
Origen, identidad y acción política: reflexiones sobre la vida y obra de Hannah Arendt

Elisabeth Young-Bruehl

Hannah Arendt terminó su tesis doctoral, *El concepto del amor en San Agustín*, en 1929. Poco después empezó la biografía de una dama que tenía un salón en Berlín a fines del siglo XVIII: *Rahel Varnhagen: The Life of Jaess (Rahel Varnhagen vida de una judía)*. Pero no terminaría este manuscrito hasta 1938, cuando vivía en París, y no lo publicó hasta 1958, cuando se encontraba ya en Nueva York. *Rahel Varnhagen* fue el libro de su exilio y su tema, la evolución de Rahel hacia su conversión en "paria con conciencia de serlo", fue el tema central de reflexión de Arendt en sus años de exilio.

Incluso después de que su obra fuera conocida y hubieran finalizado hacía ya tiempo sus años de dificultades y de pobreza, Hannah Arendt continuó teniéndose por *paria**. En 1959 se le distinguió con el nombramiento de profesora invitada en la Universidad de Princeton y allí preparó las conferencias que constituirían su cuarto libro americano, *On Revolution (Sobre la revolución)*. Pero el confortable entorno y la amable sociedad de Princeton la hicieron sentirse incómoda e inquieta. Escribió a su viejo amigo Kurt Blumenfeld, presidente de la Organización Sionista Alemana en los años de su juventud, que la gentileza de Princeton "no es para la hija de mi madre. Estoy escribiendo sobre la revolución, sobre la revolución en general. Y eso, ¡aquí! Parece verdaderamente una comedia macabra".

No obstante las circunstancias, Hannah Arendt trabajaba con una energía vehemente, una intensidad asombrosa -intensidad que

* H. A. utiliza el término paria en el sentido de marginado social o persona que no pertenece a ninguna casta (N. de la T.)

convertía con pasmosa rapidez en energía para atender a las exigencias de la "historia". Hannah Arendt pudo haber dicho después de cada una de las crisis que sufrió -y sufrió muchas- lo que dijera en una carta a Mary McCarthy tras la guerra de octubre de 1973 en Oriente Medio: "Tengo dificultades para volver a trabajar, sobre todo, sin duda, debido a esta inesperada irrupción de la 'historia'". La labor del paria, según la entendía Arendt, era la de estar alerta a lo inesperado, la de observar cómo acaecen cosas y sucesos sin apriorismos sobre el curso o la estructura de la historia, y evitar sacrificar la perspectiva del *outsider* (anti-conformista) a la comodidad del *parvenu*.* La personal idea que de la condición de paria se había forjado Arendt en su juventud, se transformó en sus últimos años en una teoría política: a partir de su experiencia, generalizó acerca de las condiciones para la acción política y de la naturaleza del juicio.

La condición judía

Hannah Arendt aprendió su primera lección de independencia social y política mientras crecía en Königsberg, Prusia oriental. Sus abuelos, por ambas partes, eran miembros de una acomodada clase media que cumplía con sus deberes en la sinagoga. Los Cohns, sus abuelos maternos, eran rusos de nacimiento, refugiados del antisemitismo ruso, que tenían una situación próspera gracias a la importación de té. Los Arendt provenían ambos de familias de Königsberg bien establecidas. Max Arendt, abuelo de Hannah Arendt, era un hombre rico y prominente, miembro del consejo de la comunidad judía de Königsberg y uno de los jefes de la rama local del

Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Tanto él como su esposa, que dedicó su vida a la filantropía, eran judíos asimilados, judíos que deseaban reconciliar en sus vidas las exigencias del *Judentum* ("judeidad") y las del *Deutschum* ("germanidad"). Los padres de Hannah Arendt habían superado los problemas de su identidad judía y ambos estaban interesados en política. Se afiliaron a la

* El término *parvenu* tal como lo usa H. A., no tiene equivalencia fácil en castellano: equivale a conformista, advenedizo y oportunista (N. de la T.).

rama reformista del Partido Socialdemócrata y leían apasionadamente el periódico de Eduardo Bernstein, el *Sozialistischen Monatsheft*. Pero Martha Cohn Arendt era también una gran admiradora de la rama revolucionaria del SPD, del grupo que con el tiempo, se convertiría en los espartaquistas y, especialmente, de la mujer que los dirigía, Rosa Luxemburgo.

A Martha Arendt le inquietaba su condición de judía y esperaba que su hija aprendiera la lección que deseaba enseñarle: que el hecho de haber nacido judío es innegable y que todo intento de negarlo es indigno. Recordando el ambiente de su hogar infantil, Arendt observó: "todos los niños judíos se topaban con el antisemitismo. Y el alma de muchos niños se envenenó con ello. La diferencia en nuestro caso es que mi madre insistió siempre en que nunca nos humilláramos. ¡Que hay que defenderse! Me habían dicho que cuando mis profesores hicieran comentarios antisemitas -generalmente no dirigidos contra mí, sino contra mis compañeras de clase, particularmente, las judías del Este- me levantara inmediatamente, saliera de casa y me marchara a casa... Mi madre escribía entonces una de sus numerosas cartas y, con ello, terminaba del todo mi participación en el asunto... Había reglas domésticas mediante las cuales mi dignidad quedaba, por así decirlo, protegida, protegida por completo..."

Mantener su dignidad fue la tarea de Arendt desde la infancia. Y hubo muchas pruebas frente a las cuales tuvo que acometer esa tarea. El hogar de los Arendt, confortable pero no elegante, equipado con una buena biblioteca pero decididamente provinciano, fue destruido por una gran desgracia cuando Hannah Arendt contaba cinco años. Su padre, Paul Arendt, fue hospitalizado con sífilis en tercer grado y murió dos años más tarde, en 1913. Un año después, con el inesperado estallido de la primera guerra mundial, Martha Arendt y su hija huyeron a Berlín temiendo que los rusos, que avanzaban hacia Prusia oriental, tomaran Königsberg. Durante los años de la guerra, Arendt y su hija vivieron en condiciones económicamente difíciles y Hannah Arendt sufrió una serie de enfermedades y ausencias de la escuela que le crearon problemas nerviosos y dificultades en sus relaciones con la gente. En 1920, cuando Martha Arendt volvió a casarse, encontraron tranquilidad doméstica y seguridad económica en el hogar de Martin Beerwald y de sus dos hijos adolescentes. Pero los problemas financieros reaparecieron a media

dos de los años 1920. La pequeña fábrica de manufacturas de Martin Beerwald quebró y fue absorbida por una de aquellas gigantescas empresas típicas de Alemania en los años veinte. Durante estos años Arendt pudo continuar sus estudios universitarios gracias a la ayuda de un tío suyo.

Los años que Arendt pasó estudiando en Marburgo, Freiburg y Heidelberg, 1924 a 1929, fueron de relativa tranquilidad; por entonces, Arendt no sentía interés en la política, ni tampoco lo sentían los filósofos con los que estudió: Martin Heidegger, Edmund Husserl y Karl Jaspers. Su tesis doctoral, escrita bajo la dirección de Jaspers, no era un trabajo de intención política, a pesar de que contenía las semillas de ciertos conceptos que más tarde serían centrales en la filosofía política de Hannah Arendt: el concepto de "natalidad", por ejemplo, que es, asimismo, el único concepto de su tesis que no lleva el sello de los seminarios de Heidegger, donde Arendt cultivó su interés en San Agustín. En su tesis se preguntaba cómo era posible vivir en el mundo, obedecer el mandamiento "amar al prójimo como a sí mismo" y mantener, al mismo tiempo, una visión cristiana no terrenal o ajena al mundo. En su biografía de Rahel Varnhagen, planteaba una cuestión que le era aún más apremiante personalmente: ¿cómo es posible vivir en el mundo, amar el prójimo, si el prójimo -o incluso tú mismo- no acepta quién eres? Arendt se debatía con esta cuestión - que puede llegar a convertirse en una cuestión política, a pesar de que en la vida de Rahel Varnhagen fuera sólo un problema social- hasta que se vio involucrada en política por una inesperada irrupción de la historia: la subida al poder de Adolfo Hitler.

El libro sobre Varnhagen había sido resultado del clima que precedió dicha irrupción: el aumento del antisemitismo en Alemania a fines de los años 1920 y la creciente influencia de los nacionalsocialistas. Hannah Arendt había conocido a Kurt Blumenfeld mientras estudiaba en Heidelberg y había quedado admirada por este hombre extraordinario, si bien no convertida a su causa, el sionismo. Cuando se trasladó con su primer marido, Gunther Stern, a Berlín en 1931 para trabajar en la biografía de Varnhagen, renovó su amistad con Blumenfeld y conoció a sus amigos y compañeros sionistas. En compañía de aquellos amigos y en aquellos momentos, Arendt empezó a tomar conciencia de lo que significaba, política

mente, ser judío en Alemania. Pero, hasta 1933, esa conciencia estuvo en gran medida vinculada a la lucha social de Rahel Varnhagen con su condición de judía. La biografía de Arendt se centra en el modo en que Rahel afrontó lo que en su lecho de muerte llamaría "aquello que durante toda mi vida he tenido por la mayor vergüenza, que fue la desgracia y el dolor de mi vida: haber nacido judía"; y en cómo llegó Varnhagen a concluir que "ahora, no desearía bajo ningún concepto no haber pasado por ello".

Los sionistas con los que Hannah Arendt entró en contacto en Berlín deseaban mantener su dignidad como judíos. Pero consideraban la idea de reconciliar *Judentum y Deutschum*, una labor tan imposible como perniciosa, y anhelaban que llegara el día en que los judíos pudieran serlo con orgullo en Palestina. Hannah Arendt no se hizo sionista, era paria incluso entre los parias. Pero les estaba agradecida por la oportunidad que le brindaron en 1933: la oportunidad de actuar. Aceptó una tarea política: recopilar en la Biblioteca del Estado prusiano, donde había trabajado para su libro sobre Varnhagen, los textos para hacer una selección extractada de tratados oficiales antisemitas, que los sionistas querían utilizar como "propaganda de horror" en el XVIII Congreso Sionista que se celebraría en agosto de 1933. Los sionistas se proponían informar a los judíos alemanes, y a todos los demás, sobre la verdadera naturaleza y extensión del antisemitismo alemán. Simultáneamente, Arendt fue arrestada por la Gestapo y enviada a prisión. Gracias a la buena disposición de un guardia alemán y a los esfuerzos de sus amigos, fue liberada ocho días más tarde. Poco después salió de Alemania sin documentos y se dirigió a Praga, Ginebra y después a París, en compañía de su madre.

Los refugiados alemanes de París estaban aislados de los franceses cultural, lingüística, social y políticamente. Vivían donde podían -en hoteles, habitaciones alquiladas o apartamentos prestados-, mudándose continuamente de residencia, luchando por lograr documentos de identidad. Muchos quedaron atrapados en el círculo vicioso que tan bien conocen los refugiados de hoy: sólo se daba trabajo a quienes tuvieran documentos de identidad, y estos documentos sólo se facilitaban a los que tuvieran trabajo. A diferencia de otras muchas personas, Arendt pudo encontrar trabajo en las organizaciones judías. Cuando salió de Alemania, iba decidida a tra

bajar por los judíos, a realizar trabajos de tipo práctico con ellos, y también a romper toda relación con el medio intelectual en el que se había movido. Había quedado profundamente conmocionada cuando ciertos amigos alemanes muy próximos -entre ellos, Martin Heidegger- fueron infectados por la propaganda nazi y había llegado a la conclusión de que los intelectuales eran más proclives a colaborar con los nazis que la mayoría de las personas: "El problema, el problema personal, no era lo que pudieran hacer nuestros enemigos, sino lo que hacían nuestros amigos". Revisaría esa conclusión en Francia, donde el círculo de Arendt incluía intelectuales como Walter Benjamin y amigos intelectuales de hacía muchos años, como su compañera de escuela de Königsberg, Anne Weil, que había estudiado filosofía con Ernst Cassirer en Hamburgo, y el marido de Anne, Eric Weil, que llegaría más tarde a ser uno de los más importantes filósofos de Francia. Pero estos intelectuales eran judíos. Con contadas excepciones, los refugiados no judíos con los que trabó amistad no eran intelectuales. El más importante de ellos fue un comunista de Berlín, Heinrich Blücher, un hombre de origen obrero prácticamente sin ninguna educación académica, y que sería más adelante el segundo marido de Hannah Arendt. Después, ya en Norteamérica, Arendt moderó su escepticismo respecto a los intelectuales, pero sus criterios de paria siguieron siendo los mismos. En 1948 decía que el "anticonformismo social, como tal, ha sido y siempre será el distintivo de los intelectuales...; para un intelectual, el anticonformismo es casi la condición *sine qua non* para su realización".

En la primavera de 1940, cuando el ejército de Hitler se aproximaba a París, se ordenó a los "extranjeros enemigos" que se presentaran para ser transportados a campos de internamiento -dirigidos por franceses- en el sur de Francia. Hannah Arendt se presentó en un palacio de deportes, el Velódromo de Invierno, donde permaneció una semana antes de ser transportada en tren a Gurs, un campo para refugiados de la guerra civil española. Tras la ocupación de París, hubo momentos de confusión administrativa en Gurs y a las mujeres allí internadas se les planteó una dramática opción: escapar del campo sin, como dijera Arendt, "nada más que el cepillo de dientes", o quedarse y esperar que fuera para bien. "Tras unos pocos días de caos, se regularizó la situación y escapar se hizo prácticamente imposible." Muchas de las que optaron por la que creyeron

sería la alternativa más segura fueron enviadas, después de tres horribles años, a Auschwitz, donde fueron asesinadas. Arendt se hizo con documentos de liberación y se marchó del campo de concentración. Fue más afortunada que la mayoría de las que escaparon, pues tenía donde ir -una casa alquilada por unos amigos no judíos cerca de Montauban- y pudo reunirse con su marido, Heinrich Blücher, quien también había logrado escapar de otro campo. Después de pasar seis meses viviendo aquí y allá en el sur de Francia, los Blücher consiguieron visados para Norteamérica, para ellos y la madre de Arendt. Salieron de Francia tan pronto como les fue posible; los que esperaron más tiempo para salir, corrieron peor suerte. Una y otra vez, durante su último año en Europa, Hannah Arendt aprendió una lección que nunca olvidaría: cuando se presenta la opción entre una libertad incierta y la precaria seguridad de la falta de libertad, cuando se presenta una "oportunidad única" de acción, las vacilaciones pueden ser fatales.

Durante los años de la guerra, en Nueva York, las amistades de los Blücher consistían sobre todo en refugiados judíos alemanes, es decir, personas con las que se podía hablar en alemán. Arendt sabía que tendría que aprender inglés, y pasó un periodo de tiempo con una familia de Connecticut a tal propósito, pero no tenía prisa por integrarse. En un artículo cáustico e irónico expuso el tema que le había dado fuerzas desde la infancia y que se convertiría en una de las claves de su teoría política: que rechazar la identidad con que se nace, la que el nacimiento imprime, es rechazar la posibilidad de una existencia digna:

El hombre es un animal social y no le es fácil la vida cuando se rompen sus lazos sociales. Es mucho más fácil ser fiel a criterios morales dentro de una determinada contextura social. Hay muy pocos individuos que tengan la entereza para conservar su propia integridad si su status social, político y legal no está nítidamente definido. Careciendo de valor para luchar porque cambie nuestro status social, hemos decidido, por el contrario, tantos de nosotros, intentar cambiar de identidad. Y este curioso comportamiento agrava mucho las cosas. La confusión en que vivimos nos la debemos en parte a nosotros mismos...

Durante los años de la guerra, Arendt fue ante todo y sobre todo judía; y entendía que su quehacer como judía era hablar a los judíos europeos emigrados sobre su identidad judía, instar a que se creara un ejército judío para luchar contra el ejército de Hitler y pedir la fundación de un estado binacional árabe-judío en Palestina. Exhor

tó a los judíos a que se resistieran a las nuevas formas de la vieja mentalidad asimilacionista, a enfrentarse a Hitler militarmente y a olvidar la tentación de formar un estado uninacional que convertiría en refugiados a otro pueblo, los árabes palestinos. Ninguna de sus esperanzas se cumplió. Creía que el número de judíos conformistas había aumentado; no llegó a ver un ejército judío, sino sólo grupos de resistencia aislados y brigadas judías en los ejércitos aliados; y fue testigo de lo que consideraba una regresión al nacionalismo decimonónico: la fundación del estado de Israel como estado sólo judío. El libro de la historia no se había abierto ante los judíos como ella deseaba.

Teoría del totalitarismo

Después de la guerra, Hannah Arendt realizó un enorme esfuerzo para abrir ese libro de la historia moderna de Europa ante los judíos y ante todo el que quisiera aprender algo del sufrimiento de éstos.

El resultado de este esfuerzo se llamó *Los orígenes del totalitarismo*.

Este libro, como toda la obra de Arendt en los años 1940, constituyó un acto de resistencia. Su propósito, tal como ella lo describía, queda reflejado en el tono apasionado, implacable, del libro, que molestó a muchos críticos en el momento de su publicación en 1951 y, luego, a un número aún mayor de críticos "revisionistas", que consideraban que el libro había contribuido al peculiar estilo de guerra fría que había adoptado el antitotalitarismo norteamericano. Y lo cierto es que el libro de Arendt, junto a la obra de Carl Friedrich y

Zbigniew Brzezinski, *La dictadura totalitaria y la autocracia*, tuvieron

una gran incidencia en la plasmación de la idea laica y académica del totalitarismo en los años 1950. El libro suministró combustible a los ideólogos de la guerra fría, pero representó también una apelación a la resistencia para todos aquellos que no sólo tenían las opiniones excesivamente anticomunistas del senador McCarthy, sino también sus iniciativas. Por ejemplo, los fundadores del Comité

Nacional para un Congreso Efectivo (*National Committee for an Effective Congress*), punta de lanza del *lobby* antimacarthista de 1953, vieron en el ataque de Arendt al régimen totalitario de Stalin un análisis del macarthismo.

La tesis de *Los orígenes del totalitarismo* que suscitó más críticas "revisionistas" en los años 1960 -aparte de su tono general- fue su afirmación de que las formas nazi y comunista del gobierno totalitario eran esencialmente las mismas. Los críticos sostenían que Arendt había desarrollado su tesis de "unitotalitarismo" extendiendo por analogía su análisis del régimen nazi al régimen soviético, peor conocido y menos documentado. Algunos estudios más recientes de historia soviética han revelado ciertas insuficiencias en su estudio del régimen estalinista, particularmente de la política social y económica de dicho régimen. Pero la mayoría de los críticos revisionistas no han sabido ver la dimensión específicamente política de la afirmación de Arendt: ella hablaba de la similitud en las *formas de gobierno* de la Alemania nazi y la Rusia bolchevique; no pretendía que dichas formas hubieran llegado a conformarse de la misma manera, sobre la base de ideologías idénticas o de medidas políticas similares en ambos países. Una de las contribuciones importantes de Arendt a la teoría política es precisamente que renovó la cuestión tradicional -desde Platón a Montesquieu- de las formas de gobierno, así como su intento de añadir a las ya tradicionales, otra nueva, sin precedentes: el totalitarismo.

Poco tiempo después de la publicación en 1951 de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt solicitó ayuda económica a la Fundación Guggenheim para la realización de un nuevo proyecto: un estudio de los elementos marxistas del totalitarismo. Este libro iba a corregir los desenfoques de *Los orígenes del totalitarismo*, completar el análisis del totalitarismo soviético y examinar las diferencias que ella percibía entre las ideologías nazi y soviética: el racismo nazi, creía, no estaba relacionado con la "gran tradición" del pensamiento europeo, pero el marxismo soviético sí, pues Marx formaba parte de aquella "gran tradición". Arendt pasó un año en Europa trabajando sobre su estudio del marxismo. Llegó entonces a la convicción de que a lo largo de la "gran tradición" del pensamiento europeo había modos de entender lo que ella denominó *vita activa*, que revelaban una auténtica ceguera para el ámbito político, para lo específicamente político: esto es, la acción y la palabra. Arendt descubrió que era mucho más importante y mucho más afín a su espíritu la posibilidad de escribir historia no destructiva, de escribir una obra que preparara "para el recuerdo", para la posteridad, la acción y la palabra, esto

es, los medios que consideraba como las únicas posibilidades de esperanza para los hombres de la conflictiva edad moderna. En lugar del proyectado estudio sobre los elementos marxistas del totalitarismo, escribió los ensayos reunidos en *Between Past and Future (Entre el pasado y el futuro)* y más tarde *The Human Condition (La condición humana)*, y dejó esbozado otro libro, *Introduction to Politics (Introducción a la política)*. Este último no lo escribió nunca. Su plan exigía más de lo que Hannah Arendt podía producir. Requería una reflexión sobre el pensamiento, la voluntad y el juicio, de todo lo cual se ocuparía Arendt en los últimos años de su vida y sobre todo lo cual empezaría a escribir en una obra incompleta llamada *The Life of the Mind (La vida de la mente)*.

Acción y juicio: la banalidad del mal

En los años cincuenta, no obstante la difícil era marcarthiana, no obstante la continuación de la guerra fría y el ominoso desarrollo de los arsenales nucleares y los programas espaciales, y no obstante las numerosas e inesperadas irrupciones de la historia, la necesidad de Hannah Arendt de destruir la "estructura cristalizada" de la historia se apaciguó. Y una de las inesperadas irrupciones de la historia le dio pie para abrigar la esperanza de que su obsesión por la acción y la palabra no pareciera la preocupación de un soñador. En la edición de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo* añadió un epílogo en que examinaba dicha irrupción: la revolución húngara de 1956.

Lo que la revolución húngara hizo pensar a Hannah Arendt fue que los problemas de la época -la aparición de las sociedades de masas, los cambios tecnológicos y la quiebra de la nación-estado- podían producir dos tipos distintos de formas de gobierno: el totalitarismo y el sistema de consejos. Puso todas sus esperanzas en esto último, lo que equivalía a ponerlas en la capacidad humana para la acción, para volver a empezar, para abrir, como ella dijera, "un espacio político".

H. A. se refería a la democracia asamblearia, al sistema de soviets que se implantó en Rusia tras la revolución de 1917 y que desaparecería en beneficio de la dictadura del partido único y su burocracia (N. de la T.)

La condición humana, el estudio de Hannah Arendt sobre el trabajo y la acción -los modos de la *vita activa*- ha inquietado por su concepto de acción. Aunque, para ella, la esperanza humana estuviese en la acción, sin embargo, Arendt no ofrece en su libro ningún ejemplo específico moderno de la misma, ni un programa de acción determinado; de hecho, excluye claramente el concepto de acción de entre las categorías medios-fines, que sólo cree aplicables al trabajo. Y lo que es aún más inquietante: excluye la acción de la esfera de lo que ella llama "lo social", y también del ámbito del juicio moral. Para una persona cuyo primer interés se centre en el reordenamiento socioeconómico o en la renovación religiosa o moral, tales exclusiones pueden parecer totalmente imprácticas y reaccionarias -"torysmo burkeano", como dijera un crítico- o peligrosamente relativistas. Estas dos reacciones, si se toman seriamente -como debe hacerse- conjuntamente, acaso puedan poner de relieve el carácter desafiante del pensamiento de Arendt.

Para los moralistas, pasajes como el que sigue de *La condición humana* eran inquietantes:

A diferencia de la conducta humana -que los griegos, como todo pueblo civilizado, juzgaban según "criterios morales", tomando en consideración, por una parte, motivos e intenciones y por otra, finalidad y consecuencias-, la acción sólo puede ser juzgada por el criterio de grandeza, porque está en su naturaleza el traspasar lo comúnmente aceptado y llegar hasta lo extraordinario, donde ya no son aplicables los criterios de la vida común y corriente, porque todo lo que allí existe es único *usq' generis*

El procedimiento que sigue el juicio moral -inclusión de un caso particular bajo una regla general- es inaplicable a la acción. Cada acción debe juzgarse en sí misma, en su singularidad, sin referencias a criterios o valoraciones externas. Como escribía Arendt, Aristóteles dijo en su *Poética* que la acción en una obra dramática, que imita a la acción en la vida, debe ser juzgada por su grandeza, por su diferenciación del lugar común, como debe, también, ser juzgada la belleza. Arendt creía que existía un profundo vínculo entre el juicio estético (o el gusto) y el juicio adecuado para la acción. "El juicio", tercera parte de la obra que dejó incompleta, se proponía la exploración de ese vínculo.

No posemos, desafortunadamente, tal análisis, pero el tipo de experiencia que movió el pensamiento de Arendt, y que le llevó a reflexionar sobre ciertas ideas de Aristóteles y de la *Crítica del juicio*

de Kant, está recogido en varios de sus ensayos. Uno de ellos, escrito después de su asistencia al juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén, lo tituló "Personal Responsibility under Dictatorship" ("La responsabilidad personal bajo la dictadura"). En él trataba sobre aquellos alemanes que pudieron vivir en la Alemania de Hitler sin colaborar o participar en la vida pública, pero sin que tampoco se rebelaran contra el régimen. E implícitamente, extendió su concepto de paria al concepto de la naturaleza del recto juicio.

La admiración que Hannah Arendt sentía por los que son capaces de formar un juicio independiente elevándose por encima de criterios morales es evidente en su libro *Eichmann en Jerusalén*, que fue publicado en la primavera de 1963 y se convirtió rápidamente en una *cause célèbre*. En su libro, describe a Adolf Eichmann como un hombre banal: su crueldad era banal, afirmaba, porque no surgía de profundidades insondables o psicopatológicas, sino de la irreflexión, de una total ausencia del "hábito de vivir explícitamente consigo mismo". Para Hannah Arendt, "banal" equivalía a "ordinario" (lo cual, conviene observar, no es lo mismo que "lo que ocurre ordinariamente"; no creía que Eichmann fuera "el hombre de la calle"), y "ordinario" era lo contrario, en sus términos, a grandeza.

Este hombre banal era un conformista típico -lo contrario a un paria en términos de Arendt. Eichmann no inició nada nuevo; hizo lo que le dijeron y obedeció al hacerlo las leyes del país. Se "comportó", no actuó. "No necesitaba cerrar los oídos a la voz de la conciencia, como se dijo; no porque no la tuviera, sino porque su conciencia hablaba con 'voz respetable', con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba". Según los criterios morales vigentes en la Alemania de Hitler, se comportó correctamente; según los criterios morales y legales vigentes cuando y donde le juzgaron, su conducta fue abominable y mereció ser castigado como persona responsable de sus actos.

La imagen que ofreció Arendt de un Eichmann no demoníaco, irreflexivo, ofendió a mucha gente y su retrato de los jefes de algunas organizaciones judías que colaboraron con los nazis después de 1941, durante la "solución final", ofendió aún más. Afirmaba Arendt que, para aquellos jefes judíos y miembros de la fuerza judicial judía que sabían lo que esperaba a los judíos a los que investigaban, "no había posibilidad de resistencia, pero existía la posibilidad de *no*

hacer nada Y para no hacer nada no hacía falta ser santo, sólo había que decir: no soy más que un simple judío y no aspiro a ser más... Esta gente conservaba aún un grado limitado de libertad y acción. Del mismo modo que los miembros de la SS, como sabemos ahora, tenían que optar por alternativas limitadas...". Arendt no exhortó nunca a la resistencia cuando ésta era claramente imposible; habló de la posibilidad de no participación y de no negar la propia identidad, adquirida por nacimiento. Y, dirigiéndose a sus contemporáneos, habló contra la tendencia a tratar "tales cuestiones como si existiera un ley de la naturaleza humana que obligara a todo el mundo a perder la dignidad ante el desastre...".

El criterio de "grandeza"

Los juicios que se refieren a cuestiones tan dramáticas -cuestiones de vida y muerte, de dignidad y falta de dignidad- son extremadamente difíciles. Los juicios de Hannah Arendt sobre la cuestión de la colaboración judía con los nazis no sólo eran difíciles, sino, en opinión de muchos, "despiadados". Lo que puede dar a sus juicios esa apariencia "despiadada" es el criterio -nunca explicitado- con el que se formaron, es decir, la idea de "grandeza". Contrastó lo que ella creía era el modo de relación sentimental entre los hombres -la piedad- con la solidaridad, y rechazó aquélla en favor de esta última: "Comparado con el sentimiento de piedad, el de solidaridad puede parecer frío y abstracto, porque está comprometido con las 'ideas' -grandeza, honor, dignidad- antes que con el 'amor' al hombre... La solidaridad es un principio y puede guiar e inspirar la acción."

No se hubiera concedido ningún valor a la esperanza en la acción de Hannah Arendt o a su intento de comprender el carácter del juicio, si no se hubiera planteado las varias cuestiones en todo ello implícitas. Uno puede exigirse a sí mismo lo extraordinario, pero ¿se puede pedir a otra persona, en el presente o en el pasado, lo extraordinario? ¿Hay alguien que pueda definir, bajo cualquier circunstancia, desastrosa o no, qué debe ser lo extraordinario? ¿Permite el criterio de "grandeza" la especificación? Sin duda, los actos que permiten a un hombre vivir explícitamente de acuerdo consigo mismo no han de ser siempre idénticos a los que se lo permiten a otros

hombres. Los actos de cada persona tienen, como ella decía, "raíces ontológicas" en las circunstancias de su nacimiento (*natalidad*), pero la identidad así adquirida nos pertenece a cada uno de nosotros. Se puede decir "no soy más que un simple judío y no deseo ser otra cosa"; pero cada simple judío es un individuo.

Es posible discrepar de Hannah Arendt por los mismos motivos por los que ella se enfrentó a la ética tradicional, en la medida en que juzgaba, implícita o explícitamente, como si la grandeza fuera una regla o un criterio con el que valorar casos particulares. Pero, por otra parte, abstraída del ámbito de lo que hicieron o no hicieron determinados dirigentes judíos ante dilemas realmente dramáticos, es claro que su actitud contiene un mensaje de importancia política.

En el discurso fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles en elogio de los caídos en la batalla contra los espartanos, el político ateniense exhortaba a su pueblo: "A vosotros queda el ser como ellos. Convenceros de que la felicidad depende de ser libre y la libertad depende de tener valor... Todo hombre inteligente siente que soportar una humillación causada por su propia debilidad es más doloroso que la muerte, cuando la muerte llega inesperadamente en la batalla y en la confianza que da el patriotismo." Aquellos juicios que no responden a una regla general, sólo pueden ponerse en relación con los actos tenidos por ejemplares por aquiescencia general. Se presume, por lo tanto -y lo presumía Pericles- la existencia de una comunidad, de una solidaridad de gentes afines. Cada uno de éstos imitará a las figuras ejemplares de la comunidad hasta donde se lo permita su capacidad. Exhortaciones a la grandeza hechas en el contexto de una comunidad, y especialmente cuando dicha comunidad se ve amenazada como tal, no nos impresionan; por el contrario, decimos que son "grandes". Hannah Arendt brindaba su criterio - grandeza o dignidad- a una comunidad determinada: la comunidad humana, una multitud mayor que cualquier clase, nación o pueblo.

Hannah Arendt escribió *Eichmann en Jerusalén* cuando mayor era su esperanza en la acción y en el sistema de consejos. No lo escribió, como si dijéramos, con beligerancia, intentando, como hizo en *Los orígenes del totalitarismo*, destruir la "estructura cristalizada" del totalitarismo. Ahora aspiraba a la imparcialidad que tanto admiraba en Homero, Heródoto y Tucídides. Aspiraba a describir cómo la que

bra de la sociedad respetable en la Alemania nazi había afectado a todos los que vivían en ella, tanto a verdugos como a víctimas. Quiso exponer lo que de mejor y peor es capaz el hombre cuando se produce semejante quiebra, y enfrentarse a los hechos sin ambigüedades y sin sentimentalismo. El tono irónico del libro es inquietante, igual que es aún hoy inquietante, después de tantos siglos, el tono irónico del libro de Tucídides. Ambos libros no son comparables en valor artístico, pero Arendt supo amasar su información y combinar estadísticas, observaciones, opiniones, relatos y testimonios presenciales con un fervor y una audacia comparables a los que se palpan en cada una de las páginas de la obra de Tucídides. Para muchos de los que habían vivido los hechos de que Arendt hablaba, su ironía era terriblemente dura. Pero su libro es *un ktera es aei*, un bien imperecedero; relata la historia de una "perturbación", como dijo Tucídides, "que afectaba a toda la humanidad", aunque, como decía constantemente, esto era cierto en su caso porque había escrito sobre un "crimen *contra la humanidad*".

Cuando otras generaciones, quizá incluso la nuestra, hayan corregido los errores factuales del libro y hayan adquirido la perspectiva que se logra no sólo como un esfuerzo de la inteligencia sino como un regalo del tiempo, es posible que el mensaje de su libro sea más claro. Para nosotros es muy difícil no pensar, como los antiguos sobre Tucídides, que, en palabras de Dionisio de Halicarnaso, "escribió sobre una guerra que no fue ni gloriosa ni afortunada; una guerra que hubiera sido mejor que nunca hubiera ocurrido, o [ya que no esto] que debiera haber sido ignorada por la posteridad y relegada al silencio y el olvido".

Simone Weil dijo de la *Iliada* de Homero que su verdadero protagonista era la Fuerza, la Fuerza que redujo por igual a griegos y troyanos por debajo de su dimensión humana. El verdadero protagonista de *Eichmann en Jerusalén* no es Adolf Eichmann, ni sus víctimas, sino la Fuerza de la irreflexión humana individual y de la falta de juicio, algo que los regímenes totalitarios pueden engendrar con mayor rapidez que otros y que puede "asolar la tierra".

Hannah Arendt esperaba que la democracia ensamblaría del sistema de consejos proporcionara al hombre moderno lo que la ciudad-estado había proporcionado a los griegos: espacio para la acción, oportunidad para lo extraordinario. Pero sabía que los sistemas de

consejos que han existido, que han hecho su aparición en el curso de las revoluciones, han sido manifiestamente breves, y sabía también que han surgido *espontáneamente*. Lo sabía, y escribió *Sobre la revolución* para preguntarse cómo era posible conservar el legado de las revoluciones -el sistema de consejos- y, cómo se podía impedir la "rápida decadencia" que ha caracterizado a dichos sistemas.

Sobre la revolución

Sobre la revolución es un estudio comparado de las revoluciones, en particular de la francesa y la americana. Es tan vehemente en su alabanza de la revolución americana como revolución política, que culminó en una impecable forma republicana de gobierno, como dura en su crítica a toda exhortación a la revolución social que olvida la acción clave de toda revolución: la creación de un orden constitucional. Arendt intentó comprender por qué los hombres de la revolución francesa no se habían ocupado del que era el gran logro político norteamericano, sino solamente de lo que Jefferson denominara "la hermosa igualdad de que goza el pobre con el rico". Señalaba que esa preocupación por la "cuestión social" - el problema de la pobreza - les había desviado de la meta de afirmar la libertad política. Lo que inquietaba a Hannah Arendt era que a lo largo del siguiente siglo, "fuera la revolución francesa y no la americana la que incendiara el mundo... ". Y que fuese el problema de la pobreza y no el del gobierno el que encendiese la mecha del debate teórico en Europa.

Arendt situó su esquemática comparación de revoluciones sociales y políticas en el contexto de su doble interés por el modo en que el americano medio recordaba la historia de la fundación de su república y por la falta de comprensión de las revoluciones que han tenido los gobiernos americanos, particularmente después de la segunda guerra mundial: "El miedo a la revolución ha sido el *leitmotiv* oculto de la política exterior norteamericana de la postguerra". Arendt se propuso rescatar la historia americana para la posteridad y advertir que "en la pugna que hoy divide al mundo y en el que tantas cosas están en juego, ganarán probablemente aquellos que entiendan la revolución...".

Tal contexto no inquietaba a aquellos lectores de Arendt interesados ante todo en la "justicia social", como tampoco lo hacían sus elogios al sistema de consejos con que finalizaba el libro. Pero, sin duda, sí inquietaba la distinción que hacía entre revolución política y revolución social. El libro fue recibido con asombro por la mayoría de la crítica. El socialista Michael Harrington, por citar un ejemplo típico, no podía entender que coexistieran en la misma persona un conservador y un radical tales, por lo que concluyó que debía haber "dos Arendts".

El juicio de Harrington apunta hacia lo que es el desafío político capital del pensamiento de Arendt. Desde la Revolución francesa, derecha e izquierda, reaccionario y progresista, conservador y liberal han representado términos opuestos. Arendt, porque no aceptaba esta oposición, porque no optaba por una alternativa y atacaba la otra, sino que insistía en su propia vía, en su *Selbstwahn*, ha desconcertado a izquierdistas y derechistas. Era, como pensadora, una paria y nunca quiso abandonar su condición de paria para convertirse en *parvenu*.

El irónico imperativo brechtiano "primero el pan, luego la ética", pertenece claramente al género que llamamos *épater le bourgeois* "Primero la política, luego cuestiones socio-económicas", que parece a primera vista el imperativo de Arendt, es más difícilmente clasificable. ¿No es cruel situar la "felicidad pública" de actuar y hablar, o de participar en política, por encima de las necesidades de quienes padecen hambre, de quienes carecen de derechos económicos o sociales? ¿No es la oposición entre lo social y lo político tan simplista como las dictomanías que Arendt rechazaba?

Hannah Arendt no pedía "primero política, luego cuestiones socio-económicas", porque sabía perfectamente que sólo son libres para participar en política quienes están libres de la preocupación de qué llevarse a la boca o con qué cubrirse. En sus términos, la liberación *præcæ* la revolución, que consiste en la creación de un orden constitucional, en la acción de un pueblo para constituir un gobierno, para instituir un equilibrio de poderes. Hannah Arendt hacía una distinción entre el *slogan* de liberación de la pobreza -"a cada cual según sus necesidades"- y el *slogan* que ella creía ver inscrito sobre el umbral de las revoluciones fracasadas -"a cada cual según sus deseos". Su diferenciación es, sin duda, acertada, pues es evi

dente que una aspiración ilimitada al bienestar pueda arruinar la tierra, destruir lo que Arendt llamaba "el mundo" -la suma de artefactos relativamente permanentes- y subordinar los derechos humanos (a la acción y la palabra) a sus exigencias. En pocas palabras, Hannah Arendt, no quería que los revolucionarios se convirtieran en *parvenus*. Pero en su apasionado interés por la política, por la acción y la palabra, por la "felicidad pública", dejaba sin respuesta dos cuestiones cruciales: ¿cuáles son, exactamente, las *necesidades* de cada individuo y cómo puede cumplirse el mandato de "a cada cual según sus necesidades"? Sus esperanzas se cifraban en una solución al problema de la pobreza "por medios técnicos", mediante un "desarrollo económico, racional y no-ideológico". Nunca aclaró en qué consistía el mismo. Asumía la idea de que la tecnología puede ser "políticamente neutral", suposición muy problemática. Pero su esperanza es clara: deseaba una solución al problema de la pobreza que no impusiera, que no imponga, una forma de gobierno determinada.

Una de las debilidades de *Sobre la revolución* es que las dos cuestiones planteadas -¿cuáles son las necesidades? y ¿cómo pueden satisfacerse?- ni se formulan ni se responden. Su fuerza reside en que pone de relieve lo fundamental que es para el hombre la vida pública (dialogar, debatir, actuar); en que ofrece los ejemplos de palabra y de acción que faltaban en libros anteriores; y en que proporciona a quienes creen que conservadurismo y revolución son opuestos, una vigorosa imagen de conservadurismo revolucionario, del interés de los clásicos americanos en una nueva ciencia política que hiciera uso de la tradicional polémica sobre las formas de gobierno, con la cual forjar, en frase de John Adams, "instituciones que perduren a lo largo de muchas generaciones". Hannah Arendt se enfrentó con nuestras gastadas categorías políticas como lo habría hecho la figura que su madre idolizaba -Rosa Luxemburgo-, que fue paría entre los socialistas y marxistas de su época porque quería asambleas del pueblo y la creación de una república.

Desde que Platón propuso que la ciudad-estado ideal debiera construirse a imagen del hombre, se han usado muchos tipos de comunidades modélicas para describir lo que el hombre pudiera llegar a ser en el futuro o lo que ha sido en un pasado ya olvidado. Lo que se desprende de las reflexiones de Hannah Arendt sobre el pensamiento del hombre y sobre la acción es una analogía que existe -

según el título de uno de sus libros- "entre el pasado y el futuro". Es una analogía que no está vinculada a un ideal o a un modelo jerárquico, sino que varía de un caso particular a otro. Los controles y equilibrios que existen en cada individuo, que "vive explícitamente en unión consigo mismo" y que puede por consiguiente formar su propio juicio, tienen sus raíces en su origen (en *su natalidad*), como ocurre con su capacidad para la acción y para la libertad. De la pluralidad que existe en nosotros -el yo y mí mismo- y de la autonomía de las facultades humanas, podemos formar una persona libre. También los controles y equilibrios que existen en la comunidad, que permiten a los hombres vivir libremente unos con otros, tienen sus raíces en su origen, lo mismo que la capacidad de la comunidad para la acción y la libertad. De una pluralidad de individuos autónomos, puede constituirse una república libre. Cuando un individuo olvida o niega su singularidad de origen, su carácter nuevo por virtud de haber nacido, hipoteca la posibilidad de juicio y acción independientes -de grandeza. Cuando los miembros de una comunidad olvidan o niegan los orígenes de la comunidad, el impulso de libertad que los unió en la acción, excluyen la posibilidad de nuevas acciones -de grandeza. La máxima del poeta griego Píndaro es aplicable tanto a los individuos como a las comunidades libres: "Sed lo que sois".

Traducción: **Eva R. Halfter**