



En una foto de 1969. (AP)

Hannah Arendt

Hannover, 14 de octubre de 1906 - Nueva York, 14 de diciembre de 1975

MANUEL PECELLÍN LANCHARRO

Sin que fuese preciso llegar al centenario de su nacimiento, que ahora conmemoramos, Hannah Arendt, la ensayista alemana, con residencia en Estados Unidos desde 1941 por huir de los nazis, atrae atención creciente: se multiplican las ediciones de sus obras (acaban de aparecer en castellano los dos volúmenes del *Diario filosófico*); se publican multitud de artículos sobre su vida y las tesis que defendió, muchas impregnadas de polémica; organizamos cursos, debates, congresos... donde ponderar cuanto aportó al campo de la ética, la sociología o la política. Manuel Cruz, que no duda en denominarla la pensadora del siglo XX por excelencia, escribía ya hace lustros: “Recoger con pretensiones de exhaustividad las referencias de terceros a la obra de Arendt resulta una tarea proteica, prácticamente inabarcable a escala individual”¹. Hoy, se nos antoja problemática incluso para un equipo.

Lo curioso es que esta sapientísima escritora, discípula de Husserl y Heidegger (con quien mantuvo un romance digamos “novelesco”, siendo ella judía y él miembro del partido Nacional Socialista, entre otras consideraciones desconcertantes); amiga de Karl Jaspers y Walter Benjamin; profesora en las universidades de Berkeley, Princeton, Columbia y Chicago..., nunca quiso aparecer como miembro de la saga preferida por

¹ En Preliminares a la edición española de *La condición humana*

Platón para dirigir su República. *Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. No me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida en el círculo de los filósofos*”, declaró paladinamente a Günter Gaus, en una entrevista televisada (28 octubre 1964).

A ella le generaban un rechazo insufrible algunas constantes históricas que creía percibir: el lenguaje cuasi cabalístico -son palabras suyas- en que ha venido formulándose el pensamiento filosófico, sobre todo el alemán; la lejanía de sus cultivadores más conspicuos frente a los problemas acuciantes de sus conciudadanos; el apoyo, en definitiva, que la clase filosófica ha prestado mayoritariamente a los poderes totalitarios.

No extrañará, pues, que este “individuo judío *femini generis*, nacida y educada en Alemania “ (así se autopresentó al recibir el premio Sonning en Copenhague, 1975), acepte acudir como corresponsal de prensa al juicio contra uno de los máximos ejecutores del holocausto (cuyas crónicas generarían el inquietante libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*); que se muestre tan informada sobre los acontecimientos políticos coetáneos o que dedique tanta atención a las obras de literatura dentro de sus propias páginas. En efecto, nombres como los de Homero, Balzac, Ibsen, Proust, Faulkner, Péguy, Kipling, Céline, Kafka, Valéry, Brecht o Solzhenitsyn alternan ventajosamente en los trabajos de Arendt con los de los filósofos más renombrados: Platón, San Agustín (a quien dedicase su tesis doctoral), Kant o Marx. Y, sin duda, no deja de sorprender el silencio al que somete nombres como los de Wittgenstein o el mismo Heidegger.

La figura de Hannah Arendt, fallecida en 1975, no escapó a la polémica aún en vida de la autora. Dos cuestiones le levantaron los más duros ataques. Por un lado, la equiparación que estableciese (ver *Los orígenes del totalitarismo*) entre los regímenes de Hitler y Stalin, ambos equiparables en tantos aspectos, incluida la voluntad exterminadora desarrollada por los dos caudillos y, de otro, la denuncia del silencio cobarde, la abyecta mansedumbre, en algunos casos la complicidad con que tantos millones de judíos se dejaron conducir a la muerte, sin rebelarse ante los verdugos (salvo casos excepcionales, como la inaudita rebelión del Ghetto de Varsovia).

Serán tesis discutibles, aunque Hannah las sostiene con documentación y testimonios abrumadores, recabados ya en época muy temprana. Pero lo que nadie parece negar es que estamos ante una de las figuras más notables de la filosofía de todos los tiempos.

Antes de entrar en el tema que nos ocupa, parece oportuno adelantar algunos apuntes biográficos.

Hannah Arendt - Nueva York, Estados Unidos, 4 de diciembre de 1917), hija de padres judíos laicos, nació en Linden (hoy día parte de Hannover) el año 1909 y creció en Königsberg (ciudad natal de su admirado I. Kant) y Berlín. Su madre, Martha, admiradora de Rosa Luxemburgo e interesada en el feminismo, nunca dejó

que se amedrentase por el antisemitismo y le ordenó que si la despreciaban se defendiera. Así lo hizo y logró crecer sin complejos raciales². Estudió filosofía en la Universidad de Marburgo junto a Heidegger, con quien tuvo una larga y esporádica relación romántica. Durante un tiempo, Arendt se mudó a Heidelberg para escribir un ensayo sobre el concepto de amor en el pensamiento de Agustín, bajo la dirección de Karl Jaspers. El ensayo fue publicado en 1929. Casó con su compañero de estudios Günther Stern, también de origen judío y doctor en filosofía³. Ambos

2 Ver el excelente artículo de Luis Fernando Moreno Claro, “La filósofa enamorada”, en *Babelia*, 14-10-2006

3 **Günther Anders (1902-1992)** Nació en, en el seno de una familia judía, bajo el nombre de Günter Stern. Con sólo dieciséis años fue enviado al frente durante la Primera Guerra Mundial. Como estudiante de filosofía fue alumno de Heidegger, Cassirer y Husserl en Friburgo y, más tarde, durante el doctorado en Francfort, de Adorno. Desde la Universidad y a través de diversos artículos denunció públicamente el ascenso del nazismo. El triunfo de Hitler en Alemania le llevó a emigrar a París y, posteriormente, a los Estados Unidos, donde vivió primero con Hebert Marcuse y trabajó, entre otras cosas, como secretario particular de Bertolt Brecht, con quien ya había colaborado en Alemania.

La Segunda Guerra Mundial marcará el devenir de sus argumentos filosóficos. Los campos de concentración en Alemania –visita Auschwitz y no ve entre los despojos la huella posible de su muerte y se siente ‘un desertor- y las bombas atómicas norteamericanas sobre Japón –publicará un libro de conversaciones con el piloto de Hiroshima, Claude Eatherly- activan su pensamiento pacifista, el descubrimiento de la divergencia entre los sentimiento del ser humano y la realidad de la destrucción, la ‘ceguera ante el apocalipsis’. Estados Unidos lo declara ‘persona non grata’ por lo que califica de pensamiento ‘comunista’ (Con ocasión de la entrega del premio Theodor Adorno, en 1983, Anders dijo: “Soy sólo un conservador ontológico, en principio, que trata de que el mundo se conserve para poder modificarlo”).

Regresó a Europa, en 1950, encabezando un movimiento frente al peligro atómico y el holocausto y a favor de la paz mundial. Durante los últimos años de vida, su crítica hacia el determinismo tecnológico, el armamentismo, la destrucción del medio ambiente y la anulación mediática de la democracia le llevaron a proclamar que el uso de la violencia ciudadana era el único arma posible frente a la violencia de Estado, planteamiento que fue objeto de severas críticas.

Su obra más importante, *Die Antiquiertheit des Menschen [Lo anticuado del ser humano]* (vol. I, 1956; vol. II, 1980) que no ha sido traducida ni al español ni al portugués, en una especie de diálogo con el pensamiento de Heidegger hace un recorrido detallado por el mundo de los medios y de la vida cotidiana, destacando las disonancias entre la velocidad y la dirección tecnológica y el pensamiento individual y social. De interés, el capítulo del primer volumen ‘Die Welt als Phantom und Matriz. Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen’ [‘El mundo como fantasma y matriz. Reflexiones filosóficas acerca de la radio y la televisión’] (págs. 97 a 212).

Falleció en Viena en 1992.

Han sido traducidas a las lenguas española y portuguesa: *Kafka pró e contra*, Perspectiva, São Paulo, 1993; *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001; *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Paidós, Barcelona, 2003. (De Infoamérica).

debieron ganarse la vida en el Berlín de los años treinta con becas y colaboraciones periodísticas esporádicas, mientras comenzaban a escribir sus propios libros: Hannah, la biografía de *Rahel Varnhagen*.

Debido a su condición judía, Arendt fue inhabilitada para el ejercicio de la docencia en universidades alemanas en 1933, justo cuando Heidegger pronunciaba, como rector de la Universidad de Friburgo, el célebre discurso pronazi. Hannah tuvo que trasladarse ese año a París, donde conoció y entabló amistad con Walter Benjamin, y colaboró en la ayuda a refugiados judíos. En 1940, divorciada desde 1936, se casó con el poeta y filósofo alemán Heinrich Blücher⁴. Ese mismo año fue internada en el tristemente famoso campo de mujeres de Gurs, pero logró fugarse y llegar finalmente con su marido y su madre a Estados Unidos en 1941. Allí formó parte activa de la comunidad judía-alemana en Nueva York y escribió para el semanario *Aufbau*.

Tras la Segunda Guerra Mundial, retomó contacto con Heidegger y testificó a su favor en el proceso de desnazificación de Alemania⁵. Su reportaje sobre el juicio a Eichmann para el diario *The New Yorker* fue publicado luego bajo el título *Eichmann en Jerusalén*⁶. Falleció en Nueva York el 1975..

Si bien Arendt nunca se consideró “filósofa profesional” y se manifestó inequívocamente contra el monopolio del pensar por los “pensadores profesionales” y aunque, según muchos, se metió a historiadora sin las herramientas metodológicas del historiador, sus aportaciones son cada día más valoradas.

Francisco Fernández Buey, de la Universidad Pompeu Fabra, ha resaltado las más importantes: “ Criticó la filosofía política y las ciencias sociales y alabó la “ciencia política”, pero lo hizo desde una perspectiva muy alejada de las principales corrien-

4 Heinrich Blücher (1899-1970). Se conocieron en París, en 1936. Los dos estaban casados y exiliados. Debieron deshacer sus matrimonios anteriores y compartir el exilio a vida y muerte. Ella pertenecía a una organización judía; él, al Partido Comunista. Ella era una académica de origen burgués; él, un autodidacta de origen obrero, ateo, en cualquier caso, pero no judío. Se pudieron casar en 1940. Blücher, guapo, seductor y sabio, tuvo sus aventuras extraconyugales que no parecieron nunca embrollar la pareja. Blücher, carente de diplomas, no podía enseñar ni investigar en las universidades. Sólo recibió un doctorado honorario en 1968. Debió arreglarse en instituciones intermedias como la Nueva Escuela de Investigación Social, heredera de la Escuela de Frankfurt, gracias a la ayuda de Alfred Kazin (1950) y en el Bar College de Nueva York (1952). Sus cursos eran muy libres de formas, comprendían temas de filosofía y estética, y Blücher exponía de modo peculiar, sin valerse de apuntes, sin leer parrafadas, filosofando con los filósofos.

(De Blas Matamoro, “ Hannah Arendt y sus tres hombres”, en www.letraslibros.com.)

5 Cfr. Hannah Arendt / Martin Heidegger: *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Editorial Herder, Barcelona, 2000.

6 Barcelona, Lumen, 1999.

tes de la ciencia política de la época (neopositivismo y estructuralismo); **dio una gran importancia a la acción en su relación con el pensar, pero nunca fue una activista ni siquiera fue una “filósofa de la praxis”, sino de talante más bien contemplador, observadora o espectadora de los fenómenos sociopolíticos de la época: “He actuado muy pocas veces en mi vida, y ello sólo cuando no pude evitarlo”**; siempre defendió la importancia moral de mantener el espíritu crítico, pero su noción de “crítica” estuvo tan alejada del racionalismo crítico popperiano como del concepto de crítica social y cultural de la Escuela de Frankfurt; dio mucha importancia a la recuperación del significado histórico preciso de las grandes palabras de la teoría política, pero tampoco en el sentido heideggeriano, o sea, siguiendo un “método etimologizante” que practica el “paso atrás” para deconstruir la metafísica; fue una pensadora del matiz, de la distinción y de la definición, pero no tuvo nada que ver con la orientación de la filosofía analítica anglosajona contemporánea; se la ha considerado generalmente defensora del liberalismo, hasta el punto de que la simetría que estableció entre nazismo y estalinismo fue entendida como una fundamentación de las bondades del liberalismo frente a los totalitarismos del siglo XX, pero ni siquiera se consideraba a sí misma liberal: “Yo nunca fui liberal. Cuando dije que lo era olvidé decir que jamás he creído en el liberalismo” [véase sobre esto último: “Arendt sobre Arendt”, en *De la historia a la acción*. Traducción castellana de Fina Birulés: Barcelona, Paidós, 1995]. “Liberal”, en su caso” quiere decir, sobre todo, defensa sin reservas de la pluralidad y del pluralismo en la polis, en el ámbito de lo político”.

- Según recuerda Manuel Cruz, el excelente antropólogo español que tan interesante estudio introductorio pone a la edición castellana de *La condición humana*, Arendt queda bien lejos del filósofo clásico. En la entrevista para televisión que le hizo Günter Gauss a nuestra autora (28 octubre 1964), la discípula de Heidegger y Jaspers declaraba: “Yo no pertenezco al círculo de los filósofos (...) No me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida en el círculo de los filósofos”.

“Ya *The Origins of Totalitarianism* había irritado a algunos por su poco convencional construcción metódica. El libro, por el cambio de pasajes que dan a conocer una intención teórica, analítica, a pasajes que dejan vía libre a que hablen inmediatamente las experiencias, o pasajes que narran algo acontecido históricamente, por el enriquecimiento de la exposición teórica con testimonios literarios y su interpretación, y por su manera de abordar los temas, que en el fondo es filosófica, no se parecía tanto a un análisis sistemático, cuanto a un montaje estructurado en el que lo constructivo y lo narrativo están entretejidos”, escriben Úrsula Ludz e Ingeborg Nordmann en la introducción al 2º volumen del *Diario Filosófico 1950-1973* de

Arendt ⁷. Por cierto, parece discutible la traducción de este libro, póstuma y tardíamente editado, un conjunto de 28 cuadernos escritos por Hannah, y cuyo original me parece más acertado: *Denktagebuch*, algo así como *Diario de pensamiento*).

- Anotemos que resulta sorprendente la cantidad de poemas, muchos de ellos escritos por la propia Arendt, que encontramos en esta obra.

- En efecto, aunque doctorada (1929), según dije, con una tesis sobre *El concepto del amor en San Agustín* - lo que no deja de sorprender, como ocurre con tantas cosas de su vida - nunca ocultó su rechazo por ese lenguaje cabalístico propio de la casta filosófica (Heidegger como modelo prototípico).

Si bien sus obras versan sobre muchas de las grandes cuestiones que han nutrido las mejores páginas del pensamiento occidental (el lenguaje, la vida, la muerte, la libertad, el absoluto, el mal), gustó abordarlos de una forma bien asequible para un lector medio, en eso que se conoce como lenguaje cotidiano. Y, aunque no falten en sus libros apoyaturas explícitas a mucho de los grandes filósofos (Sócrates, Platón, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Hobbes, Kant, Hegel, Marx, Adorno), con los que dialoga habitualmente - es sintomático su silencio sobre Heidegger, Wittgenstein y el propio Karl Jaspers -, a menudo recurre a textos de la tradición literaria europea para exponer o ratificar sus propias opiniones.

De Walter Benjamín, con quien tuvo un intenso intercambio de ideas durante el exilio de ambos en París, Hannah aprende el modelo del montaje de fragmentos, que, según ella misma dice ⁸, “se ilustraban unos a otros y probaban su *raison d’être* en plena libertad”.. Arendt explica como, en el autor judío la colección de citas “destruye el contexto en que su objeto fue alguna vez parte de una entidad más grande, viva”, con lo que el objeto queda limpio de todo lo que no sea típico en él.

Me ocuparé las “presencias literarias” más relevantes que, a mi juicio, se derivan en las siguientes cinco obras de Arendt :

SOBRE LA VIOLENCIA

On Violence es obra de madurez, publicada en 1969 (escrita, por lo tanto, durante el mítico y violento 68). De pequeño formato (poco más de cien páginas), parte de una constatación: el armamento nuclear y biológico (más barato éste) poseído por las dos grandes potencias mundiales, la URSS y USA, ha terminado con la guerra, por miedo a la destrucción mutua. Solo se producirá ya entre países pobres.

⁷ Barcelona, Herder, 2006, pp. 837-838

⁸ (*Menschen in finsternen Zeiten, Hombres en tiempos de oscuridad*, pág. 209)

Gran defensora del “Sentido común” (*nuestro órgano mental para percibir, comprender y tratar a la realidad y a los hechos*, p. 16), Arendt sostiene con Noam Chomsky, a quien cita, la imposibilidad de predecir científicamente el futuro político de la humanidad.

Aunque la violencia ha desempeñado siempre un papel enorme en los asuntos humanos, apenas ha sido estudiada, se duele. Y lo poco que se ha escrito, no tiene ya significación (tras el holocausto, se supone).

Constata el gran atractivo que la violencia ejerce sobre la juventud universitaria de la época, la Nueva Izquierda, el Black Power o intelectuales como Sartre.

Juzga que la historia ha demostrado la incapacidad de la violencia para la liberación de las personas.

Y sigue criticando a Marx y Lenin, porque nunca defendieron la intervención del pueblo en los asuntos políticos.

Los partidos, sostiene, no representan a sus afiliados, sino a sus propios funcionarios.

Los soviets o consejos es lo mejor que han producido las revoluciones desde el siglo XVIII, pero siempre fueron eliminados.

Rechaza la creencia en el progreso indefinido, la marcha siempre adelante de la Historia, rumbo a un futuro perfecto. Y, menos aún, si eso implica el descuido de la liberación de la persona, del individuo, en pro de un discutible bien común.

Tratando de la suprema violencia, el terror, escribe:

“Cómo se establece un Estado policial completamente desarrollado y cómo funciona - o más bien cómo nada funciona allí donde existe ese régimen -, puede conocerse a través de la lectura de *El Primer Círculo* de Aleksandr. I Solzhenitsyn, que quedará como una de las obras maestras de la literatura del siglo XX y que contienen ciertamente la mejor documentación sobre el régimen de Stalin”⁹.

(Más adelante, en el apéndice XIV, enfatiza: “Solzhenitsyn muestra con detalles cómo resultaron frustrados por los métodos de Stalin los intentos de realizar un desarrollo económico racional. Espero que este libro acabará con el mito de que el terror y las enormes pérdidas en vidas humanas fueron el precio que hubo que pagar por la rápida industrialización del país. El progreso rápido fue realizado tras la muerte de Stalin, y lo que es sorprendente en la Rusia de hoy es que el país siga atrasado en comparación no sólo con Occidente, sino también con la mayoría de los países satélites”¹⁰).

Poder y violencia, aunque pueden parecer unidos, son cosas opuestas entre sí.

9 Pág. 76.

10 PP. 134-135

“La gran fe de Hegel y de Marx en el dialéctico ‘poder de negación’, en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que en suma el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto” ¹¹.

Proclama que el poder encierra contradicciones peligrosas, como la de no ser capaz, incluso en países tan poderosos como los USA, de satisfacer las necesidades básicas de sus ciudadanos. “Es como si estuviéramos dominados por un hechizo de cuento de hadas que nos permitiera hacer lo imposible’ a condición de perder la capacidad de hacer lo posible, lograr hazañas fantásticas y extraordinarias con tal de no ser ya capaces de atender debidamente nuestras necesidades cotidianas” ¹², escribe la autora. Poco antes bromeabas con que ya entonces era menos peligroso hacer un viaje a la Luna que una excursión de fin de semana. Aunque el gran peligro consiste en que, en estas decepcionantes circunstancias, tanto el Gobierno como los gobernados se ven inducidos a recurrir a la violencia, uno para retener el poder que ve se le escapa de las manos; los otros, para intentar sustituirlo. Hannah se pregunta si esta denunciada separación entre el Yo-puedo y el Yo-quiero no había sido proclamada por Paul Valéry cuando escribía: *On peut dire que tout ce que nous savons, c’est à dire tout que nous pouvons, a fini par s’opposer à ce que nous sommes ?* ¹³.

SOBRE LA REVOLUCIÓN

- Analizando las profundas relaciones que existen hoy entre revolución y guerra, interdependientes entre sí, proclama Arendt que ahora se concibe que la furia de la guerra es un preludio, una fase preparatoria de la revolución, y escribe: “Ésta es, evidentemente, la interpretación que hace Pasternak de la guerra y la revolución en Rusia en su *Doctor Zhivago*” ¹⁴

-Acepta Arendt “la naturaleza evidentemente rebelde de las primitivas sectas cristianas, que subrayaban la igualdad de las almas ante Dios, al tiempo que condenaban abiertamente cualquier tipo de poder público y prometían un Reino de los Cielos” ¹⁵ Eso contribuyó sustancialmente al proceso de secularización del mundo,

¹¹ Pág. 77

¹² Pág. 118

¹³ Ibidem.

¹⁴ Pág. 119

¹⁵ Pág. 32

origen de las auténticas revoluciones. Pero juzga insostenible decir que “la doctrina cristiana es revolucionaria en sí misma” ¹⁶, ni siquiera según la interpretaron los movimientos rebeldes religiosos de la Edad Media o el mismo Lutero. “Es cierto que la filosofía cristiana rompió con la idea de tiempo propia de la Antigüedad, debido a que el nacimiento de Cristo, que se produjo en el tiempo secular, constituía un nuevo origen a la vez que un acontecimiento singular e irrepetible. Sin embargo, el concepto cristiano de historia, según fue formulado por San Agustín, sólo concebía un nuevo origen sobre la base de un acontecimiento trasmundano que rompía e interrumpía el curso normal de la historia secular. Tal acontecimiento, subrayaba Agustín, se había producido una vez, pero no volvería a ocurrir hasta el final de los tiempos” ¹⁷.

La Revolución, como origen de un mundo absolutamente nuevo y tendente al reinado de la libertad, no nace hasta el siglo XVIII. Libertad entendida como isonomía: igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, dentro de la polis, QUE ES QUIEN LO IGUALA merced al nomos (pues por naturaleza los hombres son desiguales)

-Si algo preocupa a Arendt, es la creencia, con ínfulas de argumento científico, en la necesidad histórica o en la naturaleza de las razas

-“La cuestión social es (...) el hecho de la pobreza. La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema, cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de los cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad” (...) Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando éstos se presentaron en la escena política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a la urgencia del proceso vital” ¹⁸.

Lo mismo ocurriría con las revoluciones posteriores, en las que el derecho de los sans-culottes se antepondrán a los Derechos del Hombre y a la Libertad. Sobre todo cuando así lo impuso el “escolasticismo absurdo del siglo XX”, con sus perniciosas consecuencias ¹⁹ a saber, establecer como objetivo de la revolución la abundancia de bienes, no la libertad de los ciudadanos. Lenin, pronto infiel a sus primeras inter-

¹⁶ Pág. 33

¹⁷ Pág. 34.

¹⁸ Pág. 79.

¹⁹ Pág. 81

pretaciones de la Revolución (electrificación más soviets), caería en el mismo fallo de imponer para su país una economía sobre base ideológicas y no racionales, dándole todo el protagonismo al Partido Comunista.

No ocurrió así con la Revolución de los USA, donde había pobres, pero no indigentes (ausencia de la cuestión social en tierras americanas... del Norte). Sin olvidar la esclavitud y explotación de los negros.

-Son bastantes las páginas ²⁰ que dedica al análisis de dos novelas, textos que juzga muy adecuados para entender el desarrollo de la Revolución francesa y la conducta de sus personajes más conocidos. Se trata de *Billy Budd*, de Melville, y de *El gran Inquisidor*, de Dostoiévsky. A través de sus protagonistas, podremos entender cuestiones fundamentales para los teóricos de aquel proceso revolucionario como las tesis sobre la bondad natural, la compasión, la justicia, la piedad, la inocencia, la virtud, la raíz de las motivaciones humanas, la complejidad de las mismas, la pena de muerte, el silencio ante el horror, las relaciones entre crimen y castigo, la pugna sentimiento versus razón, el afán de poder, la crueldad, el perdón, la lealtad o la traición. Nada raro, explica Hannah pues “si queremos saber lo que haya podido significar la bondad absoluta en el curso de los asuntos humanos (en oposición al curso de los asuntos divinos), lo mejor que podemos hacer es volvernos hacia los poetas, siempre que no olvidemos que ‘el poeta se limita a formular en verso aquellas exaltaciones del sentimiento que una naturaleza como la de Nelson, cuando se da la oportunidad, vivifica en actos’ (Melville).

- Ella no tiene empacho en defender que no puede plantearse el tremendo problema del bien y del mal, al menos en el cuadro de las tradiciones occidentales, sin tomar en consideración la única experiencia absolutamente, válida y totalmente convincente, que el hombre occidental había tenido del amor activo, de la bondad como principio inspirador de todos sus actos, es decir, sin tomar en cuenta la persona de Jesús de Nazaret” ²¹. (Este es, no se olvide, uno de los personajes de la novela de Dostoiévski antes citada).

- Hannah analiza muy detenidamente la *Eneida* de Virgilio ²² donde el poeta latino, según se sabe, canta la fundación de Roma, teniendo como referente la *Iliada*. Dado el carácter fundacional que Arendt atribuye a la revolución, se comprende su interés por dicha obra. Contempla el legendario poema latino al par que el relato bíblico del *Éxodo*. “Las dos - escribe- son leyendas de liberación, la primera de la liberación de la esclavitud y la otra de la huida de la aniquilación, y ambas

²⁰ PP. 109-116

²¹ Pág. 109

²² PP. 281-295

se centran en torno a una promesa de futura libertad, la conquista, en su día, de una tierra prometida, o la fundación de una ciudad”²³. Es lo que se propusieron las grandes revoluciones modernas, empeñadas en construir un orden nuevo, bajo la guía de grandes líderes, por parte de colectivos expatriados, que buscan restablecer una patria perdida. (No es raro que, en nota a pie de página, se evoque también aquí la obra de Milton, *Perdido paraíso*). Tanto los seguidores de Moisés, como los de Eneas, habrían de enfrentar duras guerras ante de conseguir sus logros.

Por lo que atañe a la *Égloga IV*, de Virgilio, el canto a ese niño que ha de nacer, Arendt no comulga con la interpretación más difundida del zéos soter (un salvador trascendente) allí prefigurado. “El poema, dice, es sin duda un himno a la natividad, una canción en honor del nacimiento y el anuncio de una generación nueva, una *nova progenies*, pero, lejos de ser la predicción de la venida de un niño y salvador divino, es, por el contrario, la afirmación de la divinidad del nacimiento en cuanto tal, de que la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se genera constante y eternamente”. Más aún, remitiéndose a su admirado San Agustín, cuya máxima *Initium ergo ut esset creatus es homo* recuerda²⁴, Hannah ve en los versos de Virgilio la afirmación de que los hombres están siempre preparados para producir un nuevo origen, porque ellos mismos son orígenes nuevos. Esa afinidad entre nacimiento y fundación es lo que intuirían los romanos cuando establecieron el culto al niño, que tan bien explotaría después la Iglesia cristiana..

- Hannah sostiene que la revolución americana ha sido la única de las modernas que triunfó, al haber logrado fundar instituciones que salvaguardaron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública, y no acabó deglutiendo a sus propios dirigentes, ni instituyendo ningún tipo de gobierno totalitario. Si bien no oculta las consecuencias ambivalentes que de ella se derivarían, achacables, sobre todo, a que en la historiografía contemporánea fue vencida por la Revolución francesa. Este fenómeno tiene su origen en la pérdida de memoria que los escritores americanos han padecido sobre aquellos acontecimientos fundamentales de su país (y la insuficiente categorización intelectual de los mismos). Pues “lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para una conmemoración futura”²⁵. En ese sentido, juzga que las novelas de

²³ Pág. 281

²⁴ (*De Civitate Dei*, XII, 20),

²⁵ PP. 303-304

William Faulkner (sin citar ningún título concreto) constituyen un excelente testimonio de la época en que se sitúan sus personajes.

- La obra concluye así: “Todo esto, y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución -un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo- no logró encontrar su institución adecuada. No hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo. Dado que el depósito de la memoria es custodiado y vigilado por los poetas, cuya tarea consiste en descubrir y crear las palabras con las que vivimos, quizá sea prudente volvernos hacia dos de ellos a fin de hallar la articulación aproximada del contenido real de nuestro tesoro perdido. El poeta moderno es René Char, probablemente el más lúcido de cuantos escritores franceses se unieron a la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial. Su libro de aforismos (*Feuillets d'Hypnos*. París, 1946) lo escribió durante el último año de la guerra y era una auténtica anticipación francamente pesimista de la liberación; sabía que en lo que les atañía se trataría no sólo de la liberación bien recibida de la ocupación alemana, sino también de la liberación de la ‘carga’ de los asuntos públicos. Significaría regresar de nuevo al *épaisseur triste* de sus vidas y ocupaciones privadas, a la “depresión estéril” de los años anteriores a la guerra, cuando parecía que una maldición pesaba sobre todo lo que ellos hacían (contra Franco vivíamos mejor, decimos los españoles de mi generación): “Si sobrevivo, sé que tendré que prescindir de la fragancia de estos años fundamentales, que tendré que renunciar (no reprimir) a mi tesoro”. Para él, el tesoro era haberse “*encontrado* a sí mismo”, no tener que dudar más de su propia “sinceridad”, no necesitar de máscara ni de ficción para mostrarse en público, poder presentarse ante los demás y ante sí mismo como era en realidad, poder, en fin, sopesar “su propia desnudez”. Estas meditaciones son significativas por cuanto son testimonios de un autodescubrimiento involuntario, del gozo de manifestarse en la palabra y en los hechos sin los equívocos ni las autocríticas que son inherentes a la acción. Pese a todo, quizá sean demasiado “modernas”, demasiado centradas en su autor, para que puedan penetrar hasta el meollo de esa “herencia que nos fue legada sin necesidad de testamentos alguno”.

Sófocles, en *Edipo en Colona*, la obra de su vejez, escribió estos famosos y espantosos versos :

Mé funai ton ápanta nikà lógon, tó d'épei fanê, bènai keîr 'ópozen per ékei polú deúteron ós táxirta: No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido.

También nos hace saber, por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas y su portavoz, lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar la carga de la vida: era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida: *tón bión lam-prón poieîszai*"²⁶.

LA CONDICIÓN HUMANA ²⁷

Pese a la homonimia con la famosa novela de André Malraux, *La condition humaine*²⁸, ninguna referencia a dicha obra aparece en *The human Condition*²⁹. Cosa un punto sorprendente, pues la historia del militante comunista Tchen - alguien capaz de arriesgar su vida por un desconocido, luego de haber asesinado fríamente a un traficante de armas, con el fin de robarle un precioso cargamento - se enmarca en Shangai 1927, durante el periodo prerrevolucionario, y dice mucho de la forma cómo actúan los partidos totalitarios, asunto de permanente interés para Hannah Arendt.

-Evoca ésta en el inicio como el tema de la naturaleza humana tuvo ya cultivador intenso en el San Agustín que proclamaba "quaestio mihi factus sum" (*he llegado a ser un problema para mí mismo*)³⁰. En el mismo filósofo cristiano halla un claro precedente de lo que para ella es la categoría máxima del hombre, la *vita activa*, formulada por aquél como *vita negotiosa* o *actuosa*, en su significado de "vida dedicada a los asuntos público-políticos"³¹. Algo lógico en quien defiende que a San Agustín puede considerársele "el primero que planteó la llamada cuestión antropológica en filosofía"³². Con la misma rotundidad nos dice poco después que Jean-Jacques Rousseau - sin duda uno de los escritores más citados por Arendt - fue "el primer explorador claro y en cierto grado incluso teórico de la intimidad"³³.

-De la esfera pública estaban radicalmente excluidos los esclavos en Grecia. Así lo cantó Homero en un conocido pasaje³⁴, que Hannah recuerdo aquí, donde el gran vate dice, por boca del esclavo Eumeo, que Zeus se lleva la mitad de la exce-

²⁷ Barcelona, Paidós, 2005

²⁸ París, Éditions Gaillard, 1946

²⁹ Chicago, The University Chicago Press, 1958)

³⁰ Pág. 37

³¹ Pág. 39

³² Pág. 46, nota 2.

³³ Pág. 62

³⁴ (*Odisea*, XVII, 320 y ss.)

lencia (*arété*) de un hombre el día que le convierte en esclavo. Efectivamente - aclara Arendt - la excelencia sólo podía mostrarse ante los demás, en la esfera pública, justo de la que quedaba excluido el esclavo ³⁵.

Lo más íntimo, personal e incommunicable es el dolor físico agudo, tal vez porque es la única experiencia que el hombre puede formular adecuadamente para el público. “El dolor - escribe - verdadera experiencia entre la vida como *ser entre los hombres* (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir su apariencia en absoluto” ³⁶. La pensadora judía, tan sensible a la terrible tragedia del holocausto recién padecido por su pueblo, evoca aquí un poema sin título de Rilke sobre el dolor, que el gran vate escribiere en su lecho de muerte y cuyos versos iniciales reproduce:

*Komm du, du letzter, den ich anerkenne
heilloser Schmerz in leiblichen Geweb*

y que concluye así

*Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt ?
Erinnerungen reiss ich nicht herein.
O Leben, Leben: Drausensein
und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt* ³⁷.

Líneas más abajo, Hannah vuelve sobre la subjetividad del dolor y sus relaciones con la muerte, y recuerda como el desenlace final se prefigura ya en la vejez, según señaló Goethe, para quien “ hacerse viejo es retroceder gradualmente a la apariencia” (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*).

Entre los Griegos, la escena del nacimiento y muerte debían excluirse de la esfera pública, puesto que el hombre ignora de dónde procede cuando nace o dónde va cuando muere. Si los misterios eleusinos, recuerda Arendt, parecían proporcionar una experiencia común y casi pública de toda esa esfera, la norma impedía comunicarlos: a nadie se le permitía hablar sobre sus experiencias en tales cuestiones. Por eso, “ los misterios relativos a lo indecible y las experiencias más allá del discurso eran no políticos y quizás antipolíticos por definición”, deduce Hannah ³⁸. Para

³⁵ pág. 99, nota 40).

³⁶ Pág. 72

³⁷ (pág. 100, nota 42)

³⁸ (pág. 102, nota 61)

confirmar que dichos misterios se referían al secreto del nacimiento y de la muerte, la autora evoca el fragmento 137a de Píndaro, donde se dice que el iniciado conoce “el fin de la vida y el comienzo dado por Zeus”: *oide men biou teleutan, oiden de diosdon archan*.

-En el capítulo III, dedicado a criticar las tesis de Marx, cuya importancia sin embargo reconoce, repasa Arendt las valoraciones que de la **labor** se ha hecho en Occidente, comenzando por la Grecia clásica. Allí, sostiene, el criterio axiológico máximo era el tiempo libre, para poder dedicarse por completo a las actividades públicas (por eso justificaban la esclavitud, que libera al hombre libre). “Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad”³⁹. De ahí el desprecio hacia el trabajo, que, por otra parte, no origina obra o monumento algunos dignos de ser recordados en la posteridad dentro de la polis. Aristóteles recoge que la opinión pública griega juzgaba las ocupaciones según el esfuerzo y tiempo libre que requerían. Así se explica - escribe Arendt - por qué “en el mundo homérico, Paris y Odiseo ayudan en la construcción de sus casas y la propia Nausica lava la ropa de sus hermanos, etc. Todo esto pertenece a la autosuficiencia del héroe homérico, a su independencia y autónoma supremacía de su persona. Ningún trabajo es sórdido si confiere mayor independencia; la mismísima actividad pudiera ser un signo de esclavitud si no está en juego la independencia personal, sino la pura supervivencia, si no es expresión de soberanía, sino de sujeción a la necesidad”⁴⁰.

-En cuanto a la diferencia, esencial en Arendt, entre labor y trabajo, dice que ya figura en los textos antiguos: “Labor y trabajo (*ponos* y *ergon*) están diferenciados en Hesíodo; sólo el trabajo se debe a Eris, diosa de la buena lucha (*Los trabajos y los días*, pp. 20-26), pero la labor, como los demás males, salió de la caja de Pandora (pp. 90 y ss.). y es castigo de Zeus porque Prometeo, “el astuto, le engañó”. Desde entonces, “los dioses han ocultado su vida de los hombres” (42 y ss.) y su maldición cae sobre los “hombres comedores de pan” (82). Más aún, Hesíodo da por sentado como cosa natural que la verdadera labor campesina la realizan los esclavos y los animales domésticos. Elogia la vida cotidiana - lo que ya es bastante extraordinario en un griego -, pero su ideal es el caballero-campesino, en vez del laborante, que permanece en su casa, se aleja de las aventuras marítimas y de los asuntos públicos en el *ágora* (29 y ss.), y se ocupa de los suyos”⁴¹.

39 Pág. 109

40 (pág. 149, nota 7).

41 (pág. 149, nota 8)

- Se entiende bien que Eurípides llame “malos” a los esclavos, recuerda Hannah, pues lo ven todo desde el punto de vista del estómago (*Supplementum Euripideum*, ed. Arnim, fragm. 49, nº 2).

-Incluso la literatura popular tiene cabida en la obra de Arendt, que en el capítulo IV, dedicado al trabajo, lo distingue de la labor y, con el fin de explicar cómo esta exige una ejecución rítmica ordenada para obtener los mejores resultados, recurre a la compilación que Karl Bücher hizo de canciones rítmicas de labor en 1897 (*Arbeit und Rhythmus*).

Especial interés para nosotros tiene el apartado 23 de este capítulo IV, que versa sobre “la permanencia del mundo y la obra de arte”. Analiza Arendt la especificidad de la misma (recordándome aquí a Walter Benjamin y el propio Heidegger, aunque sin citarlos). Los objetos artísticos son -dice- inútiles, únicos, no intercambiables ni igualables con el dinero (si entran en el mercado, su precio se fija arbitrariamente), ajenos a las necesidades de la vida; capaces de sobrevivir a la religión, la magia o el mito, perduran a lo largo del tiempo.

Entre todas las demás, “la poesía, cuyo material es el lenguaje, quizás es la más humana y menos mundana de las artes, en la que el producto final queda muy próximo al pensamiento que la inspiró. El carácter duradero de un poema se produce mediante la condensación, como si el lenguaje hablado en su máxima densidad y concentración fuera poético en sí mismo. En este caso el cuerdo, *Mnemosyne*, madre de las musas, se transforma directamente en memoria, y el medio del poeta para lograr la transformación es el ritmo, mediante el cual el poema se fija en el recuerdo casi por sí mismo”⁴².

Para enfatizar sobre el carácter duradero del poema, su posibilidad de permanecer en el recuerdo de los hombres, como obra humana, Arendt recurre a la lingüística y escribe: “La expresión ‘hacer un poema’ o *faire des vers* para indicar la actividad del poeta ya se relación con esta reificación. Lo mismo cabe decir de la palabra alemana *dichten*, que probablemente procede de la latina *dictare* (...) Igualmente sería cierto si la palabra derivara, como se ha sugerido en las *Etymologische Wörterbuch*, 1951, de Kluge y Götze, de *tichen*, antigua palabra para indicar *schaffen*, que quizá se relaciona con la latina *fungere*. En este caso, la actividad poética que produce el poema antes de que sea transcrito también se entiende como “hacer”. Así, Demócrito elogia el genio divino de Homero, quien “forjó un cosmos a partir de las palabras”, *epeón Kosmon etektémato pantoion* (Diels, B21). El mismo énfasis sobre la elaboración de los poetas se halla en la expresión griega que designa el arte de la poesía: *tektónes hymnnon*”⁴³.

42 Pág. 192.

43 PP. 202-203

- El siguiente capítulo, dedicado a la acción, abre con dos citas literarias. Una, de Isak Dinesen, “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas”. Otra, de Dante, reza así: “Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitare naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatura, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitare delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patienes fieri debet” (*Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que (al actuar) haga patente su latente yo*”⁴⁴).

-Este revelación del agente en el discurso (Dinesen) y la acción (Dante) es cualidad típica del hombre, quien siempre trasciende todo lo que pueda hacer o producir. Esto es más perceptible aún en el caso de los artistas o escritores, que se convierte por fuerza en hijos de sus obras. Para confirmar este perturbador fenómeno, cita un aforismo de Paul Valéry (*Tel quel*, vol. II, pág. 149), que dice así: “Créateur créé. qui vient d’achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu’il n’avait pas voulu, qu’il n’a pas conçu, précisément puisqu’il l’a enfanté, et ressent celle terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu’il a de pire dans un miroir, s’y voir limité, tel et tel”⁴⁵.

La importancia que ya entre los romanos poseía la actividad pública es puesta de manifiesto con una anécdota de la Roma imperial, según la recoge Séneca. “En ese tiempo se propuso ante el senado que los esclavos vistieran de la misma forma en público, con el fin de poderlos diferenciar inmediatamente de los ciudadanos libres (como a los judíos, en tantas ocasiones, añadimos nosotros). La propuesta fue rechazada por creerla demasiado peligrosa, ya que los esclavos podrían reconocer y comprender su potencial poder” (lo que, añadido, apenas ocurrió nunca entre los judíos dispersos)⁴⁶.

También el capítulo VI, dedicado a la *vita activa y la época moderna*, abre con un texto literario, en este caso de Frankz Kafka: “*Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hay ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn unter dieser Bedingung*

44 Pág. 205

45 Pág. 269

46 Pág. 271

finden dürfen” (“Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición”) ⁴⁷.

Para ella, el punto de Arquímedes, con el que el hombre moderno ha transformado el mundo (aunque se haya vuelto contra sí mismo: ya puede autodestruirse merced a la bomba atómica) es el mayor de todos los descubrimientos de la época: el telescopio de Galileo. Merced a sus potencialidades, se alienó del planeta Tierra y pasó a ser un ciudadano del Universo.

LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO ⁴⁸

Es probablemente la obra principal de H.A., y no sólo por su extensión (695 págs. en la edición castellana, que se publica con un interesante prólogo del sociólogo español Salvador Giner, discípulo de aquella). Escrita a partir de 1948, fue publicada en inglés, *The origins of Totalitarianism* poco después de la caída Hitler y cuando aún dominaba Stalin, por referirme a los dos máximos dirigentes de los regímenes, el nazi y el soviético, que, aquí equiparados, son objetos de agudos análisis. Calificada como una obra de “filosofía moral”, el prologuista español resalta como “los críticos, estudiosos y hasta los propios discípulos de su pensamiento no saben decidir aún si esa obra es historia, ética, ensayismos periodístico, comentario moralizante, literatura o aun alguna otra cosa más” ⁴⁹. La misma indecisión nos embarga. Por otra parte, conviene decir que el trabajo de Arendt fue molesto para muchos, incluidos tantos seguidores de las izquierdas dogmáticas, a los que repugnó la similitud entre fascismo y comunismo.

“El genocidio del pueblo judío por los nazis y el aniquilamiento de millones de campesinos rusos a manos de los bolcheviques estalinistas, la persecución y destrucción sistemática de todo movimiento democrático o sencillamente diferente del gobernante, las purgas internas de los propios partidos oficiales, el terror político cotidiano, la desaparición física de los intelectuales, artistas y pensadores, la creación de campos de exterminios para disidentes reales o imaginarios, la supresión de una sociedad civil autónoma” ⁵⁰ son muchos de los horrores que, según Arendt, fundamentan sus juicios paralelos, por lo demás extrañamente bien documentados para la época en que los formuló la autora.

⁴⁷ Pág. 277

⁴⁸ Madrid, Alianza Editorial, 2006

⁴⁹ Prólogo de Salvador Giner, pág. 11.

⁵⁰ Prólogo de Salvador Giner, pág. 15

Por lo que a nosotros nos ocupa, las presencias literarias, recordemos que la parte primera, dedicada al estudio del antisemitismo, se abre con una cita de Roger Martin du Gard: “¡Éste es un siglo notable que comenzó con la revolución y acabó con el *affaire*! Tal vez se le llame el siglo de la basura”. Indudablemente, se alude al *affaire* por excelencia del siglo XIX, el del capitán judío Dreyfus, que tantas miles de páginas ha generado. A él dedicó el novelista antes dicho su obra *Jean Barois* (1913), cuyo tema es precisamente “la enojosa semejanza entre *dreyfusards* y *anti-dreyfusards*”, en términos de Arendt ⁵¹.

En esta misma página se recuerda que un círculo de los primeros se aglutinó en torno al poeta católico, socialista, Charles Péguy ⁵².

-Según palabras del novelista católico Georges Bernanos, en *La grande peur des bien-pensants*, *Edouard Drumont* (París, 1931), recordadas por Arendt ⁵³, “el *affaire* Dreyfus ya pertenece a esa trágica era que desde luego no concluyó con la pasada guerra. El *affaire* revela el mismo carácter inhumano, preservando entre el oleaje de pasiones irrefrenadas y las llamaradas de odio un corazón inconcebiblemente frío y duro”. El autor, católico y de derechas, que más adelante denunciará los crímenes de la represión franquista en *Les grands cimetières sous la lune*, escribiría también en la obra citada por Arendt. “Nunca dejará de repetirse suficientemente que el auténtico beneficiario de este movimiento de reacción que siguió a la caída del imperio (de Napoleón III) y a la derrota (ante los alemanes) fue el clero. Gracias al clero la reacción nacional asumió tras 1873 el carácter de un despertar religioso” ⁵⁴.

Todavía encontramos otra cita de la misma obra de Bernanos: “Así, privado de su ridícula hipérbole, el antisemitismo se mostró tal como realmente es: no un sencillo ejemplo de chifladura, una evasión mental, sino un importante concepto político” ⁵⁵.

Imposible no evocar en esta cuestión el nombre de Zola, y así lo hace Hannah, en recuerdo del gran debelador de los antisemitas con el ya clásico *j’acuse*.

Para confirmar la fuerza que los “judíos palaciegos” tenían en Austria todavía en el siglo XVIII, Hannah recuerda como a finales de esa centuria había conseguido que *El mercader de Venecia* solo pudiese ser representado en Berlín con la inclusión de un pequeño prólogo en que se pedía disculpas a la audiencia judía ⁵⁶.

⁵¹ Pág. 197

⁵² En mi ya lejana juventud, tuve el honor de traducir al castellano una magnífica obra en verso de este escritor francés, *El misterio de la caridad de Juana de Arco* (Madrid, ZYX, 1977).

⁵³ Pág. 175

⁵⁴ Pág. 184

⁵⁵ Pág. 187

Que el antisemitismo francés no fue monopolio de reaccionarios y chovinistas lo demuestra Arendt recurriendo, en la misma página, a dos grandes escritores galos. El primero, Jean Giraudoux, que fue ministro de Propaganda en el gabinete de guerra de Deladier, se mostraba de acuerdo con Pétain cuando escribía en *Pleins Pouvoirs* (1939): “Mediante una infiltración cuyo secreto en vano he tratado de detectar, cientos de miles de askenazis, que escaparon de los guetos polacos y rumanos, han entrado en nuestro país, eliminando a nuestros compatriotas y, al mismo tiempo, arruinando sus prácticas profesionales y sus tradiciones... y desafiando toda investigación demográfica, fiscal y laboral”⁵⁷.

Más detenidamente se ocupa, a continuación, del polémico Louis Ferdinand Céline, tan grande como escritor, cuanto discutible como ciudadano. En *L'École des cadavres*, escrita cuando se firmaba el pacto de Munich y publicada durante los primeros meses de la II Guerra, “afirmaba que los judíos había impedido que Europa evolucionara hasta formar una entidad política, habían provocado todas las guerras europeas desde el año 843 y habían conspirado para arruinar tanto a Francia como a Alemania, incitando a la hostilidad mutua”⁵⁸. Nada extraño en quien había pedido poco antes, en un infame folleto titulado *Bagatelle pour une massacre* (1938) la exterminación de todos los judíos. Todo un André Gide - recuerda Hannah - había disculpado las tesis de Céline achacándolas a un producto de la alucinación.

-Que la mayor parte de los intelectuales europeos andaban por entonces despistados, más proclives al estudio de cuestiones económicas que políticas, incluso en la propia Inglaterra, lo ilustra Arendt apelando a la obra *The Return of Don Quixote*, de G.W. Chesterton, quien escribía este sugerente aforismo “Todo está prolongando su existencia negando que exista”⁵⁹.

-Tampoco los judíos están carentes de culpabilidad, en el empuje antisemita, al querer conseguir a cualquier medio el “radiante poder de la fama” (Stefan Zweig), para lo cual se esforzaron por convertirse en inspectores, críticos, coleccionistas y organizadores de lo que era famoso, luego de perder, a finales del XIX, buena parte del relevante papel económico y político que habían llegado a desempeñar en toda Europa⁶⁰.

-El antisemitismo iba desarrollándose más caudalosamente en territorios alemanes. Así se explica el éxito que obtuvo la obra *Nathan el Sabio*, de Lessing, quien en una carta a Moses Mendelssohn propugna: “El camino más corto y más seguro hacia ese país europeo sin cristianos ni judíos”⁶¹.

⁵⁶ Pág. 81, nota 7.

⁵⁷ Pág. 120, nota 56.

⁵⁸ Pp. 120-121.

⁵⁹ Pág. 123.

⁶⁰ Págs. 125.

-Que tampoco Inglaterra estaba libre del virus puede demostrarlo el propio Carlyle, capaz de llamar al gran Disraeli (excelente el análisis que de este ministro de su Majestad ofrece Hannah) “un maldito judío” y “el peor hombre que nunca haya vivido” ⁶².

Arendt tuvo que interesarse forzosamente por la obra de Marcel Proust, el genial escritor francés, homosexual, de exquisitas costumbres, “él mismo medio judío y dispuesto a identificarse como judío en situaciones de emergencia” ⁶³. *En busca del tiempo perdido* le parece a Hannah un reflejo de la sociedad francesa.

- No puede ignorar Hannah el clásico ensayo de Ernst Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, donde se recoge la famosa idea: “consentimiento de vivir juntos, la voluntad de preservar dignamente la herencia indivisa recibida”, como uno de los principales elementos que mantienen unidos a los miembros de un pueblo de forma tal que constituyan una nación ⁶⁴.

- Una interesantísima reflexión de la autora, para nuestro propósito, es la que desliza como al desgair ⁶⁵, tratando sobre la emancipación política de la burguesía: “La elevación de la suerte a la posición de árbitro final sobre el conjunto de la vida había sido de alcanzar su completo desarrollo en el siglo XIX. Con ella surgió un nuevo género literario, la novela, y la decadencia del drama. Porque el drama carecía de significado en un mundo sin acción, mientras que la novela podía abordar adecuadamente los destinos de los seres humanos que, o bien eran víctimas de la necesidad, o favoritos de la fortuna. Balzac mostró toda la gama del nuevo género e incluso presentó las pasiones humanas como predestinación del hombre, sin vicio ni virtud, sin razón ni libre voluntad. Sólo la novela en su plena madurez, habiendo interpretado y reinterpretado toda la escala de los asuntos humanos, podía predicar el nuevo evangelio del apasionamiento por el propio destino de cada uno que tan gran papel desempeñó entre los intelectuales del siglo XIX. Mediante semejante apasionamiento el artista y el intelectual trataron de trazar una línea entre ellos mismos y los filisteos para protegerse contra la inhumanidad de la buena o mala fortuna y desarrollaron todas las cualidades de la moderna sensibilidad - para sufrir, para comprender, para desempeñar un papel prescrito - tan desesperadamente necesitadas por la dignidad humana que exige de un hombre que al menos, ya que no de otra cosa, sea capaz de mostrarse como víctima propiciatoria”.

⁶¹ Pp. 131-132.

⁶² Pág. 149.

⁶³ Pág. 158

⁶⁴ Pág. 214

⁶⁵ (pág. 233, nota 37)

⁶⁶ (pp. 315 et passim)

- La sensibilidad de los grandes creadores les permite percibir fenómenos que a sus coetáneos suelen pasar desapercibidos. Así ocurre, dice Arendt, con Chesterton en Inglaterra, o Péguy en Francia, algunos de los pocos capaces de oponerse a ese falso sentimiento de seguridad, universalizado en la Europa anterior a la guerra del 14 merced al empuje del imperialismo.

- Que las leyendas han desempeñado siempre un papel poderoso en la elaboración de la historia es asunto bien conocido. Hannah defiende que el autor de la leyenda imperialista fue Rudyard Kipling ⁶⁶. Así, en su pequeña narración "The First Sailor", incluido en *Humorous Tales* (1891), se recogería la legendaria explicación fundamental del pueblo de las Islas Británicas. En otro relato suyo, *La tumba de su antepasado* (incluido en *The Day's Work*, 1891), a través de la saga de los Chinn, se establece la historia de la ocupación británica de la India. Lo mismo cabe decir sobre la novela de Kipling, *Kim*, tan ilustradora de cómo quiso verse el funcionamiento del imperialismo británico. Tampoco son inútiles a este propósito las versiones oficiales de la biografía de Lawrence de Arabia.

Otro grande de las letras, Dostoievski, se aduce, a tenor de sus tesis sobre el "pan-humanismo", para explicar la atracción que los panmovimientos políticos (nazismo, comunismo, fascismo) ejercen sobre el "populacho", categoría sociológica de fértil uso en las obra de Arendt.

- La estupidez nacionalista es ilustrada con un texto de León Bloy, cuya lectura aún nos anonada: "Francia es hasta tal punto la primera de las naciones, que todas las demás, sean cuales fueren, deben sentirse honradas si se les permite comer el pan de sus perros. Sólo con que Francia sea feliz puede sentirse satisfecho el resto del mundo, aunque tengan que pagar la felicidad de Francia con la esclavitud o la destrucción. Pero si Francia sufre, sufre entonces el mismo Dios, el terrible Dios... Esto es tan absoluto e inevitable como el misterio de la predestinación" ⁶⁷. Anonada, sí, considerar que el mismo texto pudo ser suscrito por hombres como Rosenberg u otros teóricos nazis, con sólo sustituir Francia por Alemania.

- Para denunciar el absurdo cruel, monstruoso e implacable de la burocracia del Imperio austrohúngaro, nada mejor que la lectura de Franz Kafka, entiende también Arendt, que utiliza con gusto las obras - sobre todo *El castillo* - del inmenso judío enterrado en Praga ⁶⁸.

- La ausencia de estratificación social es, según Arendt, condición indispensable para el triunfo de los gobiernos totalitarios. Tal carencia se daba en la Rusia soviética, de población eminentemente rural, que aquí se describe con palabras de

⁶⁷ Pág. 355

⁶⁸ Pp. 359-360

Máximo Gorki como un “gran cuerpo flácido, desprovisto de educación política, casi inaccesible a las ideas capaces de ennoblecer la acción” ⁶⁹.

- No podía faltar el recuerdo de B. Brecht, cuya obra *Dreigroschenoper* obtuvo notable éxito en la Alemania prehitleriana. “La obra presentaba a los gángsters como respetables hombres de negocios y a los respetables hombres de negocio como gángsters. La ironía ser perdió de alguna forma cuando los respetables hombres de negocio que vieron la obra la consideraron como una profunda percepción de la vida y cuando el populacho la recibió como una sanción artística del gangsterismo”, escribe Hannah ⁷⁰. Según ella, la canción que fue tema de la obra, “Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral” (primero la comida, después la moral), -que yo no veo lejana del viejo dicho “primum vivere, deinde philosophare- fue recibida con frenéticos aplausos por todo el mundo. ¿Razones? “El populacho aplaudía porque tomaba la afirmación al pie de a letra; la burguesía aplaudía porque había sido engañada por su propia hipocresía durante tanto tiempo que ya estaba cansada de la tensión y descubría una profunda agudeza en la expresión de la banalidad en que vivía; la élite aplaudió porque le alegraba y le entusiasmaba el desenmascaramiento de la hipocresía” ⁷¹. Como resultado, el efecto de la obra fue contra el deseo de Brecht, pues nadie se escandalizó. Y, mientras, el nazismo se consolidaba.

-Era, en definitiva, un caso de “doble moral”, la misma que Balzac e Ibsen -recuerda Hannah- habían venido denunciando, con discutible éxito ⁷². No, de cualquier forma, el que preconizará un teórico de la propaganda de masa, Infantin, capaz de “ver acercarse ya el tiempo en que el ‘arte de mover a las masas’ estará tan perfectamente desarrollado que el pintor, el músico y el poeta poseerán el poder de agradar y de conmover con la misma certeza que el matemático resuelve un problema geométrico o el químico analiza cualquier sustancia” ⁷³. Goebbels se encargaría de demostrar que no estaba ante una hipótesis irrealizable.

(También la obra acaso más popular de Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* ⁷⁴, compuesta a raíz del proceso del famoso nazi, al que ella asistió como periodista y publicada en 1963, abre con estos terribles versos de B. Brecht:

69 Pág. 440

70 Pág. 467

71 Ibidem

72 Pág. 468

73 Pág. 481

74 Barcelona, Lumen, 1999.

*¡Oh Alemania!
 Quien solo oiga los discursos
 que de ti nos llegan, se reirá.
 Pero quien vea lo que haces,
 echará mano al cuchillo).*

- Como última cita literaria del libro, volveremos a Grecia. Hannah está hablando del olvido en que se sume a las víctimas del holocausto, a quienes ni los suyos querían recordar (para no verse comprometidos ante la Gestapo). Esto es algo - dice - contra toda la tradición occidental, donde siempre se otorgó al enemigo muerto el derecho a ser recordado. “ Sólo porque Aquiles accedió a la celebración de los funerales de Héctor - evoca Arendt -, sólo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, sólo porque la iglesia mantuvo a sus herejes vivos en el recuerdo de los hombres, es por lo que nunca se perdió ni nunca se perderá su memoria. Los campos de concentración tornaron la muerte en sí misma anónima (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie” ⁷⁵.

OBRAS DE HANNAH ARENDT TRADUCIDAS AL CASTELLANO

Diario filosófico. Barcelona, Herder, 2006, 2 vols.

La vida del espíritu. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

Sobre la revolución. Madrid, Revista de Occidente, 1967, y Anaya, 2004.

Crisis de la república, Madrid, Taurus, 1973

“Martin Heidegger, octogenario”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 84, y en *Archipiélago*, nº 9, 1992.

Los orígenes del totalitarismo. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona, Lumen, 1967.

Ensayos de comprensión. Caparrós Editores, 2005.

Sobre la violencia. Madrid, Alianza Editorial, 2005

La condición humana. Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

- Canción de verano y otros poemas*. Editorial Límite, 2004.
- La tradición oculta*. Ed. Paidós Ibérica, 2004.
- Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Ed. Paidós Ibérica, 2004.
- Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península, 2003.
- Conferencia sobre la filosofía po-Diario filosófico*. Barcelona, Herder, 2006, 2 vols.
- La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Sobre la revolución*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, y Anaya, 2004.
- Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973
- “Martin Heidegger, octogenario”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 84, y en *Archipiélago*, nº 9, 1992.
- Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1967.
- Ensayos de comprensión*. Caparrós Editores, 2005.
- Sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, 2005
- La condición humana*. Ediciones Paidós Ibérica, 2005.
- Canción de verano y otros poemas*. Editorial Límite, 2004.
- La tradición oculta*. Ed. Paidós Ibérica, 2004.
- Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Ed. Paidós Ibérica, 2004.
- Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península, 2003.
- Conferencia sobre la filosofía política de Kant*. Ed. Paidós Ibérica, 2003.
- Tiempos presentes*. Editorial Gedisa, 2002.
- El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro Ediciones, 2001.
- Hombres en tiempos de oscuridad*. Editorial Gedisa, 2001.
- Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*. Edto. Lumen, 2000
- Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona, Herder, 2000.
- De la historia a la acción*. Paidós Ibérica, 1998.
- Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Lumen, 1998.
- ¿Qué es la política ?* Paidós Ibérica, 1997.
- Filosofía y política, el existencialismo y Heidegger*. Besataria Asociación Cultural, 1996.
- Crisis de la cultura*. Editorial Pòrtic, 1989.
- Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*. Ed. Anagrama, 1971.

BIBLIOGRAFÍA

- Erich Weil, "El caso Heidegger", en *ER, Revista de Filosofía*. Sevilla, nº 9-10, año VI, 1989-1990, pp. 257-274.
- Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*. Madrid, Tecnos, 1980.
- Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*. Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1993.
- M.A. Hill, "Reflexiones sobre la vida y la obra de Hannah Arendt", en *Revista de Occidente*, nº 23, abril 1983, pp. 21-42.
- Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt*, Barcelona, Tusquets, 1996