

HANNAH ARENDT EPISTOLAR

Durante toda su vida, Hannah Arendt mantuvo relaciones epistolares, de un lado al otro del Atlántico. Sus cartas son el espejo de una existencia nómada, la de una judía alemana que debió dejar su país natal en 1933, en el momento de la llegada de Hitler al poder. Se quedó en Francia hasta 1941 cuando, nuevamente amenazada por el nazismo, logró refugiarse en Estados Unidos. Su vasta correspondencia, escrita en el curso de los años y de sus desplazamientos, hoy está ampliamente publicada, aun cuando un gran número de cartas permanecen inéditas, conservadas en sus archivos en la Library of Congress de Washington (por ejemplo su intercambio epistolar con Hans Jonas, Günther Anders, Alfred Kazan, Dwight MacDonald y otros). Estas cartas de exilio en su mayor parte, están esencialmente escritas en alemán y dirigidas a amigos que quedaron en Europa (M. Heidegger, K. Jas-

pers), a judíos alemanes refugiados en los Estados Unidos (H. Broch) o establecidos en Israel (G. Scholem, K. Blumenfeld, J. Magnes), o aun a su segundo esposo (H. Blücher), que no podía seguirla durante todos sus viajes en el viejo mundo y sus estancias de trabajo en diferentes campus americanos. Alemania queda como el sustrato común de estas relaciones, sea que estén localizadas en Basilea, Jerusalén o Nueva York. Pero ella también dejó una muy rica correspondencia en inglés con la escritora Mary McCarthy, su amiga americana residente en París. Desplegadas en más de cincuenta años, estas cartas testimonian una vida turbada, describen un itinerario intelectual y revelan una pasión política intensa. Para Hannah Arendt, pensar significa confrontarse siempre a los grandes acontecimientos y a los problemas de su época. El totalitarismo, el destino de Alemania y de Europa, la condición judía, el porvenir del Estado de Israel, la sociedad americana: todos estos temas tanto como las dificultades, las emociones y las vicisitudes cotidianas de su vida privada llenan las páginas de su correspondencia. En resumen, estas cartas restituyen el perfil de una vida y de un pensamiento que han atravesado el siglo XX.

Debemos a Elisabeth Young-Brühl, en su biografía de Hannah Arendt, el descubrimiento y publicación de la relación amorosa con Martin Heide-

gger, su profesor de filosofía en la Universidad de Marburgo, al comienzo de los años veinte.¹ Publicada hoy, su correspondencia permite echar luz sobre una relación muy intensa, nacida en el medio de la República de Weimar, antes del exilio de la intelectual judía y de la adhesión al nazismo del filósofo alemán; una relación interrumpida durante la época del régimen hitleriano, luego reestablecida, bajo la forma de una intimidad profunda, a partir de 1950.

Ellos inician su relación en Marburgo, en 1925, poco después de su primer encuentro en un salón de clases. Hannah Arendt tenía diecinueve años, Heidegger es un joven profesor de treinta y cinco años, casado y padre de dos niños. Él está acabando su obra maestra, *Sein und Zeit*, que aparecerá dos años más tarde. Su relación es pues clandestina. Según parece, se trata para los dos de su primer gran pasión amorosa. Arendt será seducida por un profesor con un encanto indiscutible, que a sus ojos aparecía, según la definición que dará mucho más tarde, como una suerte de "rey secreto en el reino del pensar".² Heidegger estaba encantado tanto por la belleza como por la inteligencia de su alumna, sobre la que ejercía una atracción magné-

¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1982, pp. 46-62.

² H. Arendt, "Martin Heidegger a quatre vingt ans", *Vies politiques*, Gallimard, París, 1974, p. 310.

tica irresistible. Sin duda él estaba cautivado por la belleza poco convencional, la personalidad brillante y el espíritu anticonformista de Arendt. La joven estudiante judía despertaba en este académico —que en el fondo seguía siendo un alemán provinciano, católico y de origen campesino— la fascinación de lo prohibido. En cuanto a ella, no excluiríamos que una relación tal se le haya aparecido como el encuentro espiritual entre el judaísmo y la germanidad, una “simbiosis” que era la misión perseguida por los judíos alemanes desde la Emancipación.³ Podría pensarse también que ella encontraba en Heidegger una figura paternal, el sustituto del padre que apenas había conocido. Él murió en 1913, en una clínica psiquiátrica, carcomido por la sífilis, cuando ella tenía siete años. Esta relación durará casi cinco años, hasta el matrimonio de Hannah Arendt con otro alumno brillante de Heidegger, el filósofo Günther Stern (hoy famoso bajo el apellido Anders), que ella confesará más tarde no haber amado jamás. Pero en el origen de su ruptura estaba sobre todo la voluntad de Heidegger de evitar un escándalo y de proteger su respetabilidad. A fin de no perturbar el matrimonio de su profesor, ni tampoco comprometer su imagen pública, en 1926 Arendt había abandonado Marburgo por Heidelberg, donde se volvió alumna de Karl

³ G. Steiner, “The new *Nouvelle Héloïse*?”, *Times Literary Supplement* del 13 de octubre de 1995, p. 3.

Jaspers. Sus encuentros, entonces, eran secretos, normalmente precedidos de una esquila de Heidegger fijando el lugar, la hora y la señal convenida.

A partir de 1930, sus contactos son casi completamente interrumpidos. No se escriben más que una vez, a lo largo de toda la duración del régimen nacionalsocialista en la primavera de 1933. En esta carta, Arendt le pide que explique su actitud política y sobre todo sus tomas de posición antisemitas. Heidegger se defiende negando la realidad, rechazando todas estas alegaciones como una "miserable maledicencia" y enumerando a todos los estudiantes judíos a quienes había ayudado.⁴ Incluso él agrega que su amor por ella probaría la inconsistencia de todo reproche de antisemitismo. No está excluido que la adhesión de Heidegger al partido nazi y su discurso innoble con motivo de su nombramiento en el rectorado de la Universidad de Friburgo, en mayo de 1933, hayan tenido una influencia sobre la decisión de Arendt de dejar Alemania, en agosto del mismo año.

Siguen largos años de silencio. Ella lleva una vida difícil en el exilio, primero en París, luego en Nueva York. Su matrimonio con Günther Anders

⁴ H. Arendt, M. Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, Gallimard, París, 2001, p. 71 (La carta de Arendt se perdió, pero se puede inferir su contenido de la respuesta de Heidegger).

sólo dura unos años; a partir de 1936, vive con otro emigrado alemán, el ex militante comunista Heinrich Blücher. Su reflexión se concentra entonces en la historia judía, que explora a partir de un itinerario singular, el de Rahel Levin Varnhagen. A sus ojos, esta figura fascinante de judía, cuyo salón berlinés fue frecuentado por Goethe, Humboldt y Kleist, ilustra la condición del judaísmo en la época de la Emancipación, marcada por una rasgadura profunda entre la voluntad de asimilación y la permanencia del antisemitismo. Una reflexión que se acabará veinte años más tarde, con la publicación del *The Origins of Totalitarianism*, la obra que le dará fama a Arendt. En cuanto a Heidegger, su notoriedad ya está consagrada en *Sein und Zeit*, del que a partir de las ediciones de 1933 elimina la dedicatoria a su maestro Husserl, apartado de la universidad en tanto judío.⁵ Él continúa su enseñanza y guarda su credencial del partido nazi hasta su disolución, en mayo de 1945. Por vergüenza, como escribirá más tarde, o por oportunismo, a partir de 1936 deja de frecuentar a Jaspers que estaba casado con una judía y cuyas publicaciones dos años más tarde serán proscritas.

Arendt retoma el contacto con Heidegger en febrero de 1950, durante su primera estancia en Eu-

⁵ Sobre las circunstancias de esta censura, cf. H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Payot, París, 1990, pp. 179-192.

ropa después de la guerra, efectuado por cuenta de la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction. Está perfectamente al corriente del pasado nazi de su antiguo maestro y amante. Podemos recordar, a propósito de esto, al menos dos tomas de postura públicas testimonio de un distanciamiento crítico perfectamente claro. Primero un artículo aparecido en 1946 en la revista americana *Commentary*, en el que Arendt mencionaba a Heidegger, junto a Carl Schmitt y Hans Freyer, entre los “eruditos excepcionales [que] han hecho lo máximo para proporcionar a los nazis ideas y técnicas”.⁶ Luego otro artículo dedicado al existencialismo alemán, aparecido el mismo año en *Partisan Review*, en el que hacía explícitamente alusión a la proscripción para la enseñanza contra Husserl decidida por Heidegger en tanto rector de la Univesidad de Friburgo, no sin recordar que este último había heredado de Husserl su cátedra de filosofía.⁷ Habría que mencionar también una carta de Arendt a

⁶ H. Arendt, “L’image de l’enfer”, *Auschwitz et Jérusalem*, Deux Temps Tierce, París, 1991, p. 155.

⁷ H. Arendt, “What is Existenz Philosophy?” *Partisan Review*, 8/1, 1946, ahora en H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1994, p. 187. Esta crítica suscitó comentarios de Jaspers, cf. su carta a H. Arendt del 9 de junio y la respuesta de Arendt del 9 de julio de 1946 (H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance 1926-1969*, Payot, París, 1995, pp. 85, 91. Cf. también E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 217-218. Este pasaje no está incluido en la traducción francesa de su artículo

Jaspers, siempre fechada en 1946, en la que Heidegger es calificado como "homicida potencial".⁸ Tanto más sorprendente y significativa parece entonces esta reconciliación en 1950, durante la cual el pasado parece verdaderamente puesto entre paréntesis. En lo sucesivo proscrito en cuanto a publicación y enseñanza por decisión de las fuerzas de ocupación aliadas, Heidegger, que ya pidió ayuda a Jaspers, tiene necesidad del apoyo de su antigua alumna para su rehabilitación política y moral. De hecho, no tendrá dificultad alguna para convencerla de su inocencia. Otra vez bajo su encanto, ella ve en el compromiso nazi de su ex amante sólo un desvío y en las acusaciones de antisemitismo que le son dirigidas no ve más que calumnias. A partir de ese momento, según las palabras de Elzbieta Ettinger, la primera en haber estudiado de manera sistemática su correspondencia, ella se vuelve su "embajadora benévola" y su agente literario en Estados Unidos, donde alienta y revisa la traducción de sus libros.⁹

Esta actitud absolutoria se transparenta de manera impresionante en un ensayo lleno de admiración que ella dedicará, en 1969, a los ochenta años de Heidegger. Unos años antes, en el momento de

(Qu'est-ce que la philosophie de l'existence? Suivi de L'existentialisme français, Rivages, París, 2002, pp. 93-94).

⁸ Ver H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance, op. cit.*, p. 92.

⁹ E. Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Seuil, París, 1995, p. 14.

y ver el nacionalsocialismo como una oportunidad única para enderezar a Alemania y regenerar el Occidente.¹⁶

Arendt reafirmaba así la constatación, ya hecha en su ensayo de 1946 sobre el existencialismo, de una relación orgánica entre la filosofía de Heidegger y el nacionalsocialismo. Y tal vez al mismo tiempo ella daba la clave para entender la matriz de su propia filosofía política, a la vez diametralmente opuesta a la de su maestro pero también deudora de cierta tradición de la filosofía alemana, que reconocía como suya. Opuesta en su valoración de la libertad, del espacio público, de la responsabilidad, del pluralismo, pero al mismo tiempo atada a la tradición del existencialismo alemán en su concepción de una "autonomía" de lo político, constantemente percibido como esfera separada de lo social (de allí su famosa oposición de la Revolución americana, con miras a la libertad, frente a la Revolución francesa, con miras a la igualdad y a la emancipación social).¹⁷

¹⁶ Cf. R. Wolin, *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, Nueva York, 1990.

¹⁷ H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, París, 1967. Respecto de la influencia del existencialismo político en el pensamiento de H. Arendt, cf. Martin Jay, "The Political Existentialism of Hannah Arendt", *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, pp. 237-256.

El 28 de octubre de 1960, Arendt escribía a Heidegger respecto de *The Human Condition*, que acababa de aparecer en traducción alemana: “el libro toma sus raíces de mi primera estancia en Marburgo y es un trabajo que te debe todo, desde casi todos los aspectos”.¹⁸ Esta confesión de una deuda intelectual debe ser explicada. Arendt —muchos críticos lo han recalcado— procedía en su libro a una *subversión* de las categorías heideggerianas, que ella “superaba” —podría decirse en términos hegelianos— sin negarlas.¹⁹ Las bases de esta subversión ya habían sido expuestas en su ensayo de 1946 sobre el existencialismo. En el fondo, escribía Arendt, el autor de *Sein und Zeit* veía la condición humana como un “ser-arrojado” en el mundo traduciéndose en un sentimiento insuperable de finitud y de aislamiento que desembocaban en último análisis sobre el “ser para la muerte” (*Sein zum Tod*), siendo “nulidad” (*Nichtigkeit*) el sentido del ser. De este modo, el *Dasein* heideggeriano evacuaba la pregunta del hombre, haciendo desaparecer “todas las características del hombre que Kant había esbozado provisoriamente bajo los términos de libertad, de dignidad humana y de

¹⁸ H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondance*, op. cit., 28 octubre 1960 (89).

¹⁹ Cf. sobre todo S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks & Londres, 1994, 104; ver también D. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1995.

razón”; características que la fenomenología no podía aprehender ya que “ellas son más que simples funciones del ser y que en ellas el hombre apunta a más que a sí mismo”.²⁰ Arendt postulaba el ser no solamente como un ser *en* sino como un ser *para* el mundo. Ella partía de la misma constatación heideggeriana sobre la condición “inauténtica” del ser que ella redefinía, a la luz de su experiencia de judía desterrada, como un estado de “acosmia” o de “falta de mundo” (*Weltlosigkeit*). Pero de ahí no deducía por eso, una resignación a la inautenticidad de la existencia como condición insuperable de la modernidad; su respuesta era una concepción de lo político como cumplimiento de la vocación humana en el pluralismo de la *ciudad*, en la preocupación por el mundo.²¹ Según Arendt, la política no es inmanente al hombre, ya que ella “nace en el *espacio-que-está-entre-los* hombres”.²² La política no compete a una condición ontológica, ella debe ser construida y no es, en el fondo, sino un lugar abierto a la pluralidad de los hombres. Como escribirá en su prefacio a *Men in Dark Times*, Heidegger se replegaba en la “soledad que los filósofos, desde Parménides y Platón, opu-

²⁰ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, *op. cit.*, p. 56.

²¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París, 1963.

²² H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, París, 1995, p. 33.

sieron al dominio público”,²³ mientras que ella se volvía hacia la acción —en el sentido de la interacción de los hombres— como modalidad de existencia en el seno de un espacio común. De allí una separación mayor: para Heidegger las cámaras de gas no eran más que un banal avatar de la modernidad técnica, para Arendt eran el resultado extremo del totalitarismo en tanto que régimen destructor de lo político. La filosofía política arendtiana lleva las huellas de este encuentro entre una tradición existencialista europea, más precisamente alemana, y una tradición republicana, atlántica, que el exilio judío de los años treinta había vuelto posible: el pasaje de la *Bildung* judeo-alemana al *Bill of Rights* americano, la síntesis entre, por una parte, el diagnóstico de la modernidad como “desencantamiento del mundo” y la alienación humana, y por otra parte, la valorización republicana de la libertad, de la democracia y de la acción colectiva como virtudes cívicas.²⁴

Reestablecida en 1950, la relación entre Arendt y Heidegger continuó, nutrida de encuentros y de cartas entrecortadas por largos períodos de silencio, hasta la muerte de Arendt en 1975. Durante sus viajes a Europa, Hannah y Heinrich Blücher

²³ H. Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 9.

²⁴ Cf. E. Traverso, *Le totalitarisme. Le XX^{ème} siècle en débat*, Seuil, París, 2001, p. 53.

no dejaban de visitar, en Friburgo, al matrimonio Heidegger. Hannah estaba dispuesta a aceptarlo todo, incluso la amistad con un ser tan “prodigiosamente estúpido”, según sus propias palabras, como Frau Heidegger, de cuya mentalidad fascista no tuvo jamás la menor duda (desde 1930, ella había aconsejado a Günther Stern que se adhiriese al movimiento nazi, sin saber que él era judío).²⁵

En el fondo, esta correspondencia muestra bien que la relación entre Arendt y Heidegger nunca fue igualitaria. El filósofo seguía siendo para ella su “rey secreto del reino del pensar” ante el que ella se mostraba constantemente sumisa. Su fuerte personalidad se desvanecía en presencia de Heidegger, frente a quien volvía a encontrar la timidez de la antigua alumna. El filósofo mantenía sabiamente esta sumisión. Nunca, en sus cartas, hará ni el menor comentario de los libros de Arendt, que a veces ella le enviaba apenas aparecían en traducción alemana. En una carta a Jaspers de 1961, ella escribía que Heidegger jamás había aceptado que ella tuviese una notoriedad pública, que pudiera escribir libros: “Toda mi vida por así decirlo, le he hecho trampa, siempre hice como si eso no existiera y como si yo no supiese contar hasta tres, a menos que se tratara de la interpretación de sus propias obras; en este caso él siempre estaba feliz que

²⁵ E. Ettinger, *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, op. cit., p. 46.

yo supiese contar hasta tres e incluso a veces hasta cuatro".²⁶

Hannah Arendt ciertamente no es la única discípula de Heidegger que ha practicado una "subversión" del pensamiento de su maestro. Podría decirse lo mismo de los marxistas Günther Anders y Herbert Marcuse, sobre los que la filosofía heideggeriana –notablemente su crítica de la técnica– ha dejado huellas sin duda más profundas, pero también para el teórico del "principio-responsabilidad", Hans Jonas, y para el historiador del nihilismo europeo, Karl Löwith.²⁷ Eso no impide que ellos supieran dar prueba de mucha más intransigencia, a la vez moral y política, respecto a su antiguo maestro de pensamiento. Anders, que le había dedicado un largo ensayo en 1948, se negó a encontrarlo después de la guerra.²⁸ Löwith denunció su compromiso con el régimen nazi en 1946, en un ensayo publicado en *Les Temps modernes*.²⁹ Marcuse le envió, en 1947 y 1948, dos cartas mor-

²⁶ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance, op. cit.*, p. 614.

²⁷ Ver al respecto R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, 2001.

²⁸ Cf. G. Anders, "On Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, n° 8, pp. 337-371 (ahora en G. Anders, *Über Heidegger*, C.H. Beck, Munich, 2001).

²⁹ K. Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Heidegger", *Les Temps modernes*, 1946, n°14, pp. 347 y ss.

daces en las que se dirigía explícitamente a “un hombre que se ha identificado con un régimen que envió a mis correligionarios por millones a las cámaras de gas”.³⁰ La respuesta de Heidegger le hizo tomar nota, muy lúcidamente, de la imposibilidad de reanudar el diálogo. La negación obstinada de parte del filósofo de Friburgo de reconocer los crímenes del nazismo hacía caer la “dimensión del logos”.³¹ No había más lenguaje común. Arendt no encontró nunca la fuerza de dirigirle tales palabras. Como ella debía escribirle en 1960, en una dedicatoria que renunció finalmente a enviarle, ella siempre permaneció a la vez fiel e infiel para con él, “y ambos, con amor” (*dem Vertrauten,/ dem ich die Treue gehalten/ und nicht gehalten habe,/ Und beides in Liebe.*)³²

La correspondencia de Arendt con Karl Jaspers cubre un período de más de cuarenta años. Iniciada en 1926, bajo la República de Weimar, por una joven estudiante de filosofía con el profesor que dirigía su tesis sobre *El concepto de amor en Agustín*.³³ Esta correspondencia sufrió una larga

³⁰ Cf. la carta de H. Marcuse a Heidegger del 28 de agosto de 1947, en H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers*, Routledge, Londres, 1998, p. 264.

³¹ *Ibid.*, p. 267 (carta del 12 de mayo de 1948).

³² H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondance*, op. cit., p. 322.

³³ H. Arendt, *Le concept d'amour chez Agustin*, Rivages, París, 1996.

interrupción de doce años durante el paréntesis nacionalsocialista —sus contactos se redujeron a tres cartas breves en 1936 y en 1938—, para ser retomada sobre nuevas bases en 1945 e intensificarse hasta la muerte de Jaspers, en 1969. Reanudado desde el fin de la guerra, su diálogo intelectual se enriqueció con una auténtica amistad, jalonada por numerosos encuentros en casa del filósofo, en su domicilio de Basilea, con motivo de casi todos los viajes de Arendt a Europa. Una amistad austera —no se tutearon sino a partir de 1961— pero profunda. Sus raíces se hunden en la Europa anterior a la catástrofe, se nutren de un anclaje común en la cultura alemana, y se refuerzan después del horror que casi los traga. Ellos vivieron esta relación espiritual como un bien precioso, heredado del pasado y sobrevivido milagrosamente a la catástrofe; sin embargo, no la cultivaban a la manera en que se puede conservar una reliquia: la renovaban permanentemente por el pensamiento. Si su diálogo había podido restablecerse, era gracias a la conciencia compartida de la necesidad de volver a poner todo en cuestión. Repensar la cultura y la historia significaba, para Arendt, trazar nuevamente de manera crítica el itinerario de la asimilación judía en Europa; para Jaspers, modificar seriamente su visión de Alemania.

Una gran parte de esta correspondencia está dedicada a los problemas más bien prosaicos de la existencia (las enfermedades de Jaspers y de

Heinrich Blücher, los paquetes de alimentos que Arendt enviaba a su ex maestro entre 1945 y 1948, etc.) y la vida intelectual (los contactos y las negociaciones con los editores, la calidad de las traducciones, las adaptaciones necesarias para dirigirse a un público germanófono o anglófono, la recepción de libros por parte de la crítica), pero el hilo conductor que la atraviesa de un extremo al otro sigue siendo la reflexión sobre la historia y el presente a partir de dos observatorios no incompatibles pero distintos: el de la exiliada judía y el del intelectual alemán.³⁴ En el fondo, ambos son, a pesar de su reputación internacional, *marginales*, ya que la americanización de una no borrará jamás sus raíces europeas, mientras que la germanidad del otro sólo puede preservarse en lo sucesivo pagando el precio de un trabajo de distanciamiento, simbolizado por su retiro voluntario en Suiza. La condición de "paria" no es sólo judía, es también, provisoriamente, la del filósofo alemán luego de la derrota y la ocupación de su país, en la incertidumbre más total del porvenir (desde luego, paria por estar privado de sus derechos, no en tanto *bodenlos* [sin suelo, sin tierra, n. de la t.], puesto

³⁴ Cf. S. Aschheim, "Hannah Arendt and Karl Jaspers: Friendship, Catastrophe and the Possibilities of German-Jewish Dialogue", *Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National-Socialism and Other Crises*, New York University Press, 1996, pp. 97-114.

que él resentía su pertenencia a Alemania con todo su peso).³⁵

Una lectura psicoanalítica de estas cartas podría ver en Jaspers, el antiguo profesor de Hannah Arendt, más grande que su ex estudiante de veinticuatro años, la *ersatz* [sustituto] de una figura paterna ausente en la vida de esta última (una hipótesis para la cual valen las mismas reservas ya hechas a propósito de la relación de Arendt con Heidegger, a diferencia de que en este caso no entra en juego ninguna perturbación de orden amoroso). En 1946, confesaba en efecto llevar en ella siempre el "miedo" de la estudiante ante Jaspers.³⁶ Sus cartas sin embargo testimonian una independencia de espíritu totalmente impresionante de la que Hannah Arendt da pruebas desde enero de 1933, cuando ella agradece a su maestro de haberle enviado un ejemplar de su libro sobre Max Weber, publicado con un editor nacionalista (Stalling). Mientras que el subtítulo del libro revelaba el patriotismo de su autor —Jaspers valoraba

³⁵ Cf. A. Rabinbach, "The German as Pariah: Karl Jaspers" *The Question of German Guilt, In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Los Angeles, 1997, pp. 129-165. Sobre este aspecto, ver también G. Merlio: "Karl Jaspers et l'Allemagne", en J.-M Paul (ed.) *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, 1986, pp. 119-236.

³⁶ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 91.

allí la “germanidad” (*deutsches Wesen*) del sociólogo prusiano— Arendt no podía sino marcar su distancia crítica: “Para mí, Alemania es la lengua materna, la filosofía y la creación literaria. Todo eso, puedo garantizarlo, y lo debo. Pero yo me debo a mí misma guardar distancia; yo no puedo estar a favor ni en contra cuando leo la magnífica frase de Max Weber que dice que, para el enderezamiento de Alemania él se asociaría al mismísimo diablo”,³⁷

En 1933, Jaspers no veía ninguna diferencia entre el humanismo y el “destino histórico y político” de Alemania, reprochando así a su interlocutora querer distinguirse en tanto judía “de lo alemán”,³⁸ Él estará obligado, doce años más tarde, a reconocer su propia ceguera. El terreno sobre el que su diálogo podrá reanudarse, después de haber “pasado sanos y salvos a través de todo este jaleo infernal”,³⁹ está constituido por los artículos de Arendt sobre el genocidio judío, aparecidos en varias revistas de Nueva York, de *Aufbau* a *Partisan Review*, y por el ensayo de Jaspers sobre la “culpabilidad alemana” (*Die deutsche Schuldfrage*).⁴⁰ Apenas salido de largos y terribles años de aislamiento a los que le había condenado el nacionalso-

³⁷ *Ibid.*, p. 51.

³⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁰ K. Jaspers, *La culpabilité allemande*, Éditions de Minuit, París, 1990.

cialismo, proscrito para la enseñanza y publicación, constantemente amenazado a causa de la judeidad de su mujer, Jaspers tiene la impresión, al leer los escritos de su antigua alumna, de respirar un aire de libertad del que había sido cruelmente privado durante un largo tiempo. Él descubre en ellos los rasgos típicos de su personalidad: “la ausencia de prevenciones y la justicia y el amor escondido que osa apenas expresarse abiertamente”,⁴¹ Arendt acepta colaborar en sus revistas alemanas con entusiasmo, a condición de poder hacerlo “en tanto que judía”. Desde el comienzo de su exilio, ella no había “cesado de orientar[se] histórica y políticamente a partir de la cuestión judía”, lo que la había llevado, en enero de 1946, a hacer un balance amargo pero lúcido: “si los judíos deben poder quedarse en Europa, no será en tanto que alemanes o franceses, etc., como si nada hubiera pasado. [...] Esto será únicamente si somos bienvenidos en tanto que judíos”,⁴² Jaspers no podía sino aceptar esta proposición, en cuanto a él, rehusándose a distinguir entre alemanes y judíos.⁴³ En la pluma del filósofo alemán antaño contaminada por el virus nacionalista, una distinción tal podría haber parecido ambigua. El nacionalsocialismo sin embargo le había hecho comprender que el antisemitismo no ha-

⁴¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, op. cit., pp. 64-65.

⁴² *Ibid.*, p. 71.

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

bía sido una erupción inexplicable de los años hitlerianos, sin raíces ni historia. Arendt proponía inscribir en el texto de una nueva constitución alemana una suerte de “ley del retorno” que permitiría a todos los judíos instalarse, en tanto que judíos, en el Estado que sería construido sobre las cenizas del III Reich.⁴⁴ Jaspers reconocía, con amargura y realismo, la imposibilidad de esa perspectiva, tal vez la única que desde el final del conflicto mundial, habría permitido iniciar un verdadero diálogo apuntando a superar el pasado.⁴⁵

En su correspondencia con Jaspers, Arendt se ubicaba como judía frente a Alemania, mientras que en sus escritos públicos de la época ella ponía a Auschwitz en el centro de su reflexión en tanto que acontecimiento de alcance histórico universal. Jaspers también, en su ensayo sobre la “culpabilidad”, ubicaba los crímenes del nacionalsocialismo en el centro de su reflexión y sentaba las bases para una refundación ético-política de la identidad alemana, volviendo a cuestionar toda concepción étnica del Estado. En su ensayo, él distinguía diferentes tipos de culpabilidad: criminal (la de los verdugos), política (la de las instituciones que habían apoyado el régimen nazi) y moral (los actos individuales de los que cada uno es responsable). Pero él agregaba también otro tipo de culpabili-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

dad, que calificaba de “metafísica”. Irreductible a toda definición jurídica, ésta designaba la “corresponsabilidad” de los alemanes que se desprendía de los crímenes perpetrados en su nombre, bajo sus ojos, en su país o en los territorios controlados por ellos. “Las condiciones espirituales de vida en Alemania eran tales —escribía Jaspers— que han permitido el advenimiento de semejante régimen [el nazismo]; de eso, todos juntos, somos culpables”.⁴⁶ Escrito en un estilo filosófico atormentado por el sufrimiento de pertenecer a una nación “culpable” y reducida, después de la pérdida de soberanía acarreada por la derrota, a una condición de “paria”, el ensayo de Jaspers prefiguraba una idea de “patriotismo constitucional”, único susceptible de integrar la memoria de Auschwitz, idea que será mucho más tarde desarrollada por Jürgen Habermas. En el fondo, es sobre esta base que había tenido lugar el encuentro entre Arendt y su ex profesor.

Hannah Arendt parecía identificarse a su nueva tierra de acogida, de la que obtuvo en 1951 la naturalización, y en la cual, a diferencia de los Estados-nación europeos, ciudadanía y nacionalidad no deben coincidir forzosamente: “Por lo demás habría mucho que decir de América. Aquí existe verdaderamente algo como la libertad y mucha gente tiene el sentimiento de que no se puede vivir sin

⁴⁶ K. Jaspers, *La culpabilidad alemana*, op. cit., p. 88.

libertad. La república no es una vana ilusión, y el hecho de que aquí no haya Estado nacional ni una verdadera tradición nacional (con la inmensa necesidad de los subgrupos nacionales de constituir camarillas, el *melting-pot* muy a menudo no es un ideal, menos aún una realidad) crea una atmósfera de libertad, o al menos exenta de fanatismo. A eso se agrega el hecho de que aquí la gente se siente corresponsable de la vida pública, a un punto que no conozco en ningún país europeo".⁴⁷ Su atadura a la cultura del viejo continente se manifestaba por sus escritos y por sus numerosos viajes, pero suponía el alejamiento que ofrece una metrópolis cosmopolita como Nueva York. La elección de vivir en los Estados Unidos y la reivindicación de su judeidad no le impedían tomar sus distancias tanto con respecto al Estado de Israel —cuya fundación, a su manera de ver, se oponía al proyecto de un hogar nacional judío en Palestina coexistiendo con el mundo árabe que lo rodeaba— como así también a la política americana, cuyas bases democráticas estaban amenazadas primero por el maccarthysmo y luego por la guerra de Vietnam. El maccarthysmo, es decir, una lucha contra el comunismo conducida con métodos totalitarios, ensombreció la mirada de Hannah Arendt sobre América. "Ya no es posible intervenir a favor de América sin restricción —le escribe a Jaspers en 1953—, como era aún el

⁴⁷ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 69.

caso hace unos años, y como lo hemos hecho nosotros dos.” Ella no quiere agregar su voz “al concierto europeo del antiamericanismo”, pero, “los peligros son evidentes, *clear and present*”.⁴⁸ Ella tratará entonces, muy discretamente, de disuadir a Jaspers de permanecer en la presidencia honoraria de la sección alemana del Congreso por la Libertad de la Cultura, así como también de volverse colaborador regular de sus publicaciones.⁴⁹ Jaspers quedaba desesperadamente enganchado a una imagen ética de Occidente ya no más encarnada por Alemania sino precisamente por Israel y Estados Unidos, que a menudo tenía tendencia a idealizar. En una carta de noviembre de 1956, en el momento de la crisis de Suez, él consideraba a Israel como “el síntoma y el símbolo de una auto-afirmación de Occidente”.⁵⁰ Jaspers comenzó a matizar su juicio unos años más tarde, con motivo del juicio a Eichmann, al que Arendt dedicó un libro famoso que fue objeto de polémicas feroces. Para Jaspers “Israel no tiene derecho de hablar en nombre de todo el pueblo judío”.⁵¹ En 1961, él pensaba que

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 306-307.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 307. Sobre las relaciones respectivas de Arendt y Jaspers con el Congreso por la Libertad de la Cultura, cf. también P. Gémion, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la Liberté de la Culture à Paris 1950-1975*, Fayard, París, 1995, pp. 138-141.

⁵⁰ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 421.

⁵¹ *Ibid.*, p. 555.

las autoridades israelíes debían remitir a este responsable de la “Solución final” a la ONU o a la Corte Internacional de Justicia de la Haya, ya que “el caso Eichmann concierne a la humanidad y no debería reducirse a las dimensiones de un asunto israelí”.⁵² Hannah Arendt compartía sus preocupaciones —el genocidio de los judíos es un crimen contra la humanidad— pero reconocía a Israel el derecho de juzgar a su prisionero, ya que este Estado, donde vivían la mayor parte de los sobrevivientes del genocidio, tenía “en todo caso el derecho de hablar en nombre de las víctimas”.⁵³ Ella debía reafirmar esta posición en *Eichmann en Jerusalén*, donde hacía hincapié en todos los límites de un juicio que había juzgado al acusado no en su calidad de *hostis humani generis* sino solamente en tanto que *hostis judeorum*.⁵⁴

Los comentarios sobre la actualidad política se mezclan en las cartas entre Arendt y Jaspers con las notas críticas sobre los libros que ellos escribían o acababan de publicar. Jaspers llenaba de elogios a su ex alumna por *The Origins of Totalitarianism* y *Human Condition*, alentándola a publicar la biografía de Rahel Levin-Varnhagen cuya primera versión alemana él había leído en 1932.

⁵² *Ibid.*, p. 572.

⁵³ *Ibid.*, p. 561.

⁵⁴ H. Arendt, *Les Origines du Totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, París, 2002, pp. 1277-1285.

Arendt no escatimaba esfuerzos para agradecerle: fue ella quien lo presentó ante el público americano, interviniendo con editores para que tradujeran sus libros (del ensayo sobre la cuestión de la culpabilidad alemana al que escribió sobre Nietzsche), encargándose a veces de dirigir personalmente la edición y la traducción, como en el caso de los *Grossen Philosophen*, uno de los libros más importantes de Jaspers.

Esta correspondencia impresiona también por los juicios tajantes que, en la intimidad de una escritura epistolar, sus autores tienen tanto sobre grandes figuras del pensamiento, como de sus contemporáneos. La admiración de Jaspers por Weber no hacía más que acrecentarse con el correr de los años, mientras que él detestaba a Marx (“hasta el presente no puede evitar odiarlo, como a Lutero y a Fichte”)⁵⁵ en quien percibía “el origen intelectual de lo que ha podido conducir al totalitarismo”.⁵⁶ A Arendt no le gustaba Rousseau (y ella terminará por detestar la Revolución Francesa, contra la que dirige su libro más discutible, *On Revolution*) pero nunca dejaba de leer a Kant y salvaba a Marx en tanto que “revolucionario”, cuya “pasión por la justicia”⁵⁷ ella admiraba y compartía. Ella no escondía su asco por Adorno —“uno de los individuos más abyectos

⁵⁵ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 235.

que conozco—⁵⁸ que contrasta de manera chocante con la complacencia que probaba frente a Heidegger.

Bien diferente es la atmósfera que se desprende de la correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy. Ciertamente esta última no tenía ni la profundidad filosófica ni la envergadura intelectual de Jaspers, pero su humor y su ternura hacían de ella una interlocutora desde varios aspectos mucho más simpática que el “bloque de hielo del norte”, enclaustrado en su casa de Basilea. El primer encuentro entre Arendt y McCarthy, en los medios de la izquierda intelectual de Nueva York, en 1944, da lugar a un malentendido y a un altercado. Ellas se reencuentran cinco años más tarde, se explican y se acercan. Su amistad, destinada a durar veinticinco años prácticamente sin ninguna interrupción, es la de dos mujeres de la misma generación. La intimidad que se expresa por momentos en las cartas de Jaspers —“usted forma parte de esas personas que yo incluyo entre los grandes dones de este mundo”— constituye el telón de fondo de la correspondencia entre estas dos mujeres, cuyas cartas desbordan de afecto.⁵⁹ Están salpicadas de fórmulas tales como “me haces falta” y “te pienso con ternura”.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 837.

⁵⁹ H. Arendt, M. McCarthy, *Correspondance 1949-1975*, Stock, París, 1995.

Se trataba indiscutiblemente de dos seres profundamente diferentes. Notablemente sobre el plano intelectual, la exiliada europea, judía, nacida de la cultura y de la filosofía alemanas, no tenía gran cosa en común con la escritora americana, encarnación perfecta de la *intelligentsia wasp* de la costa oriental de los Estados Unidos. Es suficiente comparar un libro autobiográfico de Mary McCarthy como *Le groupe* y un artículo de Arendt como "Nosotros los refugiados" para tomar la medida del abismo de experiencias, de sufrimientos, de referencias culturales que las separaba.⁶⁰ Su amistad y su atracción se fundaban sin duda en la conciencia de esta diferencia. McCarthy corregía el inglés a veces inseguro de Arendt, quien por su parte orientaba las lecturas de su amiga. Estas cartas marcan el ritmo del estado "interior" de las dos mujeres, describen los avatares de su existencia—mucho más agitada en el caso de McCarthy después de 1945— y analizan la actualidad política y literaria en los dos continentes, lo que las vuelve extremadamente agradables y vivaces. El lector no puede sino apreciar la curiosidad, la generosidad y la apertura de espíritu de la escritora americana, siempre en primera línea contra la guerra de Vietnam y vibrando de entusiasmo por las manifesta-

⁶⁰ M. McCarthy, *Le groupe*, Gallimard, París, 1964; H. Arendt, "Nous réfugiés" (1943), *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Bourgois, París, 1987.

ciones de mayo del 68 en París, pero nunca llega a borrar un sentimiento que surge desde las primeras páginas de este libro y que lo acompaña hasta el final: la experiencia del mundo de Arendt manaba de los sufrimientos del exilio, mientras que el cosmopolitismo de McCarthy era la aventura lúdica de una turista intelectual. Esto no le impedía tener una mirada sobre su época a menudo sorprendentemente lúcida y penetrante. Se puede descubrir en esta correspondencia, bajo la forma de un mosaico epistolar, el eco de un cierto *Zeitgeist* [espíritu de su tiempo, n. de la t.]. Los bosquejos de los intelectuales de Nueva York (los ensayistas Alfred Kazan, Dwight MacDonal y Philip Rahv, el editor William Jovanovich y otros), italianos (Nicola Chiaramonte) y alemanes (Paul Tillich), son completamente sobrecogedores, al igual que la atmósfera de una época (Nueva York, París, y Roma en los años cincuenta y sesenta). Puesto que una parte importante de la vida de McCarthy se desarrolla en París, estas cartas abundan en notas a menudo graciosas, a veces severas, a veces bastante justas, sobre el pequeño mundo de la *intelligentsia* francesa, de Sartre a Beauvoir, despreciados por Arendt, Raymond Aron y Jean Daniel, ridiculizados y estigmatizados por McCarthy.⁶¹ En mayo del 68, McCarthy se vuelve la cronista del

⁶¹ H. Arendt, M. McCarthy, *Correspondance*, op. cit., sobre Aron, p. 205; sobre Daniel, pp. 317-318.

movimiento estudiantil francés para el semanario *The New Yorker* y transmite al menos una parte de su entusiasmo a su amiga. En junio de 1968, cuando una campaña de prensa conservadora y xenófoba ataca a uno de los líderes del movimiento estudiantil, Daniel Cohn Bendit, calificado como “Danny el rojo”, “extranjero” y “judío alemán”, Arendt, que conoció a sus padres en Alemania, le escribe para dar testimonio de su solidaridad y proponerle apoyo material, agregando: “Estoy casi segura de que sus padres, y especialmente su padre, estarían orgullosos de usted si todavía estuviesen con vida”.⁶²

Lo que hace la originalidad y la frescura de esta correspondencia se debe sin duda al “cambio de roles” que implica. Se trata en efecto de las cartas intercambiadas entre una judía europea exiliada en Estados Unidos y una americana viviendo en París, con estancias largas en Italia. Las miradas se cruzan sobre realidades siempre aprehendidas con la curiosidad y la emoción del descubrimiento. Se entra así en el universo de dos seres que se quieren, que aman la vida y no conocen el aburrimiento.

A McCarthy le debemos el epitafio más conmovedor de Hannah Arendt:

Esta fue una mujer muy bella, atractiva, seductora, femenina; es por eso que usé el término ‘judía’

⁶² E, Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 412.

(*Jewess*): este término en desuso, que evoca a las hijas de Sión, le sienta como un chal español con flecos. Ante todo, sus ojos, brillantes y chispeantes como estrellas cuando estaba feliz y apasionada, pero también estanques tenebrosos, profundos y lejanos en su interior. Había en Hannah algo impenetrable que parecía reposar en las profundidades pensativas de sus ojos.⁶³

Escritas a guisa de último saludo, justo después de la muerte de Hannah Arendt, en diciembre de 1975, estas palabras restituyen la imagen de una mujer para la que el pensamiento nunca podía separarse de los sentimientos, de eso que ella llamaba, en la huella de Agustín, *amor mundi*. Ellas testimonian la fuerza de su amistad.

Hannah Arendt y Heinrich Blücher se encontraron en París en 1936, en los medios del exilio alemán. Dejaron Berlín desde la llegada de Hitler al poder, tres años antes. Ella tenía treinta años y trabajaba en París para la Youth Alyah, una asociación sionista que trataba de organizar la emigración de los niños a Palestina. Ella no era verdaderamente sionista y no se adhirió jamás a ninguna forma de nacionalismo, pero la "cuestión judía" estaba en el centro de sus preocupaciones y una política judía

⁶³ M. McCarthy, "Pour dire au revoir à Hannah", en H. Arendt, *Considérations morales*, Rivages, París, 1996, p. 14.

de autodefensa le parecía necesaria. En cuanto a él, era un comunista crítico de treinta y siete años de edad, que había participado en la revolución espartaquista en 1919; ahora, él estaba cerca de la oposición antistalinista en el seno del KPD en exilio, pero se aprestaba a abandonar toda actividad militante. Residía ilegalmente en París y, a diferencia de Arendt, no tenía más el derecho a trabajar. Su posición, en el plano profesional, sólo se volvió estable en 1950, en Nueva York, cuando fue nombrado profesor en Bard College, pasada la cincuentena. No obstante, era elegante y distinguido; casi tenía la figura de un *dandy* en este medio de exiliados miserables, de allí que en lo sucesivo se le va a adherir el apodo de "Monsieur". En el centro de este cuadro de intelectuales emigrados estaba Walter Benjamin, "Benji" en esta correspondencia, que era el amigo común de Hannah y de Heinrich. Hannah todavía estaba casada con el filósofo Günther Stern (Anders), que acababa de instalarse en Estados Unidos; Heinrich tampoco se había divorciado aún de su segunda mujer. Hannah no comprendía gran cosa de los conflictos que oponían a su nuevo amigo a los "monos del partido";⁶⁴ Heinrich no debía apreciar mucho más las reuniones del Congreso Judío Mundial a las que ella estaba invitada y que él calificaba, en una car-

⁶⁴ H. Arendt, H. Blücher, *Correspondance 1936-1968*, Calmann-Lévy, París, 1999, p. 36.

ta, como "orinal de una Internacional Judía de los Schnorrer".⁶⁵ En resumen, estas primeras cartas revelan dos seres profundamente diferentes repentinamente unidos por la pasión amorosa, que hace caer rápidamente los obstáculos: "Tú has desplazado, trastornado, todos mis pinceles", le escribía él citando a Goethe. Por su parte, ella exigía que él le escribiera cada día de su separación, cuando ella viajaba, ya que una derogación de esta regla no sería tolerada.

La filosofía es el segundo cimiento de esta relación que se extiende durante cerca de treinta y cinco años, hasta la muerte de Heinrich Blücher en 1970. Ellos eran dos espíritus libres, aunque sus formas de expresión estuvieron en las antípodas: ella ganaba su vida con su pluma y dejó una obra importante, algunos de cuyos libros marcaron el pensamiento del siglo XX; él nunca publicó una sola línea y construyó su carrera universitaria —sin poseer el menor diploma— sobre el poder de seducción de su palabra; su pensamiento se escondía de los apremios del texto escrito para volar libremente en el flujo de la comunicación oral que, a su manera de ver, "compensa perfectamente las penas de la escritura".⁶⁶ El entendimiento que se instaló entre ellos era sólido y sin fallas: él seguía la elaboración de todos los libros de su compañera; ella afir-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 247.

maba en una carta a Jaspers haber aprendido de su marido "a pensar políticamente y a ver históricamente".⁶⁷ El interés de esta correspondencia va pues más allá de la pasión y del talento epistolar de Hannah Arendt. No solamente sus cartas abren una ventana sobre el laboratorio de un pensamiento que se encuentra entre los más fecundos del siglo, sino que nos hacen penetrar en el universo íntimo de una pareja fuera de lo común y, lo que es más, ellas restituyen un trozo fascinante de historia intelectual.

Ocasionada por algunos malos golpes del destino —dos internamientos respectivos en campos franceses para "extranjeros indeseables", en otoño de 1939 y durante el verano del 1940, poco después de su matrimonio y algunos meses antes de su emigración a Nueva York— y por numerosos viajes a Europa efectuados por Arendt a partir de 1949, esta correspondencia esboza la trayectoria de un exilio alemán, judío y antinazi. Las cartas de los diez primeros años cuentan las dificultades, las pruebas a veces terribles a dos emigrados apátridas, que vivían en cuartos amueblados, pobres y desconocidos, expuestos a las persecuciones del nazismo y a los avatares de un refugio precario en un país —Francia— que se transforma en ratonera a partir de 1940; luego la lucha por adaptarse a Nueva York, su nuevo hogar, para aprender todavía

⁶⁷ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 70.

una lengua extranjera, para sobrevivir después de haber perdido todo, asistiendo al abramiento de Europa y a la aniquilación del mundo en el que se habían formado. Durante cerca de diez años, es Hannah quien atendía las necesidades de la pareja y de su madre, que vivía en un cuarto al lado. Ella escribía para varias revistas, de *Aufbau* a *Commentary*, y colaboraba como lectora en la editorial emigrada Schocken (donde publicó la correspondencia de Kafka), encargándose de la administración de la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction. La pareja atravesó momentos difíciles, debidos a la pobreza y a la presencia de la madre de Hannah, Martha. En 1948, en el momento del fallecimiento de esta última, Heinrich escribía a su mujer: "Hitler y Stalin hicieron cosas peores que cargarnos encima a tu madre".⁶⁸ Un giro se produjo felizmente en 1950, cuando Blücher fue nombrado profesor de filosofía en Bard College (Günther Anders ya le había cedido sus cargas de cursos en la New School for Social Research de Nueva York, en el momento de su regreso a Europa) y Arendt se volvió famosa gracias a la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*, en el que había trabajado desde su llegada a Estados Unidos. Las cartas de los años siguientes describen un paisaje bien diferente: una pareja de antiguos exiliados transformados en ciudadanos

⁶⁸ H. Arendt, H. Blücher, *Correspondance*, p. 144.

americanos, que por fin puede disfrutar los placeres de una existencia confortable, cuyos ritmos estaban marcados por la vida universitaria y amenizada por un gran entorno de amigos. Arendt es en adelante una voz importante del debate político en los Estados Unidos y Alemania, incesantemente invitada a participar en coloquios y conferencias. Gracias a su notoriedad y a sus remuneraciones, podía incluso darse el lujo de renunciar a una cátedra universitaria a fin de tener más tiempo para escribir y viajar.

Las cartas de Hannah dan testimonio de un redescubrimiento de Europa, de la belleza de sus ciudades, a pesar de los estragos de la guerra y de sus dificultades de reconstruir su cultura después del diluvio. Ellas son testigo, sobre todo, con el correr de los viajes, de la profundidad de sus raíces europeas. París: "mi dios, ¡qué bella es esta ciudad!"; Roma, cuyas plazas le encantan y todo le parece "familiar y conocido"; Florencia: "explosión inaudita de genio" donde ella tiene la impresión de atravesar el misterio del Renacimiento; Berlín, todavía llena de las ruinas del III Reich, cuyos habitantes permanecen sin embargo "inmutables, extraordinarios, humanos y llenos de humor, pícaros, muy pícaros inclusive" y donde ella tiene "por primera vez la impresión de volver a casa";⁶⁹ Inglaterra: "*the most civilized country on*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 194.

earth, pero el más fastidioso también”⁷⁰ en la atmósfera de la posguerra, al lado de una Europa continental donde ya nada es como antes (no obstante un país donde ella captaba el origen de todas las mejores virtudes americanas, de la dignidad a la ausencia de modales). Las cartas de Heinrich, en cambio, describen el deslumbramiento de un intelectual europeo ante la belleza de Nueva York: “Estoy sentado en la ventana, y la ciudad me parece de día en día más fantástica, y lo fantástico de ella más humano”.

Esta correspondencia confirma una vez más el carácter inclasificable de la actitud política de Arendt y de su esposo. Ella tomó una posición pública bastante valiente contra el maccarthysmo, a despecho de las consecuencias que eso podría acarrear a su pareja. Cuando el senador de Wisconsin amenazó con proceder a la desnaturalización de los “antiamericanos”, Blücher no dudó, en una carta, en comparar el maccarthysmo al nazismo, definiéndolo como tentativa de crear una “raza de Amos” a partir del “*born American*”.⁷¹ Arendt expresó sus reservas, en el apogeo de la Guerra Fría, tanto respecto al americanismo de Jaspers como al compromiso pacifista y antiamericano de su exmarido Günther Anders, vuelto uno de los portavoces del movimiento internacional contra la bomba atómi-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁷¹ *Ibid.*, p. 275.

ca. Decisivo, para sus tomas de posición contra la guerra de Vietnam y su apoyo crítico al movimiento estudiantil, fue, tal como hemos visto, el contacto con la escritora Mary McCarthy. Ni de derecha ni de izquierda, en el sentido europeo de estas palabras, más bien republicana en el sentido americano, Arendt desconcertaba frecuentemente a sus interlocutores por causa de su independencia de espíritu, como con motivo del juicio de Eichmann, que estuvo en el origen de su ruptura con Gershom Scholem, Kurt Blumenfeld y muchos otros.

Esta irreductible independencia de espíritu le permitió a Arendt escapar a las posiciones duras de la Guerra Fría y de pensar lo político como un espacio de libertad en una época en la cual los intelectuales tendían a vestir uniformes ideológicos. Sin embargo se tiene la impresión, en la lectura de esta correspondencia, que tal postura inclasificable, "por encima de la refriega" desembocaba frecuentemente en un callejón sin salida. La filósofa de la *vita activa* se encerraba en una cómoda actitud de observadora pasiva. Encantada con el éxito y al mismo tiempo irritada por los malentendidos que habían marcado la recepción de su libro sobre el totalitarismo, interpretada erróneamente como una biblia de la guerra fría, ella no hacía gran cosa para precisar su orientación y poner fin al equívoco. Al contrario, se instaló en esta situación y obtuvo beneficios. Esta ambigüedad está bien ilustrada por sus relaciones con el Congreso para la

Libertad de la Cultura, la Asociación Internacional de Intelectuales Anticomunistas que desplegó una vasta actividad, en el curso de los años cincuenta, gracias al apoyo del Departamento de Estado americano. Desde el comienzo, ella lo estigmatizó como una reunión heteróclita y dudosa que justificaba la mayor desconfianza, afirmando no tener nada que ver con esta "banda" de intelectuales "corrompidos por una vida fácil".⁷² Pero también aprovechó una invitación del Congreso para hacer una larga estancia en Europa, en 1955, mediante su presencia en una reunión en Milán donde, le escribía a su esposo, "todo descansa cómodamente en un lujo que no puedes imaginar. Todos están completamente corrompidos, y de una manera totalmente primaria".⁷³ Para Heinrich Blücher, que enviaba su comentario desde Nueva York, el Congreso no era más que una "comedia" donde se exhibían los "cabrones de los intelectuales con la ayuda de los cabrones de los gobernantes a costa del pueblo en el mundo entero".⁷⁴ Pero estas críticas mordaces no iban más allá del círculo restringido del matrimonio y de algunos íntimos. En esa época Arendt no consideró útil explicitarlas en público y se mostraba más bien escéptica respecto de aquellos que, como su exesposo, había elegido

⁷² *Ibid.*, p. 238.

⁷³ *Ibid.*, p. 362.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 366.

la vía de un compromiso político radical. Cuando Günther Anders trataba de salir del atolladero llevando a cabo una vigorosa campaña de protesta contra la bomba atómica, su exmujer lo presentaba como un loco que "vive fuera de la realidad".⁷⁵ Parece que ella jamás dedicó mínima línea al gran libro de Anders: *L'obsolescence de l'homme*, que apareció en Alemania en 1956.

Estas cartas confirman varios aspectos de la relación de Arendt con la cultura europea que su correspondencia con Mary McCarthy y Karl Jaspers ya habían dejado transparentar. Por ejemplo, su desconfianza respecto a los intelectuales franceses, a pesar de la gentileza de Aron y de su admiración por Camus.

Ella se negaba a encontrarse con Sartre, pero una velada con Koyré fue suficiente para hacerle escribir que "los intelectuales franceses están todos descarriados en Hegel".⁷⁶ A parte de sus antiguos maestros y amigos Jaspers y Heidegger (Heinrich Blücher estaba al tanto de sus encuentros así como de sus relaciones pasadas con el autor de *Sein und Zeit*), la cultura alemana parecía no existir. Los grandes escritores y poetas alemanes de posguerra, de Heinrich Böll a Günther Grass, de Ingeborg Bachmann a Paul Celan, nunca son evocados en sus cartas. La escuela de Francfort, de la

⁷⁵ *Ibid.*, p. 497.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 358.

que ella no leyó jamás ni una sola línea luego de un contacto desastroso con Adorno en 1930, sólo es mencionada una vez, igualmente calificada como “banda de cerdos”.⁷⁷ Los italianos son simplemente ignorados (salvo Silone, que contaba con su simpatía no por su genio sino por su honestidad); en cuanto a los ingleses, ellos no dejaron el siglo XIX ya que “no llegan, con la mejor voluntad del mundo, a descubrir *what I am talking about*”.⁷⁸ Sabrosos, en cambio, son los comentarios de Blücher sobre ciertos escritos de Benjamin y de Jaspers. Las tesis de filosofía de la historia de “Benji” (salvadas por Arendt en 1940) presentan una dimensión teológica que le parecía pura “brujería”.⁷⁹ En 1946, él estigmatizaba a Jaspers —de quien acababa de leer *La culpabilité allemande*— como un erudito noble pero políticamente inútil que “se hace el santo, el sabio y el mártir” enunciando sus “camelos cristiano-nacionales”, mientras que los alemanes no tenían que “buscar una redención, sino afrontar la vergüenza”.⁸⁰ Él cambió de opinión respecto del filósofo alemán luego de su encuentro en 1961, en el momento de su primer viaje a Europa después de la guerra.

Esta correspondencia revela pues una figura atrayente, ya que no escribiente, la del hombre que

⁷⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 134-135

acompañó, silencioso y en la sombra, casi todo el itinerario existencial e intelectual de Hannah Arendt. Y también la pasión con la cual esta última lo recompensó. Escritas en alemán entre dos exiliados, estas cartas cuentan una historia de amor, la felicidad de una vida compartida y un esfuerzo incesante por comprender su época.

A mitad de camino entre su intercambio con Jaspers (por la gravedad de los temas tratados) y el que mantenía con su esposo (por la intimidad de su comunicación), podríamos situar la correspondencia de Arendt con Hermann Broch, escritor judío de Praga exiliado en Nueva York. Hannah Arendt es quien estableció el contacto, en 1946, después de haber leído *La muerte de Virgilio*, que tenía como una de las obras más grandes de la literatura del siglo XX después de Kafka.⁸¹ La amistad nacida de este encuentro fue de corta duración, ya que se terminaría seis años más tarde por la muerte de Broch, pero no por ello fue menos intensa. Ésta se fundaba, más allá de la admiración de Arendt por la obra del escritor austriaco, en preocupaciones intelectuales y políticas compartidas, en el momento en que Arendt escribía *Los Orígenes del Totalitarismo* y Broch su *Psicología de las masas*. En efecto, en sus cartas se trata del totalitarismo y de la "locura

⁸¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, op. cit., p. 84.

de masa" (*Massenwahn*), de la relación entre literatura y política, así como también del porvenir mismo de la literatura después del nazismo. Como ella escribirá en 1955 en su introducción a una colección de ensayos de Broch, toda la obra de este último, posterior a la Segunda Guerra Mundial, estaba dominada por el horizonte de la muerte y por su rechazo de la forma literaria. Así, él había decidido abandonar "el camino que le era habitual para resolver los conflictos".⁸² Su recorrido, concluía Arendt, no hacía sino poner al día el drama interior vivido por toda una generación de creadores confrontada con una época marcada por dos guerras mundiales.

En los años que precedieron a su muerte, Broch trabajaba en su *Massenpsychologie*, mientras Arendt elaboraba sus *Orígenes del Totalitarismo*. El poeta austriaco estaba leyendo este libro cuando lo sorprendió la muerte, mientras que el suyo sólo apareció póstumamente, en 1959. No obstante, su correspondencia sienta las bases de un diálogo alrededor de estas dos obras en gestación. Ellos compartían una misma visión de la modernidad del totalitarismo, que se rehusaban a caracterizar como un retorno a las formas antiguas de la esclavitud. Los esclavos cumplían una función necesaria en el proceso de producción, esto hacía de su condición,

⁸² H. Arendt, "Hermann Broch", *Vies politiques, op. cit.*, p. 142.

a despecho de la explotación y de la opresión que sufrían, una forma de integración en la sociedad. Las víctimas del totalitarismo moderno, en cambio, eran individuos que se habían vuelto “superfluos”, primero como apátridas y “sin Estado”, luego como deportados en los campos de concentración y de exterminio, donde la violencia totalitaria los había aniquilado.⁸³

Un desacuerdo entre Arendt y Broch se manifiesta sobre la cuestión de los derechos humanos. Según Broch, la experiencia de los totalitarismos había hecho de la muerte un “Absoluto terrestre” (*Irdische-Absolut*) que delimita, como una suerte de “polo negativo”, una nueva definición de los derechos humanos.⁸⁴ Las tiranías modernas apuntan precisamente a emancipar la naturaleza humana de la conciencia de la muerte, a suprimir esta marca ancestral en las relaciones humanas; la decadencia del miedo a la muerte sería de este modo la cuna de las violencias extremas del siglo XX. Arendt se mostraba bastante escéptica frente a esta concepción que olvidaba que, junto a la muerte, los hombres temen también al dolor; la lección del totalitarismo residía tal vez, en su nueva capacidad de infligir un dolor insoportable. Esta visión del “Absoluto terrestre” remitía también a una teoría

⁸³ H. Arendt, H. Broch, *Briefwechsel 1946 bis 1951*, Jüdischer Verlag, Francfort/M, 2000, pp. 18-19.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 95.

la aparición de su *Eichmann en Jerusalén*, ella había provocado polémicas extremadamente agudas a causa de su estigmatización del rol de los *Judenräte* y de los notables judíos implicados en la "Solución final". Ahora, Heidegger era tratado con mucha más comprensión que el rabino berlinés Leo Baeck. Su adhesión al nacionalsocialismo sólo fue evocada en una nota a pie de página, donde fue minimizada como una "escapatoria".¹⁰ Arendt encontraba una explicación en el clima de la República de Weimar, "que no se mostraba en absoluto para los que vivían en ella bajo la misma luz rosa con la que se ve hoy, por oposición al segundo plano aterrador de lo que siguió". En el fondo, el "error" de Heidegger, consistía en no haber leído *Mein Kampf*, en estar replegado en la filosofía sin darse cuenta "de los sótanos de la Gestapo y de los infiernos de torturas de los campos de concentración". Pero Arendt agregaba en seguida que Heidegger se corrigió bastante rápido, tomando "más riesgos de los que comúnmente, en ese entonces, se corrían en la universidad alemana".¹¹ No es necesario precisar, después de las puntualizaciones de Víctor Farfás y Hugo Ott,¹² que una versión apologética y calmante del recorrido político de Heidegger no corres-

¹⁰ H. Arendt, "Martin Heidegger a quatre-vingt ans", *op. cit.*, p. 318 (nota 1).

¹¹ *Ibid.*, p. 319.

¹² H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, Víctor Farfás, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, París, 1987.

ponde en absoluto a la realidad (y contradice el juicio que la misma Arendt había emitido sobre Heidegger en 1946).

Después de esta puesta a punto absolutoria, la *laudatio* arendtiana de 1969 termina con una chocante comparación del autor de *Sein und Zeit* con Platón, ambos unidos por la misma propensión, “comprometiéndose con los asuntos humanos”, a haber “recurrido a los tiranos y dictadores”.¹³ La causa de esta atracción no debía ser buscada, agregaba en seguida Arendt, en sus caracteres, tampoco en su debilidad, *sino en su pensamiento*, a causa de una “inclinación a lo tiránico” típica de “casi todos los grandes pensadores (Kant es la gran excepción)”.¹⁴ La ontología heideggeriana excluye que el individuo pueda elegir libremente su porvenir; por su “estar arrojado” en el mundo, está anclado a una comunidad, a una existencia que se inscribe en una historia, en una tradición, en un “destino” (*Geschick*).¹⁵ En otras palabras, un pensamiento que postula la historicidad del ser no podía excluir su corolario, a saber una “política del ser”, que llevará a Heidegger, en los años treinta a salir de su apolitismo para celebrar las virtudes del *Führer*

¹³ H. Arendt, “Martin Heidegger a quatre-vingt ans”, *op. cit.*, p. 320.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ M. Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, París, 1964. Cf. también R. Safranski, *Heidegger et son temps. Biographie*, Grasset, París, 1996, p. 222.

de los derechos naturales como derechos “innatos” a la que ella ya no podía más suscribir. Su experiencia de apátrida y de “paria” —viviendo “fuera de la ley” en la medida en que ninguna ley existía para reconocerla— le había convencido de que los hombres no nacen “iguales”, ellos pueden volverse iguales cuando son reconocidos en tanto miembros de una comunidad moral y política.⁸⁵ Los derechos nunca son una cuestión de “naturaleza”, siempre se definen como conquistas políticas.

Pero este telón de fondo hecho de dramas de la época, no impedía a su amistad tomar a menudo la forma de la ironía y de la complicidad. Broch, escribía en su necrología del poeta, tenía “un don extraordinario de intimidad”.⁸⁶ Hannah estaba seducida por la galantería del poeta de origen habsburgués, veinte años mayor que ella, que no dudaba en cortejarla. Ella no cedió, queriendo de este modo “quedar como excepción”.⁸⁷ Teñidas de ironía, sus respuestas son divertidas y afectuosas a la vez: “Además yo no querría escribirle a usted una carta de amor, por un lado porque, para decir las cosas de una manera muy objetiva, usted ya recibe demasiadas, por otro lado porque eso sería inconveniente para una dama de cierta edad, sobre todo cuando ella está por emprender un viaje en el pasado [en-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 231.

tonces ella escribía *Los Orígenes del Totalitarismo*] y no se siente muy bien parada”.⁸⁸

Una dimensión esencial de la correspondencia de Hannah Arendt se debe a su judeidad y a sus relaciones con amigos que estaban viviendo en Israel. Se trata de judíos alemanes emigrados a Palestina después de 1933, como Kurt Blumenfeld, uno de los principales portavoces del sionismo alemán, o incluso antes, como Judah Magnes, el presidente de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y Gershom Scholem, el gran historiador de la Cábala. Desgraciadamente, sólo su correspondencia con el primero se ha publicado íntegra, las otras con lagunas o unilateralmente (con Scholem), o permanecen inéditas (con Magnes). Hay, pues, que formular hipótesis. En el centro de estas correspondencias cruzadas, abordado de formas diferentes, se encuentra la definición misma del judaísmo. Toda reflexión arendtiana, marcada por el descubrimiento de los escritos de Bernard Lazare sobre la condición de “paria” del judaísmo moderno y por sus investigaciones sobre la vida de Rahel Levin Varnhagen, lleva las huellas de la experiencia del exilio.⁸⁹

⁸⁸ *Ibid.*, p. 137

⁸⁹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Tierce, París, 1986; H. Arendt, *La tradition cachée*, *op. cit.*, pp. 194-199. Sobre la definición del

Arendt siempre permaneció fiel a esta visión de la judeidad como condición de alteridad y de acosmia, para la cual ella reivindicaba derechos y una visibilidad política. Sobre esta base, ella se desmarcaba de todas las interpretaciones corrientes: la judeidad como identidad religiosa (en sus variantes ortodoxa, liberal y mística), el asimilacionismo (la tendencia dominante en Europa después de la Ilustración) y el sionismo (la forma judía del nacionalismo).⁹⁰ Esta postura la alejaba inevitablemente de la *intelligentsia* judía de Israel, con la que no dudó jamás de expresar abiertamente sus desacuerdos y entrar en polémicas enérgicas. Pero ella no logrará conciliar siempre su independencia de espíritu con el sentido de la amistad. Como le escribía a Scholem en 1944, ella consideraba a la amistad como un bien precioso, a su manera de ver más importante “que las querellas abiertas”, ya que, “los hombres valen más que sus opiniones”.⁹¹ Ella estará obligada a constatar que las divergencias políticas pueden matar la amistad.

judaísmo paria, de origen weberiano, cf. E. Traverso, *Les juifs et l'Allemagne. De la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, La Découverte, París, 1992, cap. 2.

⁹⁰ Para un análisis sistemático de este aspecto, cf. R.J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996, y M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, Desclé de Brouwer, París, 2000.

⁹¹ Citado en G. Scholem, *Briefe Bd. I 1914-1947*, C.H. Beck, Munich, 1994, pp. 453-454.

En el origen del encuentro de Arendt con Scholem había un amigo en común, Walter Benjamin, que también era el primo del primer esposo de Hannah, Günther Stern. Arendt y Scholem se encontraron en varias oportunidades en París, siempre en compañía de Benjamin en ocasión de los viajes a Europa de Scholem, que vivía en Palestina desde 1923. Benjamin dejó a Hannah en 1940 sus tesis "Sobre el concepto de historia" y ella, unos meses más tarde, le informó a Scholem de la muerte de su amigo, en la frontera española, en una carta emotiva donde relataba la búsqueda vana de la tumba de su amigo común, en Port-Bou: "El cementerio da sobre la pequeña bahía, directamente sobre el Mediterráneo; está tallado en la piedra, en forma de terrazas; en esos muros de piedra se deslizan los féretros. Es seguramente uno de los lugares más fantásticos y bellos que haya visto jamás en mi vida".⁹²

Scholem estaba muy impresionado por la personalidad de Hannah, a quien presentaba con varios de sus correspondientes, a principio de los años cuarenta, tanto como "una amiga cercana", y "uno de los espíritus más notables venidos de Europa".⁹³

⁹² Citado en Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Calmann-Lévy, París, 1981, p. 249. Ver también M. Löwy, "Hannah Arendt et Walter Benjamin", en Cedronio (ed.) *Modernité, démocratie, totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, Kliensieck, París, 1996, pp. 143-149.

⁹³ G. Scholem, *Briefe*, op. cit., p. 285.

como así también “una mujer extraordinaria y una sionista distinguida”.⁹⁴ En realidad, Arendt nunca fue sionista en el sentido estricto de la palabra. En el curso de los años treinta ella había trabajado en París para una asociación sionista encargada de organizar la emigración a Palestina de niños judíos y había participado en las actividades del grupo Brith Shalom (Alianza de Paz) —del que formaban parte también judíos alemanes como Martin Buber, Hugo Bermann, Ernst Simon y Judah Magnes, así como también Scholem— que militaba en favor de un Estado binacional en Palestina.⁹⁵ La unidad de este grupo no debía durar mucho tiempo. Ya antes de la fundación de Israel, estalló en la oposición entre partidarios y oponentes a un Estado judío. Arendt pertenecía, con Magnes, a estos últimos. Ignorando la existencia del Bund y la historia del socialismo judío de Europa Oriental, ella había saludado el sionismo como la primera tentativa hecha por judíos de combatir a favor de su emancipación política.⁹⁶ Pero si la creación de un hogar nacional judío

⁹⁴ *Ibid.*, p. 293.

⁹⁵ Sobre la relación conflictiva de Arendt con el sionismo, cf. Raz-Krakotzin, “Hannah Arendt et la question binational en Palestine”, *Revue d'études palestiniennes*, 1999, n° 19, pp. 33-46; R.J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, cap. 5; y M. Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, *op. cit.*, ch. 11.

⁹⁶ H. Arendt, “Le cinquantenaire de *L'Etat juif* de Theodor Herzl” (1946), *Penser l'événement*, Berlín, París, 1989, pp. 121-135.

en Palestina le parecía plenamente legítima, ella no se adhería a la idea de un Estado judío, a su manera de ver tanto más peligrosa y anacrónica en cuanto que la "cuestión judía" había mostrado muy claramente los límites intrínsecos del Estado-nación. A sus ojos, este último se reveló históricamente incapaz de otorgar un reconocimiento político a los miembros de las minorías (religiosas, étnicas, culturales, etc.) que las crisis internacionales reducían frecuentemente a una condición de parias, de "apátridas" y de "no-personas". Desde 1942, en el momento de la conferencia de Baltimore, luego de Atlantic City, los sionistas se habían orientado hacia la fundación de un Estado exclusivamente judío sobre el conjunto de Palestina, no dejando a los árabes "otra elección más que la emigración voluntaria o el status de ciudadanos de segunda clase".⁹⁷ En *Los Orígenes del Totalitarismo* ella hacía el balance del nacimiento de Israel haciendo hincapié en que esto había creado una nueva masa de 800 000 refugiados palestinos, "apátridas y sin derechos" como lo habían sido anteriormente los judíos europeos perseguidos por el nazismo.⁹⁸

Arendt había formulado sus temores frente a esta orientación desde 1944, en un artículo apa-

⁹⁷ H. Arendt, "Reexamen du sionisme" (1944), *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 97.

⁹⁸ H. Arendt, *Les Origines du Totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 590.

recido en *Menorah Journal*, "Zionism Reconsidered". La reacción de los amigos a los que se los había enviado temiendo su ira —"quisiera, si es posible, no irritarte", le escribía a Blumenfeld—⁹⁹ fue muy severa. Blumenfeld prefirió no contestarle directamente, para no echar a perder su amistad, considerando este texto como revelador de "un lado fuertemente psicopatológico".¹⁰⁰ Scholem reaccionó en enero de 1946 con una carta de tonos extremadamente violentos, donde le reprochaba adoptar una postura antisionista de raigambre comunista, incluso trotskista (haciendo alusión a sus colaboraciones para la *Partisan Review*).¹⁰¹ Asombrado de constatar que él se sentía en adelante más cerca de Ben Gurion que de su antigua aliada y amiga, él vestía, irónicamente, el traje del viejo sionista ortodoxo, declarándose un nacionalista judío convencido de la eterna judeofobia de los gentiles y presentándose, en sus conclusiones, como un "reaccionario religioso" que la conminaba a hacer un acto de "arrepentimiento".¹⁰² Un "arrepentimiento" (*Busse*) que ella rechazó, atribuyendo el tono de la disputa al carácter

⁹⁹ H. Arendt, K. Blumenfeld, *Correspondance 1933-1963*, Desclée Brouwer, París, 1998, p. 57.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 18 (citado en el prefacio de M. Leibovici).

¹⁰¹ G. Scholem, *Briefe*, *op. cit.*, pp. 309-310.

¹⁰² *Ibid.*, p. 314.

“más vulnerable” de su interlocutor, que se comprendía “naturalmente” de su pertenencia al “*masculini generis*”.¹⁰³

En el fondo, esta polémica había puesto a la luz la concepción diferente del judaísmo que separaba a Arendt de Scholem: para este último, el sionismo debía restituir a los judíos la posibilidad de vivir en tanto comunidad fundada sobre una historia y una tradición religiosas; para la primera, el sionismo tenía un sentido en tanto movimiento que apunta a una reintegración política de los judíos en la comunidad de los pueblos, capaz de dar derechos a una minoría de excluidos en un mundo plural. Ella no creía ni en el sionismo como nueva versión del nacionalismo étnico ni en un repliegue de los judíos en la dimensión religiosa y metafísica de su historia. Pero esto era difícil, después de Auschwitz, en vísperas de una guerra árabe-israelí provocada tanto por el exclusivismo sionista como por la negativa palestina, de mantener abierta la perspectiva de un Estado binacional. Arendt reconocía que, en el origen de la ruptura de *Brith Shalom* y de la crisis del binacionalismo, estaba la exterminación de los judíos en manos del nazismo: “A medida que la desdicha amenaza con exceder la capacidad de sufrimiento y de comprensión del corazón huma-

¹⁰³ *Ibid.*, citado, p. 453.

no –escribía ella desde 1942–, la petrificación del corazón nos amenaza a todos”.¹⁰⁴

Este desacuerdo debía resurgir veinte años más tarde, durante un intercambio de cartas provocado por el libro de Arendt sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén. Allí, Arendt defendía la tesis según la cual los crímenes más espantosos no son siempre perpetrados por monstruos, sino que pueden también exigir la ayuda de gente común, mediocre, por ejemplo burócratas que no actúan empujados por el odio o el sadismo sino por simple conformismo, con un espíritu limitado.¹⁰⁵ En el momento de un juicio que, por vez primera después de la guerra, revelaba al mundo la singularidad de la Shoah y daba la palabra a las víctimas –los sobrevivientes de los campos de muerte llamados a testimoniar–, Arendt dirigía su mirada sobre los verdugos. Su insistencia en la banalidad de los ejecutores fue interpretada, erróneamente, como una voluntad de banalizar el crimen. Su interpretación del criminal como individuo “banal” chocaba violentamente con la percepción del crimen como acontecimiento “fuera de lo común” repentinamente surgida en el seno de la opinión pública judía e internacional. Consciente desde los años de guerra

¹⁰⁴ H. Arendt, “La crise du sionisme” (1942), *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 49.

¹⁰⁵ Cf. Arendt, *Les Origines du Totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 1284.

del alcance universal del genocidio judío, que fue ella una de las primeras en analizar,¹⁰⁶ ahora procedía a una puesta en perspectiva histórica y a un distanciamiento crítico frente a los verdugos que entraba en colisión con el proceso apenas iniciado de reactivación de la memoria judía.¹⁰⁷ A semejanza de muchos observadores de la época, así como muchos corresponsales judíos de Arendt, Scholem fue víctima de este malentendido. Pero su intercambio epistolar ilustra una vez más, lejos de este malentendido, su diferente concepción de la judeidad.

La polémica fue abierta por Scholem, en una carta de junio de 1963 donde reconocía el sentimiento “de amargura y de vergüenza” que había experimentado en la lectura de *Eichmann en Jerusalén*. Más allá de los puntos en el centro del debate público —la calificación del rabino Leo Baeck de “Führer”, una alusión irónica al “sionismo” de Eichmann y una interpretación excesivamente reductora del rol histórico de los *Judenräte* en el genocidio, donde también había habido tanto “monstruos”

¹⁰⁶ Sobre los escritos arendtianos de los años de guerra, cf. E. Traverso, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Editions du Cerf, París, 1997, cap. 3.

¹⁰⁷ Sobre este tema ver las muy interesantes notas de D. Diner “Hannah Arendt Reconsidered. Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung”, en G. Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited. Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 120-135.

como “santos”—, Scholem no aprobaba el tono “desenvuelto” adoptado por Hannah Arendt y le reprochaba su insensibilidad, a saber, la ausencia total, en su libro, del necesario “tacto del corazón” (*Herzenstakt*).¹⁰⁸ Acusándola de ser resultado de la izquierda intelectual alemana (atea y antisionista) él constataba su indiferencia por “un concepto difícil de definir, y sin embargo concreto, que denominamos *Ahavat Israel*, ‘el amor al pueblo judío’”.¹⁰⁹ Una queja a la que habría de sucederle, una vez más, una respuesta que tomaba nota de un desacuerdo radical. Arendt no era resultado de la izquierda alemana, algo de lo que ella no está “particularmente orgullosa”, sobre todo después del auge del maccarthysmo en Estados Unidos, pero, si era necesario que ella fuese “venida de alguna parte”, era de la “tradicción filosófica alemana”.¹¹⁰ Preocupada por el carácter político del proceso y completamente ajena a la dimensión religiosa de la judeidad, Arendt no podía comprender la postura de Scholem en todos sus matices. Según la ley talmúdica, en efecto, el concepto de *Ahavat Israel* toma tres significaciones distintas que remiten a la dialéctica judía de lo particular y de lo universal:

¹⁰⁸ G. Scholem, “Le procès Eichmann. Débat avec Hannah Arendt”, *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, París, 1978, p. 217.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 222.

primero el amor por el prójimo (entonces del judío), luego por el extranjero y finalmente por todos los seres humanos.¹¹¹ Si bien, en el contexto de esta polémica, la referencia de Scholem concernía sobre todo a la primera significación del concepto, la respuesta de Arendt muestra que ella lo interpretaba exclusivamente en el sentido restrictivo. Más allá de la incomprensión entre ambos lenguajes —uno teológico, el otro político—, este diferendo permitió a Arendt reformular su concepción de la judeidad. Scholem tenía razón, el “amor por el pueblo judío” es un sentimiento que ella no conocía. Su judeidad era “un dato real e indiscutible” que nunca había tratado de “cambiar o repudiar”, pero la “gratitud fundamental” que se experimenta por aquello que es “dado” y no “hecho”, agregaba ella, revela una actitud “pre-política”.¹¹² Por supuesto, la historia había mostrado que este dato objetivo podía tener consecuencias políticas ya que, frente a las persecuciones nazis, la actitud heredada de la *Aufklärung* consistente en presentarse simplemente como “un ser humano” (no como una judía) le parecía como un escape de la realidad.¹¹³ Pero

¹¹¹ Cf. al respecto las notas aclaratorias de S. Moses, “Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess”, in G. Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited*, op. cit., p. 82.

¹¹² G. Scholem, *Fidélité et Utopie*, op. cit., p. 222.

¹¹³ H. Arendt, “De l’humanité dans de ‘sombres temps’. Réflexions sur Lessing”, *Vies politiques*, op. cit., p. 27.

el reconocimiento de este dato no podía hacer las veces de político. En tanto judía, un hecho “*más allá de toda controversia o discusión*”.¹¹⁴ Ella no podía sino desconfiar ante toda forma de amor a sí mismo. No amaba a ningún pueblo en particular y su amor al mundo se manifestaba en el afecto que experimentaba por sus amigos: “la única especie de amor que conozco y en la cual creo es el amor a las personas”.¹¹⁵ Finalmente, agregaba que un pueblo “que no cree más que en sí mismo” está perdido, recordando con preocupación la ausencia de separación, en Israel, entre la religión y el Estado. Su judeidad había sido la fuente de su independencia de pensamiento, de su *Selbstdenken*,¹¹⁶ y no aceptaba hacer de ésta una obligación comunitaria, ni religiosa, ni tribal. Esta vez, la ruptura con Scholem fue irreparable. Su correspondencia no tuvo continuidad.

La fuerza de su amistad por Blumenfeld, veinte años mayor que ella, a quien conocía desde su infancia, les permitirá superar la prueba del juicio a Eichmann, que los había opuesto duramente. Entre la exiliada de Nueva York y el sionista que había elegido vivir en Israel, los puntos de vista no siempre eran convergentes, pero la amistad per-

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 223.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

manecía indefectible. La reflexión sobre Alemania y el lugar de los judíos en la cultura europea constituye el telón de fondo de su diálogo. Para Blumenfeld, “la cuestión judía sólo fue pensada en alemán”,¹¹⁷ a su manera de ver, allí residía el secreto de la “simbiosis judeo-alemana” que, en el fondo, había jugado un papel irremplazable en la preparación del terreno para el nacimiento del sionismo: “un regalo de Europa al judaísmo”,¹¹⁸ La ruptura entre los judíos de Alemania se inscribía en las contradicciones profundas de esta última que, según la discrepancia clásica, había engendrado una cultura, no una civilización.¹¹⁹

El tema de la “simbiosis judeo-alemana” se instala, durante un momento, en el centro de una correspondencia cruzada entre Arendt, Blumenfeld y Jaspers. En agosto de 1954, ella había concertado un encuentro entre sus dos amigos, en Basilea, en casa del filósofo alemán (ella estaba ausente). Las cartas que siguieron a este encuentro relatan el acontecimiento y las discusiones que suscitó en los tres. Blumenfeld y Jaspers sólo se conocían por intermedio de su amiga común, ninguno de los dos había leído ni una sola línea escrita por el otro. El tema de la conversación, previamente elegido por Arendt, era la asimilación de los judíos. Esta en-

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 208.

¹¹⁸ H. Arendt, K. Blumenfeld, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 234.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 260.

trevista dejó una fuerte impresión en los dos. Blumenfeld descubrió que podía abordar este tema más fácilmente con Jaspers que con Buber, Scholem y los profesores sionistas de Jerusalén; le escribía a Hannah: “al salir de su casa, me transformé en un hombre mejor”,¹²⁰ Jaspers descubrió en su interlocutor un notable espécimen de alemán, cosa que Hannah confirmaba implícitamente al recordarle el lema preferido de Blumenfeld a quien le gustaba definirse como: “sionista gracias a Goethe”,¹²¹ La incomprensión surgió en un segundo momento, cuando el líder sionista leyó las obras que Jaspers le había regalado, su tratado *Origen y sentido de la historia* y sobre todo su ensayo sobre la “culpabilidad alemana”. El juicio de Blumenfeld era muy negativo, ya que señalaba en Jaspers una tendencia fastidiosa a “evadirse de una situación histórica determinada elevando [...] preguntas fundamentales a la altura del concepto”,¹²² El pudor con el que el filósofo alemán evocaba la actitud de sus compatriotas respecto del antisemitismo nazi le pareció escandalosamente insuficiente y absoluto, exactamente lo contrario de la tesis pregonada en el título de su libro. Lo que en su conversación parecía abogar por una “asimilación productiva” se revelaba ahora una fuga frente a las

¹²⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹²¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, p. 350.

¹²² H. Arendt, K. Blumenfeld, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 149.

responsabilidades. Seguía a esto la constatación inevitable: “nunca debemos olvidar [...] que Jaspers no es un judío.”¹²³ No hubo más encuentros.

Para Jaspers, en cambio, esta conversación con Blumenfeld, con quien sentía una afinidad y un entendimiento profundos en tanto que alemán, no hacía más que confirmar su visión positiva de la simbiosis judeo-alemana, que él rebautizaba como “germanidad judía”,¹²⁴ y su fe en la asimilación, que en siete generaciones había dado una contribución excepcional a la cultura alemana. En cuanto a ella, Hannah Arendt no compartía ni la desconfianza de su amigo israelí respecto de Jaspers, ni la conversión tardía del filósofo de Basilea a las virtudes de la simbiosis judeo-alemana. Ella prefería hablar de “judaísmo alemán” más que de “germanidad judía”, recordando que para el sionismo los judíos alemanes sólo eran una parte del pueblo judío. Los resultados extraordinarios del encuentro entre los judíos y la cultura alemana a su manera de ver se debían a las contradicciones intrínsecas del proceso de asimilación —“política y socialmente la situación era intolerable—” que sólo podía desembocar en una alternativa radical: la desaparición de los judíos o el sionismo. Estas contradicciones sociales y políticas habían llevado a los judíos a un calle-

¹²³ *Ibid.*, p. 154.

¹²⁴ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance*, p. 345.

jón sin salida, pero también habían “ofrecido individualmente posibilidades extraordinarias, humana y espiritualmente productivas”. Allí residía la clave para comprender la explosión de la creatividad cultural de los judíos de lengua alemana después de su Emancipación. En este sentido, concluía, “el judaísmo alemán verdaderamente ha sido una gran cosa”.¹²⁵

Blumenfeld había transferido al sionismo toda la herencia alemana de la que él estaba impregnado. Había aprendido a desconfiar de los eruditos alemanes. “Como tengo el olfato muy sensible —escribía—, el olor de mis profesores alemanes en el liceo y en la universidad me es familiar. Era insoportable, nunca podía estar sentado al lado de ellos”. Hannah Arendt, es lo menos que podemos decir, no había experimentado la misma repulsión por sus profesores alemanes, de Martin Heidegger, de quien fue amante, a Karl Jaspers, con quien había trabado una amistad profunda y durable. De naturaleza diferente, su judeidad era vivida sobre todo bajo el signo del exilio y del desarraigo. Un exilio intelectual que podía tomar la forma de un “endemoniado bilingüismo” en el que ella se había instalado en lo sucesivo, pero que vivía siem-

¹²⁵ *Ibid.*, p. 349; Sobre este debate tripartito entre Arendt, Blumenfeld y Jaspers cf. J.-L. Evard, “Berlin, New York, Jérusalem”, *Le Monde Juif. Revue d'histoire de la Shoah*, 2000, n° 168, pp. 175-188.

pre como "un clavo en [su] féretro",¹²⁶ y también, sobre todo durante los años cuarenta, un desarraigo existencial, descrito con palabras sobrecogedoras:

Entre los bohemios como nosotros, es decir, gente arraigada a nada que pudiese poseer y que por decirlo así cargan entonces siempre con ellos su medio, o, más exactamente, están obligados a recrearlo continuamente, esta angustia natural y común a todos los hombres toma fácilmente proporciones de pánico: estos hombres saben que su sensibilidad no está protegida por ninguna biblioteca (para hablar en imágenes) ni por ningún mobiliario. Amistad y relaciones humanas cobran entonces más importancia aún, aunque esté claro que todo lo que exijamos de ellas peca siempre por exceso. Como éstas son el único medio del que se puede obtener satisfacción en la esfera privada, sólo pueden mantenerse, a pesar de toda la fidelidad y la lealtad de la que uno es capaz, en el contacto vivo. Cuando uno tiene muebles, uno puede sin pena acostumbrarse a tolerar a los hombres también como una parte de su mobiliario. Pero cuando se vive sin muebles, a saber: en bohemia, la cosa es de otro modo más difícil.¹²⁷

No se puede sino quedar impresionado por la lectura de dos pasajes sucesivos, yuxtapuestos en

¹²⁶ H. Arendt, K. Blumenfeld, *Correspondance*, op. cit., p. 257.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

una misma carta a Blumenfeld de julio de 1947, que evocan primero su horror y luego su amor al mundo. Ella empezaba por escribir que “las fábricas de la exterminación no salen de su cabeza”, agregando un poco más lejos que “el mundo tal como lo hizo Dios le gusta sin reservas”.¹²⁸ Tal vez la vida de Hannah Arendt está contenida en este contraste: una existencia trastornada por Auschwitz, enteramente consagrada a pensar políticamente como amor al mundo.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 64.

