 7 de enero de 1950 —desde el Hotel Königshof— le envió una misiva a Heidegger, y el profesor se presentó de inmediato en el vestíbulo del hotel. Veinte años sin verse, sin saber el uno del otro.

Cuando el camarero pronunció tu nombre (...) fue como si de pronto el tiempo se hubiera detenido. Como en el deslumbramiento de un relámpago, me di cuenta de algo que nunca me había confesado a mí misma, ni a ti ni a nadie. La fuerza de un impulso espontáneo me protegió con benevolencia de cometer la única infidelidad realmente imperdonable y de echar a perder mi vida. Pero hay algo que debes saber (...) si lo hubiera hecho,

habría sido sólo por orgullo, es decir, por pura tontería loca, no por motivos concretos.

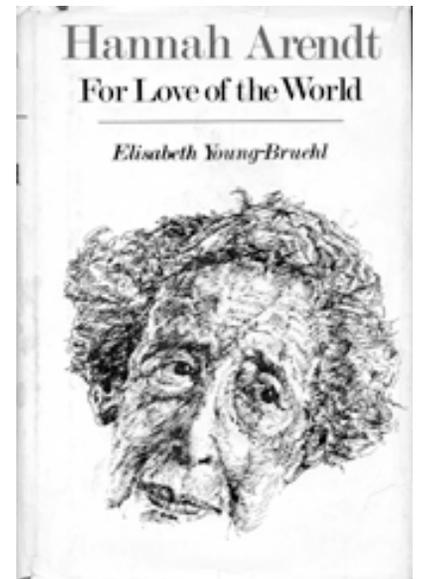
“Los motivos concretos” eran sin duda —comenta Rüdiger Safranski— su militancia nacionalsocialista, y el silencio que Heidegger guardó toda su vida. Sin embargo, el hechizo que ejercía sobre Hannah surtió efecto. Siempre defendió su obra, la transfiguró en su propia obra política. En *La condición humana* (1958) Hannah Arendt transforma la categoría de apertura del ser-ahí, *Öffentlichkeit des Daseins* en *Ser y tiempo*, y la convierte en el *espacio público*, una de sus categorías políticas centrales, como lo ha demostrado Nora Rabotnikov en su espléndido estudio: *En busca de un lugar común* (UNAM, 2005).

Hannah Arendt venía del mundo. No era ya la alumna sometida sino la sobreviviente de una enorme catástrofe y autora de *Los orígenes del totalitarismo*, que pronto se convertiría en un éxito mundial. A pesar de Elfriede Petri, la esposa de Martin Heidegger —de su fanático antisemitismo, y de estar al tanto de la apasionada relación amorosa— Hannah y Heidegger reestablecieron una correspondencia. Hannah Arendt encontró a un hombre vencido esa tarde en el vestíbulo del Hotel Königshof, terco en sus opiniones, hablaba disculpándose de su compromiso político con los nazis, insistía en que lo había aconsejado el “diablo”, se quejaba de su proscripción académica (*Lehrverbot*)—tenía prohibido impartir cátedras y seminarios— y carecía de recursos económicos. A partir de entonces Arendt emprendió negociaciones con editores en los Estados Unidos, elaboró contratos, revisó traducciones, ofreció el manuscrito original de *Ser y tiempo* a distintas universidades estadounidenses; envió paquetes de víveres, libros y discos. Heidegger escribía cartas llenas de agradecimiento y ternura, comentaba su trabajo y creía ver a Hannah en el campus de la Universidad de Marburgo, a los veinteaños y ataviada con un vestido verde. Arendt le respondió:

Sigo tu consejo de hace tantos años: no volver las cosas más difíciles de lo que ya son... En cambio, yo me fui de Marburgo exclusivamente por tu causa, para no volver las cosas más difíciles... Cuando abandoné Marburgo estaba firmemente decidida a no amar jamás a ningún otro hombre.

RICARDO KLEMENT EN BUENOS AIRES

Buenos Aires, mayo de 1957. Ricardo Klement entró en una tienda de la zona del Once, muy cerca de la plaza Miserere; se detuvo ante el mostrador y solicitó unos embutidos, después compró fruta y salió a la calle,



abordó el colectivo que lo llevaba, como todos los días, a su casa de la calle de Garibaldi, en el pueblo de san Fernando. Klement, un individuo de cincuenta años, de estatura media, desaliñado, de pelo oscuro y casi calvo, nariz aguileña y una miopía muy avanzada, daba la impresión de tener una fatiga constante, hablaba español con acento y trabajaba como electricista en la Fábrica Mercedes Benz de Buenos Aires. Esa tarde de mayo, Ricardo Klement no se dio cuenta de que, al salir de la tienda de la zona del Once, alguien lo había fotografiado varias veces.

Isser Harod, miembro de los servicios secretos israelíes del Mossad, había tomado varias fotografías de Ricardo Klement, de su vivienda precaria en el pueblo de san Fernando, de su mujer y de sus tres hijos. Por una casualidad asombrosa, a principios de 1952 un amigo lejano de Simon Wiesenthal, el cazador de criminales nazis, recibió en Dinamarca una carta desde Buenos Aires:

He visto a ese cerdo: Adolf Eichmann —escribía Lothar Karlmann, un judío alemán que había sobrevivido a los horrores de Dachau— vive en san Fernando, un pueblo cercano a Buenos Aires, y trabaja en la central del suministro del agua.

Desde entonces Wiesenthal solicitó ayuda para capturar a Eichmann, pero las diferentes instituciones internacionales diferían su captura por razones incomprensibles. Se sabía que Eichmann había entrado en 1950 en la Argentina con documentos falsos.

Los agentes del Mossad trabajaron de modo admirable; después de tres años de investigaciones llegaron a la conclusión de que Ricardo Klement, uno de tantos electricistas de la Mercedes Benz, era en realidad Karl Adolf Eichmann, quien se había afiliado, el primero de abril de 1932, al Partido Nacionalsocialista Obrero

Alemania (número 899.895) y ese mismo día se enroló en las tropas de Asalto, las SS (número 45.325); después se le trasladó a Berlín el primero de octubre de 1934 e ingresó en la llamada sección del Departamento de Judíos II, 112 del Servicio de Seguridad (SD).

Cuando en 1939 los nazis deciden la deportación masiva de los judíos alemanes a los guetos dispuestos en Polonia y, sobre todo, cuando en 1942 se celebra la Conferencia de Wannsee, ordenada por Reinhard Heydrich, en la que se lanza la llamada solución final (*Endlösung*), Adolf Eichmann participa como Secretario General de la Conferencia. A partir de entonces queda encargado de las deportaciones a los campos de exterminio. Eichmann era también el artífice de los *Judenräte* o consejos judíos —que colaboraban en las deportaciones facilitando la identificación de los habitantes de los guetos, elaborando la lista de las personas deportables, inventariando sus bienes.

El domingo primero de mayo de 1960 un grupo de *nokmin* (vengadores) de los servicios secretos israelíes entraron de forma clandestina en Argentina, se trasladaron a Buenos Aires y prepararon la operación *Garibaldi*, llamada así por el nombre de la calle donde vivía Eichmann. El equipo dirigido por Rafael Eitan, coordinado por Peter Malkin, “especialista en secuestros”, inicia una vigilancia durante casi dos semanas; el miércoles 11 de mayo de 1960, cuando regresaba de su trabajo, los *nokmin* capturan a Eichmann en plena calle y, narcotizado y disfrazado de capitán de la línea aérea El-Al, lo envían a Israel.

Cuando escribió *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt no tenía una experiencia directa del sistema totalitario. La oportunidad se la brindó el proceso de Eichmann en Jerusalén. La revista *The New Yorker* la envió como reportera del juicio de Adolf Eichmann. Mientras leía y revisaba todas las declaraciones del acusado y de los principales actores de la justicia y de la política israelíes, leyó todos los documentos accesibles. Kurt Blumenfeld, su antiguo camarada sionista de Berlín, le tradujo del hebreo no sólo el pliego acusatorio de la fiscalía, sino también todos los comentarios de la prensa israelí.

La primera impresión que Arendt tiene de Eichmann en la sala del juicio, cuando se encontraba detrás de una jaula de cristal blindado —sobre la que se impactaron cuarenta y siete sillas y otros objetos lanzados por los testigos durante el proceso— no fue la que ella

misma esperaba ni, mucho menos, la que la fiscalía israelí quería imponer como la única y verdadera. El hombre detrás del cristal blindado, que escuchaba concentrado la traducción del hebreo al alemán, no era el criminal demoníaco ni la encarnación del Mal absoluto, sino un hombre ridículo en su excesiva mediocridad, un pobre diablo: una paradoja que nadie aceptaría en esa época, ni la fiscalía israelí ni, mucho menos, los lectores judíos de su obra *Eichmann en Jerusalén: la banalidad del Mal*.

Si empleamos la terminología de David Riesman, que en esos días estaba de moda y dominaba la psicología social, Eichmann no era un individuo atormentado por su conciencia moral (*inner-directed*), sino alguien dirigido por los impulsos y las órdenes externas (*other-directed*). Más todavía: la justificación de su trabajo radicaba en la imprescindible necesidad de cumplir las órdenes que le daban, cuya legitimidad nunca puso en duda. Los agujones de las órdenes, como diría Elías Canetti, que nos penetran, dominan y dirigen. La obediencia era su principio fundamental. Durante el proceso, Eichmann manifestó varias veces que si Hitler había sido capaz de ascender de simple cabo del ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial y convertirse en el *Führer* de una nación de casi ochenta millones de habitantes, “el triunfo de su voluntad me demostraba —dijo Eichmann— que yo me debía someter a él y guardarle total obediencia”.

Adolf Eichmann deseaba hacer carrera; uno más de los muchos oportunistas de las SS, encandilados con los ascensos y los reconocimientos. En la escala del terror bastaba con cumplir con las órdenes de Heydrich o Himmler. Lo que nadie puede responder con seguridad es si Eichmann hubiera sido capaz de distinguir entre el bien y el mal, si tenía una conciencia moral (*Gewissen*) que pudiera decirle al oído que el proyecto nacionalsocialista de exterminio de los judíos, que el mismo régimen totalitario le exigía, era la señal de la bestia, una barbaridad inhumana. Eichmann no se cansaba de repetir una y otra vez:

Desde mi más temprana infancia, nunca odié a los judíos. La educación que recibí de mis padres fue estrictamente cristiana, y mi madre tenía una idea muy distinta de las cosas, distinta a la que tenían los círculos cercanos de las SS, porque ella tenía parientes judíos...

Hannah Arendt tenía la cara afilada, nariz aguileña y rasgos muy marcados, ojos oscuros, singularmente vivos y un aire de venir del otro lado de la realidad.

Si el análisis de Hannah Arendt es certero, Eichmann es, sin duda, un imbécil moral.

A otras preguntas de la fiscalía, Eichmann respondió que había leído la *Crítica de la razón práctica*, de Kant. Después explicó que desde el momento en que había recibido la orden de llevar a cabo la Solución Final (*Endlösung*), abandonó la convicción de vivir de acuerdo a los principios kantianos, se había dado cuenta de ello y, escribe Arendt, “se había consolado pensando que ya no era dueño de sus propios actos”. La lectura de la *Crítica de la razón práctica* es mucho decir, un texto impenetrable no sólo para Eichmann, sino también para todos los nazis. Eichmann se refería a la fórmula del imperativo categórico kantiano del Tercer Reich, escrita por Hans Franck, un oscuro ideólogo nazi, “Comportate de tal manera, que si el *Führer* te viera aprobara tus actos”. Kant escribió para uso casero del hombre sin importancia, de los súbditos del totalitarismo, un manual del filósofo de Königsberg para oficiales nazis de las SS, el cuerpo elite del exterminio. “Kant, desde luego, jamás intentó decir nada parecido. Al contrario, para él, todo hombre se convertía en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar”.

LA BANALIDAD DEL MAL

Hannah Arendt, cuya obra *Eichmann en Jerusalén* levantó una encendida polémica en todos los círculos judíos, nos enseña la lección que podemos aprender en Jerusalén: la imbecilidad y el sometimiento a las burocracias totalitarias puede causar una catástrofe más grave que un exterminio planeado por seres diabólicos. Eichmann es sólo el que recibe las órdenes y las cumple con una lealtad y limpieza excepcionales, más destructivas que cualquiera de nuestras pulsiones de muerte.

El régimen totalitario de Hitler seguirá poniendo en duda cualquier forma de fe en el futuro de los hombres. Hitler consumó lo que Kafka presentaba en *El proceso* como un mundo aterrador: “Que la mentira se convierta en el orden natural del mundo”. Los fines supremos que el nacionalsocialismo se propuso —el exterminio de los judíos, de los pueblos de Europa central y la supremacía de la raza aria— son bárbaros en sí mismos y, medidos con los valores fundamentales de la civilización occidental, son un puñado de mentiras. Si, como quiere Peter Sloterdijk, el Gran Inquisidor de Dostoievski, por un acto casi divino hace que el fin santifique los medios. “El cinismo de los medios” sirve al moralismo de los fines. El Gran Inquisidor quiere “lo mejor para el hombre”, está dispuesto a quemar a Cristo, que ha regresado, porque sabe que el hombre está sobrecargado con la libertad del cristiano y el precepto del amor.



1975

El Gran Inquisidor sabe que nada temen los hombres tanto como su libertad. Los metafísicos totalitarios sólo pueden sentirse plenos si destruyen en los otros lo que pueda recordarles la dignidad humana. “Su vida”, dice Sloterdijk, “nunca podrá convertirse en una vida justa”. La imbecilidad moral de Eichmann nos muestra, como lo ha demostrado Hannah Arendt, que cualquier burócrata, cualquier mediocre, puede ser capaz de ejecutar las órdenes de exterminar a millones de seres humanos. “Una de las más complejas cualidades de los hombres”, escribe Rüdiger Safranski, “es aceptar el carácter sagrado de la vida y hacer de ello una virtud”. Franz Kafka es un ejemplo. En vísperas de la catástrofe totalitaria en Europa, escribió en sus *Diarios* unas líneas sobre el sentido de sus textos: “Zafarse de la cadena de asesinatos, no enriquecerse con el dinero de los otros, redimirse al observar los hechos y escribirlos”.

En su centenario, Hannah Arendt nos recuerda que en medio del engaño, debemos negarnos al autoengaño; que la política es la negociación del restablecimiento de la paz en el campo de batalla de las verdades, un restablecimiento que no puede ser orientado por ninguna verdad trascendente salvo aquella que garantice la condición de una vida digna del hombre. Su contribución capital será la vigilancia del respeto a las reglas del juego que permite a cada uno descubrir o, incluso, inventar su verdad vital. La verdad evidente de la política, nos recuerda Hannah Arendt, debe consistir precisamente en esas reglas; su mayor enemigo es el autoengaño y la hipocresía. **U**