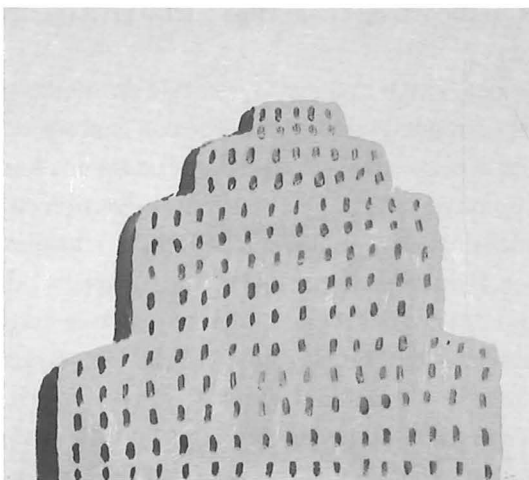


## Eichmann en Nueva York. Los intelectuales de Nueva York y la controversia Hannah Arendt

Anson Rabinach

Anson Rabinach es profesor de Historia Moderna de Europa y director del programa de Estudios Culturales Europeos en la Universidad de Princeton. Es autor de *The Crisis of Austrian Socialism* (University of Chicago, 1983), *The Human Motor* (Basic Books, 1990) e *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment* (University of California, 1997). Este artículo apareció originariamente en la revista *October* (MIT Press), n.º 108 (primavera 2004).

La controversia Eichmann, ocasionada por la serie de cinco artículos publicados por Hannah Arendt en *The New Yorker* entre el 16 de febrero y el 16 de marzo de 1963, fue sin duda la disputa pública más enconada sobre el Holocausto que se haya producido nunca entre intelectuales y académicos. Fue también la primera vez que judíos y no judíos asistían a una controversia sobre la memoria judía, un asunto que se había aireado fundamental-



mente, aunque no exclusivamente, entre judíos. La controversia suscitó más de un millar de respuestas publicadas. Duró cerca de tres años, desde el estallido inicial de reacciones a los artículos y al libro de Arendt en 1963, y sólo fue cediendo poco a poco después de la respuesta de ésta a la extensa diatriba de Jacob Robinson, plasmada en el libro *And the Crooked Shall Be Made Straight*, más de dos años después ①. La animosidad y virulencia de la disputa fueron tan extremas que, pasadas más de dos décadas, Irving Howe pudo escribir: «el libro de Arendt provocó

entre los intelectuales de Nueva York divisiones que ya nunca se superarían del todo»②.

En diversos grados casi todos sus críticos abordaron los puntos más polémicos de la argumentación de Arendt: su caracterización de Eichmann como una nulidad irreflexiva y «banal» en el seno del poder totalitario, sus juicios sobre el comportamiento de los líderes judíos y los funcionarios sionistas en Europa oriental, su análisis de los cargos legales contra Eichmann y su acusación de que el proceso era, en definitiva, un «juicio farsa». Pero



como ha mostrado Richard I. Cohen en su exhaustiva *Rezeptionsgeschichte* (historia de la recepción) de la controversia, cabe distinguir, pese a un considerable solapamiento en lo relativo a los temas centrales de la obra de Arendt, diferencias sustanciales según los públicos implicados y entre las propias respuestas. Así, por ejemplo, si los críticos judíos-alemanes tendían a centrarse en la supuesta tergiversación por Arendt del papel de los dirigentes de la comunidad judía alemana, y singularmente de Leo Baeck, los supervivientes tenían a destacar su infrava-

① Una bibliografía parcial en Randolph L. Braham, *The Eichmann Case: A Source Book*, Nueva York, World Federation of Hungarian Jews, 1969, págs. 141-174.

② Irving Howe, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1982, págs. 273-274.

③ Richard I. Cohen, «Breaking the Code: Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem* and the Public Polemic: Myth, Memory and Historical Imagination», en *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora* 13, Tel Aviv, TAU, 1993, págs. 40-60.

④ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1965, pág. 288 [Trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967].

⑤ Howe, *A Margin of Hope*, pág. 290.

⑥ Hannah Arendt a Karl Jaspers, 20 octubre 1963, *Correspondence of Hannah Arendt and Karl Jaspers 1926-1969*, ed. L. Kohler y H. Saner, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992, págs. 522-524.

⑦ Hannah Arendt a Mary McCarthy, 3 octubre 1963, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, ed. C. Brighman, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1995, pág. 151 [Trad. cast.: *Entre amigos. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998].

⑧ Arendt a Jaspers, 20 octubre 1963, *Correspondence*, pág. 524.

⑨ Cohen, «Breaking the Code», pág. 45.

⑩ Arendt a McCarthy, 20 septiembre 1963, *Between Friends*, pág. 147.

⑪ McCarthy a Arendt, 24 septiembre 1963, pág. 149. En Michael Wreszin, *A Rebel in Defense of Tradition: The Life and Politics of Dwight Macdonald*, Nueva York, Basic books, 1994, pág. 385.

loración del significado y la amplitud de la resistencia, mientras que los escritores israelíes y yiddish disientían especialmente de su valoración de los consejos judíos e insistían en su falta de conocimiento de la historia y las fuentes judías ③. Es paradójico que sólo unos pocos escritores se ocuparan de la preocupación central de Arendt, la capacidad de la justicia para enfrentarse a los crímenes «sin precedentes» de una «masacre administrativa» para los que no existe ley positiva ④.

Con mucho, la explosión más intensa en torno al libro de Arendt, la zona cero de la controversia, se produjo en Nueva York y sus alrededores. Las descargas más estrepitosas de la disputa se efectuaron en publicaciones como *Partisan Review*, *Midstream* y *Commentary*, a cargo de personas que –salvo Robinson– ya eran bien conocidas en la escena literaria de Nueva York: Lionel Abel, Marie Syrkin, Howe, Daniel Bell, Robert Lowell, Dwight Macdonald, Mary McCarthy y William Phillips. Las acusaciones y contraacusaciones fueron tan apasionadas que incluso en este grupo de polemistas profesionales agueridos la intensidad de la disputa desbordó cualquier límite anterior. Howe ha caracterizado acertadamente la controversia Eichmann como «una guerra civil que estalló entre los intelectuales de Nueva York» ⑤.

Que un simple «reportaje», como lo llamaba, pudiese alzar tales pasiones era inicialmente «incomprensible» para Arendt. Estaba de acuerdo con la observación de Karl Jaspers de que le habían tendido «una emboscada»: «Todo indica que era una trampa, visto en retrospectiva», escribió ⑥. Estaba convencida de que se había convertido en la desgraciada víctima de una «campana política dirigida y orquestada en todos sus detalles por grupos de interés y organismos oficiales» ⑦. Para explicar por qué el *establishment* judío, como ella decía, habría llegado a tales extremos, imaginaba una intriga más amplia destinada a encubrir las conexiones con políticos sionistas de Europa como Rudolf Kastner. Éste había negociado con Eichmann en Budapest (y fue asesinado después de su condena en un juicio en 1955). Arendt cuestionaba también el papel de los líderes sionistas en el *yishuv*. «Los dirigentes judíos... tienen muchos más trapos sucios que esconder de lo que nadie ha imaginado» ⑧.

En un aspecto no iba totalmente desencaminada, pues Arnold Forster, el cónsul general de la Liga Anti-Difamación de Nueva York (ADL), preparó en verdad guiones para contrarrestar sus «juicios de valor» acerca de la pasividad de los judíos y la integridad de los líderes judíos ⑨. La detallada refutación de Robinson apareció primeramente como un folleto especial de la ADL distribuido a la mayoría de organizaciones judías, y que fue rápidamente traducido al francés y al alemán. Otra prueba de que había una campaña contra ella era, en su opinión, el hecho de que la *Partisan Review* hubiera elegido a Lionel Abel como reseñador, pues se había mostrado hostil a su obra anterior, y el *New York Times* a Michael Mann (que había declarado en el juicio, como se menciona en el libro de Arendt). Consciente del «poder de los creadores de imagen», pensaba que todas esas fuerzas estaban en acción a fin de «crear una “imagen” que vendría a superponerse al verdadero libro» ⑩.

Su amiga Mary McCarthy le escribió que la embestida estaba «alcanzando las proporciones de un pogromo» y Dwight Macdonald se mostraba de acuerdo en que la elección de Abel era una clara prueba de que los directores de la *Partisan Review*, William Phillips y Philip Rahv, habían querido valerse de un «tipo agresivo», malicioso y que actuaba por motivos de «patriotismo judío» ⑪. En su respuesta a los críticos de Arendt, titulada «The Hue and Cry», McCarthy hizo poco por serenar los ánimos, pues no dudó en subrayar lo que le parecía un sesgo judío contra Arendt y afirmar que ella y sus amigos gentiles, como escribía, carecían de «la especial sensibilidad judía para el espectáculo», necesaria para

hacer visible «el verdadero sentido» de la controversia: «Como gentil que soy, no lo “entiendo”. Tampoco ninguno de mis amigos y conocidos gentiles, que me hablan sobre ello con voces quedas»<sup>12</sup>. Dándose cuenta de que McCarthy no le hacía ningún favor a su amiga al «etnizar» la controversia, Macdonald señaló que no le convencía su afirmación de que, con pocas excepciones, las reseñas escritas por gentiles eran en general favorables, mientras que las escritas por judíos eran negativas <sup>13</sup>. Sin embargo, al final reconocía también que «las reseñas hostiles que he leído parecen menos motivadas por la racionalidad que por el patriotismo judío; *goys* como [Richard] Crossman y [Michael] Musmanno podrían ser considerados semitas honorarios»<sup>14</sup>. Estos esfuerzos por parte de los amigos de Arendt fueron en gran medida contraproducentes y no hicieron más que exacerbar la convicción, compartida por todos, de que la crítica a Arendt era «monopolio judío» y que los judíos eran «particularmente sensibles a todo lo relacionado con el capítulo “oscuro” de su historia», como observó Phillips <sup>15</sup>. Una de las reseñas más dañinas fue, sin duda, la de un no judío, el juez Musmanno, quien había asistido al juicio y escribió que las descripciones que hacía Arendt de las sesiones se apartaban tan frecuentemente de los hechos que no era posible aceptar su libro «como una obra histórica autorizada» y que su «desprecio» por Israel y el primer ministro Ben Gurion demostraba que era víctima de «prejuicios puramente privados»<sup>16</sup>. Y no tuvo mucho efecto que Daniel Bell la defendiese en un largo artículo o que Alfred Kazin hablase a su favor en un coloquio en la Town Hall de Nueva York organizado por *Dissent*, aunque como se sabe los reiterados esfuerzos previos de Howe por conseguir un solo orador favorable a Arendt habían resultado vanos <sup>17</sup>.

Los detractores de Arendt, por supuesto, no centraban su explicación del asunto en las inconsecuencias morales o factuales de su «reportaje», sino en deficiencias de carácter, sobre todo su arrogancia judía-alemana <sup>18</sup>. ¿No se trataría en el fondo —se preguntó retóricamente Marie Syrkin— del «autodio judío o tal vez de la aversión del judío asimilado a todas las manifestaciones de la vida judía organizada?»<sup>19</sup>. O era su característica «perversión de la brillantez», como dijo Norman Podhoretz, señalando la típica arrogancia judío-alemana de frases como «las masas de habla yiddish asentadas en el Este»<sup>20</sup>. O bien se trataba de que había planteado «cuestiones de la máxima gravedad» en una revista dirigida «a un público masivo casi con toda seguridad no preparado para juzgarlas críticamente», como protestó Howe en *Commentary* <sup>21</sup>.

Lo que unió a los críticos neoyorquinos de Arendt fue sobre todo la aparente soberbia moral de su famosa afirmación de que había «dirigentes judíos reconocidos, y estos dirigentes, casi sin excepción, colaboraron con los nazis, de un modo u otro, por una u otra razón» y que esta colaboración fue la «verdadera piedra angular» de la política antijudía de los nazis <sup>22</sup>. Sus reseñadores, y singularmente Abel, comparaban este juicio con lo que les parecía una caridad excesiva hacia el acusado en el proceso. Había aplicado un criterio muy exigente a los dirigentes judíos, pero no aplicaba igual vara de medir a Eichmann y congéneres. Este último, en palabras de Abel, «sale mejor parado en el libro que sus víctimas»<sup>23</sup>. La «línea» de los intelectuales de Nueva York, escribió Macdonald con excesiva facilidad, era que el libro de Arendt resultaba «blando con Eichmann, pero duro con los judíos»<sup>24</sup>.

Al emitir un juicio tan áspero sobre el comportamiento de los dirigentes judíos, pensaban los críticos, Arendt olvidaba sus propias percepciones anteriores en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), donde había dicho que en las condiciones del poder nazi las opciones de las víctimas judías no estaba dictadas por ningún deseo perverso de complacer o de «cooperar» con sus perseguidores, sino por los imperativos del terror totalitario, que «alcanzaba

<sup>12</sup> Mary McCarthy, «The Hue and Cry», *Partisan Review*, 1 (invierno 1964), pág. 82.

<sup>13</sup> Macdonald en Wreszin, *Dwight Macdonald*, pág. 385.

<sup>14</sup> Dwight Macdonald, «Eichmann and the Jews», *Partisan Review*, 2 (primavera 1964), págs. 265-266.

<sup>15</sup> William Phillips, «Eichmann in Jerusalem», *Partisan Review*, 2 (primavera 1964), pág. 279.

<sup>16</sup> M. A. Musmanno, «A Man with an Unspotted Conscience», *New York Times Book Review*, 19 mayo 1963, págs. 40-41.

<sup>17</sup> Irving Howe, «Eichmann in Jerusalem», *Partisan Review*, 2 (primavera 1964), pág. 260; Howe, *A Margin of Hope*, pág. 274.

<sup>18</sup> Irving Howe consideraba la obra como el resultado del «supremo aplomo del intelectual que mira por encima del hombro a esos bastos iraelés». Howe, *A Margin of Hope*, pág. 271.

<sup>19</sup> Marie Syrkin, «Hannah Arendt: Clothes of the Empress», *Dissent*, 10 (1963), págs. 43-73.

<sup>20</sup> Norman Podhoretz, «Hannah Arendt on Eichmann—A Study on the Perversity of Brilliance», *Commentary*, 36 (1963), pág. 205.

<sup>21</sup> Irving Howe, «The New Yorker and Hannah Arendt», *Commentary* (octubre 1963), págs. 318-319.

<sup>22</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, págs. 124-125.

<sup>23</sup> Lionel Abel, «The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews», *Partisan Review*, 30 (1963), pág. 219.

<sup>24</sup> Macdonald, «Eichmann», pág. 262.

②⑤ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973, pág. 452 [Trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974].

②⑥ Syrkin, «Clothes of the Empress»; Lionel Abel, «The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews», *Partisan Review*, 30 (1963), págs. 210-230; Gertrude Ezorsky, «Hannah Arendt Answered», *Dissent* (marzo/abril 1966), págs. 173-182.

②⑦ Phillips, «Eichmann», pág. 281.

②⑧ Podhoretz, «Hannah Arendt», pág. 201.

②⑨ Abel, «The Aesthetics of Evil», págs. 210-230.

③⑩ *Ibid.*, pág. 223.

su más terrible triunfo cuando conseguía apartar a la persona moral de la huida individualista y lograba que la decisión en conciencia fuera absolutamente cuestionable y equívoca»<sup>②⑤</sup>. Esta perspectiva parecía situar las decisiones de los consejos judíos en circunstancias que ciertamente no estaban, como aseveraban algunos de sus críticos, más allá de la capacidad de juzgar de otros, pero que, eso sí, requerían un juicio histórico mucho más matizado y mucha más empatía hacia lo difícil de su posición. Desde este punto de vista Syrkin no se equivocaba del todo cuando afirmaba que los consejos se consideraban «un amortiguador entre el salvajismo alemán y el gueto inerme»<sup>②⑥</sup>. Aun cuando Arendt no era en modo alguno ciega a estas circunstancias, y desde luego no estableció las insidiosas comparaciones entre Eichmann y los líderes judíos de que le acusaban sus críticos, sus juicios no se fundamentaban en distinciones matizadas históricamente sino en una perspectiva filosófica relativa al comportamiento de los «notables» judíos en el pasado y a determinadas actitudes políticas de los dirigentes sionistas en el presente. Como señaló acertadamente Phillips en el resumen de los argumentos en *Partisan Review*, la intensidad de las denuncias de *Eichmann en Jerusalén* tenía que ver en gran medida con el hecho de que Arendt era «antisionista y este sesgo confiere un tono despreciativo, ofensivo y hostil a muchas de las cosas que dice acerca del judaísmo oficial u organizado, cosa que la proyecta más allá de sus intenciones intelectuales»<sup>②⑦</sup>.

Pese a la aparente unanimidad de sus detractores, aquellos críticos neoyorquinos que, después de todo, eran profesionales dedicados al «periodismo de alto nivel» y eran también «hombres y mujeres de letras» en el sentido pasado de moda de la expresión, tampoco se basaban en la evidencia histórica, sino que recurrían a argumentos literarios para sacarle defectos a la obra de Arendt. Así, por ejemplo, Podhoretz comparó a Arendt con el escritor afroamericano James Baldwin, que acababa de publicar un artículo sobre los musulmanes negros en *The New Yorker*: «Si Baldwin es todo elocuencia sin inteligencia», escribía,

Miss Arendt es todo inteligencia sin elocuencia; y si Baldwin da vida inesperadamente a su relato mediante la audaz táctica de intensificar y jugar hábilmente con todo lo que pueda contener de melodramático, Miss Arendt, con una audacia igualmente sorprendente, llena también su relato de melodrama y subraya con fuerza todo rastro de ambigüedad moral que es capaz de destilar de la misma <sup>②⑧</sup>.

De manera análoga, la famosa denuncia de Abel llevaba por título «La estética del mal» y acusaba a Arendt no solo de formular «incriminaciones terribles a los dirigentes judíos», sino de ser incapaz de fundamentar sus acusaciones, en gran medida porque «su juicio acerca de ellos es, creo yo, fundamentalmente un juicio estético»<sup>②⑨</sup>. Aunque Abel no especifica con precisión qué entendía por «estético», su alegación principal era que el relato de Arendt hacía a la postre insondable el comportamiento tanto de Eichmann como de los dirigentes judíos: «Y en cuanto a las categorías estéticas en las que se basa en lo sustancial Miss Arendt para dar cuenta de sus acciones [de Eichmann], las hacen finalmente inexplicables, de la misma manera que su juicio puramente estético sobre los líderes de los consejos judíos hacen su actuación, como ya he mostrado, también inexplicable, con la única diferencia de que Eichmann, en el trato que le da Miss Arendt, aparece como considerablemente menos repulsivo»<sup>③⑩</sup>.

La condena, en principio bastante singular, de Arendt como «esteta» por parte de Abel era solo una manera de decir que su versión de la historia se situaba «más allá del bien y del mal» y que no hallaba ningún motivo de redención en la narración del Holocausto. Aun-

que sin expresarlo de manera explícita, no era la filosofía de Arendt *per se* lo que inquietaba a Abel, sino la intuición de que podía haber en juego *alguna* filosofía oscura, un enfoque que hacía de su libro una metáfora de todos aquellos textos modernistas antaño venerados por la *Partisan Review* pero que ahora resultaban sospechosos de estimular la duda de los judíos acerca de sí mismos y su nihilismo. Lo que Abel, Podhoretz, y hasta cierto punto Howe, no llegaron a ver en *Eichmann en Jerusalén* era su relato carente de ambigüedad y transparente del Holocausto. En cambio, pensaban que Arendt había escrito una versión judío-alemana de la amoral narrativa «modernista» europea con la que durante décadas habían tratado de ajustar cuentas muchos de los intelectuales de Nueva York.

Muchos años después, cuando volvió sobre la controversia, Abel ofreció algunas claves más relativas a sus motivos de entonces, admitiendo que el hecho de que hubiera reseñado previamente en términos negativos el libro de Arendt *Between Past and Future* (1961), le hizo «estar preparado para ser crítico» con el libro sobre Eichmann. Arendt había convertido la memoria judía en el dilema shakesperiano del príncipe de Dinamarca, al limitarse a contemplar estéticamente en vez de asumir la carga de *ser* una judía<sup>31</sup>. Arendt era incapaz de leer el Holocausto como una *tragedia* con un mensaje redentor: «Algún bien debe salir de tanto mal; y para los judíos ese bien se encontró solo en la fundación del Estado de Israel»<sup>32</sup>.

Paradójicamente, si los críticos neoyorquinos de Arendt estaban convencidos de que ésta había subsumido la Shoah en un relato «estético» moralmente ambiguo y carente de una idea redentora de la historia, sus defensores más leales, como Macdonald y McCarthy, desplazaban el foco de su defensa a la figura de Eichmann para demostrar que era precisamente el modernismo de Arendt y su falta de sentimentalismo lo que le permitía contemplarlo como el «paradigma del peligro latente en el hombre moderno»<sup>33</sup>. El poeta Robert Lowell escribió en su réplica a la reseña de Abel (en forma de carta a la *New York Times Book Review*) que para él «la vida [de Eichmann] es lo más cercano al infierno que puedo imaginar, y me resulta posible verlo así justamente porque Arendt no ha caído en el melodrama»<sup>34</sup>. Además, si los críticos se centraban en los puntos en que, según ellos, Arendt se alejaba en su reportaje de *Los orígenes del totalitarismo*, sus defensores subrayaban las continuidades. Así lo hizo Bell al afirmar que la preocupación de Arendt por la justicia, y por Eichmann como «nuevo tipo de criminal», enlazaba directamente «con su concepción del totalitarismo»<sup>35</sup>.

Visto en retrospectiva, no se puede admitir ni la explicación de Arendt de la intensidad de la controversia ni la convicción de los intelectuales de Nueva York de que en el fondo lo que había era su esteticismo y su nihilismo filosófico no reconocido. Treinta y cinco años después de la controversia podemos hacernos cargo no solo de las falsas interpretaciones de los defensores y los críticos de Arendt, sino también de la razón que llevaba Howe cuando afirmaba que «hubo excesos polémicos en ambos lados porque ambos actuaban en base a pasiones no reconocidas»<sup>36</sup>. Así como Arendt no podía entender que la intensidad o el rencor de sus críticos nacían de preocupaciones auténticas, éstos no admitirían que Arendt había escrito su trabajo de buena fe, aunque desde la perspectiva de un itinerario judío-alemán que no coincidía con el suyo. Paradójicamente, los críticos de Arendt la acusaban a la vez de propensión olímpica a poner a juicio a las víctimas y de una incapacidad amoral y «estética» para emitir juicios morales. Como revela el texto de una conferencia sobre la controversia que se conserva en sus archivos, Arendt era muy consciente de la importancia

<sup>31</sup> Lionel Abel, *The Intellectual Follies: A Memory of the Literary Venture in New York and Paris*, Nueva York, W.W. Norton, 1984, pág. 275.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 221.

<sup>33</sup> Cohen, «Breaking the Code», pág. 75.

<sup>34</sup> Robert Lowell, carta al director, *New York Times Book Review*, 23 junio 1963, p. 4.

<sup>35</sup> Daniel Bell, «The Alphabet of Justice: Reflections on 'Eichmann in Jerusalem'», *Partisan Review*, 30 (otoño 1963), pág. 420.

<sup>36</sup> Howe, «The New York Intellectuals», pág. 265.

tan central que había tenido su «poner a juicio» en el furor que se creó; «de ahí el gran clamor cuando alguien señala culpas específicas de personas particulares en vez de echar la culpa de todos los actos y de todos los hechos a las tendencias históricas o a movimientos dialécticos»<sup>37</sup>. Como señalaría posteriormente Howe, había un profundo sentimiento de «culpa» en torno a la tragedia judía en los dos bandos en liza en esta controversia <sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Hannah Arendt, «Personal Responsibility under Dictatorship», *Responsibility and Judgment*, ed. J. Kohn, Nueva York, Schochen Books, 2003, pág. 20.

<sup>38</sup> Irving Howe, «The New York Intellectuals» (1969), en *Selected Writings 1950-1990*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1990, pág. 265.

¿Qué ha de suceder para que las disputas intelectuales o académicas se conviertan en materia de controversia pública? La cuestión, aunque planteada muchas veces, no tiene fácil respuesta. «La fama», dijo un historiador, «es la amplificación de la personalidad». La amplificación y la diseminación, la creación de una cierta «imagen» de su trabajo, tuvo un papel clave, como reconoció Arendt misma. También el prestigio y la inteligente despreocupación de *The New Yorker*, que tanto irritaba a sus críticos americanos: «¿Cuántos lectores del *New Yorker*... se han tomado alguna vez la molestia de leer algo de la vasta literatura sobre la resistencia, el martirio y la supervivencia de los judíos en la Segunda Guerra Mundial? ¿Cuántos volverán a leer algo sobre todo esto?», se quejaba Syrkin a Howe<sup>39</sup>. Pero hay más elementos en juego en una controversia pública, de mayor relieve incluso que «la pujanza y el impacto» de *The New Yorker*. En tales casos el «calendario» es casi tan importante como la sustancia, y el tema a menudo menos importante que las prohibiciones públicas que resultan violadas e impugnadas. Las controversias capturan la imaginación de la gente cuando hay algo más amplio en juego, algo que tiene mucho que ver con la redefinición de las prohibiciones ligadas a determinadas experiencias e ideas emblemáticas en la cultura pública. La controversia Eichmann –en parte debido al propio proceso– fue una divisoria de aguas en los usos públicos y la aceptación pública de la discusión de la memoria del Holocausto, una memoria anteriormente restringida a un grupo relativamente pequeño y relativamente desconocido de académicos situados en los márgenes de las disciplinas establecidas.

Como reconoció Bell, tanto el tribunal israelí y Arendt (así como los críticos y defensores de ésta) trataron a Eichmann como un «símbolo». Para los israelíes Eichmann era «el eterno antisemita», para Arendt el «hombre cualquiera» totalitario <sup>40</sup>. Para los críticos de Arendt, los dirigentes judíos de Europa oriental representaban «el mundo de sus padres», a cuyo sino ellos habían podido escapar; para Arendt representaban las flaquezas de la dirección sionista, que ella había podido comprobar con tanta decepción sólo dos décadas atrás. En todo caso, la controversia ayudó a consagrar la legitimidad del debate público y académico sobre los temas centrales del libro de Arendt: la naturaleza del totalitarismo, resistencia *versus* complicidad, la sustancia de la justicia política. De mayor importancia es que la disputa misma reveló, en diversas formas, una nueva aceptación de los judíos americanos en el ámbito público. Cabe decir que la controversia Eichmann fue un viraje crucial en la historia de los judíos americanos. Su *Brisanz* (su carácter explosivo) derivaba en parte de la confrontación entre el itinerario político y personal de Arendt y el de una comunidad intelectual que, habiendo concluido hacía bien poco su transición desde la izquierda de los años treinta al antiestalinismo, estaba desplazando el foco de sus intereses «de las causas a la cultura». En un sentido más amplio, los judíos americanos estaban consumando también un viaje que les había llevado desde una sociedad en la que, hasta los primeros años sesenta, el antisemitismo y la exclusión seguían planeando sobre la vida judía americana a un nuevo tipo de aceptación que permitiría, por ejemplo, que la revista *Look* publicase, en 1964, un importante artículo bajo el título «Los judíos americanos, en trance de desaparición».

<sup>39</sup> Howe, «The New Yorker and Hannah Arendt», pág. 318.

<sup>40</sup> Bell, «Alphabet of Justice», pág. 420.

Antes de la controversia Eichmann los intelectuales de Nueva York raramente abordaban el Holocausto. Si sus orígenes manifiestamente judíos desempeñaron un papel subliminal en su desafección con respecto al estalinismo a finales de la década de 1930, o en la aparición de un «anticomunismo progresista» una década más tarde, nada indica que les motivase la preocupación por el antisemitismo o el Holocausto. Howe reconocía que si bien a menudo «nos divertíamos mucho privadamente con chistes y bromas relacionados con cuestiones intelectuales, un rasgo típico de la judeidad», el tema de la condición judía «no se planteó en sus escritos, o en su pensamiento, hasta los años sesenta». Más tarde puntualizaría: «Antes de la guerra la gente como yo tendía a subordinar nuestro sentimiento de judeidad a una cultura cosmopolita y a la política socialista»<sup>41</sup>. En 1944, en el cenit del Holocausto, Isaac Rosenfeld declaraba que la judeidad «no debe ocupar una parte mayor de la atención de una persona que cualquier otro hecho ordinario de su historia»<sup>42</sup>. Pocos años después el impacto del Holocausto se hizo notar, pero ninguna reacción parecía proporcionada a su magnitud. Como escribió Lionel Trilling en 1950: «El gran hecho psicológico de nuestro tiempo es que todos nosotros observamos con desconcierto y vergüenza que no hay manera posible de responder a Belsen y Buchenwald»<sup>43</sup>.

A principios de los sesenta algo había cambiado claramente. El cohibido sentimiento de vergüenza que albergaban todavía una década atrás intelectuales como Trilling chocaba ahora con la voluntad de los judíos estadounidenses de defender su integración en el *melting pot* americano invocando los sufrimientos tan recientes de sus hermanos europeos. Más aún, se empezó a contemplar el Holocausto como «un proceso específico y aparte de la criminalidad nazi en general»<sup>44</sup>. Bell percibía muy bien este aspecto del debate cuando reconoció que los miembros de su generación «viven sus vidas como individuos cosmopolitas que asumen en diversos grados la tensión irresuelta y tal vez irresoluble entre las identidades particulares y las aspiraciones universales»<sup>45</sup>. En otras palabras, al lanzarse los judíos americanos a una lucha por pretensiones universalistas en el terreno cultural, el Holocausto y sus supervivientes ya no arrastraban para ellos el estigma del judío como paria.

En este sentido, el reportaje de Hannah Arendt, precisamente porque no santificaba el Holocausto, porque seguía advirtiendo acerca de la vulnerabilidad del paria, porque cuestionaban agudamente la virtud de la condición de víctima, resultó ofensivo. Y no meramente por sus juicios intemperantes o su tono irreverente. Su relato alentaba y contravenía a la vez los términos de la percepción pública del Holocausto que estaba emergiendo. Como señala Richard Cohen: «Su obra sacudía a los individuos de una cierta complacencia respecto de su pasado inmediato. Sin embargo, en un nivel más profundo, socavaba los mitos y la memoria recibidos sobre este pasado, minaba los cimientos de una *Weltanschauung* de posguerra que había empezado a situar el Holocausto y la fundación del Estado de Israel como movimientos seminales en la historia del pueblo judío»<sup>46</sup>. Al aparecer en *The New Yorker*, el artículo de Arendt había franqueado una línea invisible y por esa razón los intelectuales de Nueva York entraron tan apasionadamente en la polémica. No sólo por lo que ella decía, sino por cómo y dónde lo decía. El asunto Eichmann fue tal vez un vehículo inadecuado pero trasladó el Holocausto del ámbito privado de la memoria judía –en la que, de hecho, muchos de los temas aireados por Arendt ya habían sido abordados– al dominio público de la cultura americana, en el que se requería un tono distinto y más reverencial.

En la época de la controversia los intelectuales de Nueva York ya estaban sumidos en lo que Paul Goodman llamó «la ruptura de nuestro campo»<sup>47</sup>. Habían seguido un itine-

<sup>41</sup> Howe, *Margin of Hope*, pág. 252.

<sup>42</sup> Cit. En Edward S. Shapiro, *A Time for Healing: American Jewry since World War II*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, pág. 196.

<sup>43</sup> Lionel Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*, Garden City, N.Y., Scribner, 1950, págs. 264-265.

<sup>44</sup> Peter Novick, «Holocaust Memory in America», en *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*, ed. James E. Young, Nueva York, Prestel Verlag y Jewish Museum, 1994, pág. 161.

<sup>45</sup> Bell, «Alphabet of Justice», pág. 418.

<sup>46</sup> Cohen, «Breaking the Code», pág. 42.

<sup>47</sup> Paul Goodman, cit. en Irving Howe, «Mid-century Turning Point: An Intellectual Memoir», *Midstream* (junio-julio 1975), pág. 23.

rario que los había llevado de la izquierda estalinista al anticomunismo progresista, con un breve rodeo por el trotskismo en la década de 1930. Su apogeo político lo habían alcanzado (y perdido) más de una década atrás, cuando como antiestalinistas «prematurados» definieron la encrucijada de la izquierda americana: seguir excusando los crímenes del comunismo en nombre de la solidaridad antifascista o «romper» con el filosovietismo de la época de guerra, a pesar del «enemigo común». La preocupación principal de los intelectuales de Nueva York era el comunismo, no el fascismo o el nazismo. Muchos de ellos, como Macdonald, se negaron a apoyar la participación de Estados Unidos en la coalición bélica, temiendo la irrupción del totalitarismo como consecuencia directa del triunfo del frente popular. En 1941 la *Partisan Review* estaba tan dividida que fue incapaz de acordar una línea editorial sobre la guerra ④.

④ Wreszin, Dwight Macdonald, pág. 107.

En muchos aspectos la historia de los intelectuales de Nueva York es paralela a la de los judíos americanos en general. La mayoría, aunque no todos, tenían padres judíos inmigrantes procedentes de Europa oriental, y eran autodidactas o productos de las universidades de la ciudad. En dos décadas habían pasado de barrios de inmigrantes y de pequeñas revistas de izquierdas a la Upper West Side y al centro de la vida intelectual americana. En el proceso, por utilizar una expresión de Philip Rhav, se «reconciliaron» con América. El desenlace de la historia llegó en 1949 cuando en la famosa Conferencia por la Paz del Waldorf, disidentes como McCarthy, Macdonald, Norman Mailer y Lowell boicotearon la presencia de funcionarios culturales soviéticos como Alexander Fedayev. Se produjo la ruptura y los intelectuales de Nueva York abanderaron una política de antiestalinismo resuelto.

Sin embargo, a diferencia de la mayoría de sus compatriotas judíos, ellos siguieron manteniendo una distancia crítica con respecto a la sociedad americana a través de la aceptación de la crítica europea a la «cultura de masas», resultado en no escasa medida de un intercambio productivo con los intelectuales alemanes exiliados. El impacto de los análisis de la cultura de masas de Walter Benjamin, Max Horkheimer y Theodor Adorno era ya perceptible en las páginas de *Partisan Review* y en *Politics*, de Macdonald, a finales de los años cuarenta y en los cincuenta. Siegfried Kracauer publicó en *Partisan Review* y en *Commentary* a finales de los años cuarenta y Herbert Marcuse y Erich Fromm fueron colaboradores ocasionales de *Dissent*, dirigido por Howe, a mediados de los años cincuenta y hasta los sesenta ④.

④ Anson Rabinach, «German-Jewish Connections: The Frankfurt School in Exile», *German Politics and Society* 13, n.º 3 (otoño 1995), págs. 108-129.

Estas conexiones no evitaron que los intelectuales de Nueva York abandonasen la experiencia del comunismo con un profundo sentimiento de sospecha hacia la filosofía europea en general y el marxismo en particular. El resultado fue una actitud insistentemente moralizadora hacia la cultura y la política y la desconfianza hacia el elitismo filosófico y estético de los exiliados alemanes. De los intelectuales de Nueva York, sólo Hannah Arendt se convirtió en una «celebridad», en gran medida porque *Los orígenes del totalitarismo* aportaba argumentos que parecían fijar su posición mejor de lo que ellos mismos habían sido capaces de hacer. A mediados de la década de 1950, por supuesto, el anticomunismo ya no era una posición «minoritaria» en la izquierda; más bien era la *lingua franca* de la cultura política americana. Por primera vez las opiniones de los intelectuales de Nueva York eran tomadas en serio, leídas ampliamente e incluso citadas en círculos gubernamentales. Pero en contraste con esto, en los años cincuenta los anticomunistas de derecha odiaban a los intelectuales, amenazaban las libertades civiles *tout court* y cultivaban lo que Richard Hofstadter llamó «el estilo paranoico de la cultura americana». El anticomunismo patro-



cinado por el gobierno y su variante extrema, el macchartismo, vapuleaba no sólo a los estalinistas en ejercicio, sino también a los que tenían un pasado de este color, fuesen comunistas o demócratas liberales, y con frecuencia daba a entender que los judíos de todo el espectro eran *ipso facto* «antiamericanos». Por esta misma razón, los debates sobre el nazismo y el genocidio de los judíos parecían, en el mejor de los casos, una manera de desviar la atención de la cuestión principal ⑤.

Un decenio después de que Phillips escribiese (en una carta de 1946 a Arthur Koestler) que «la izquierda no debe consentir que la derecha se apropie de la lucha contra el estalinismo» fue eso precisamente lo que había ocurrido. ¿Cómo rescatar el liberalismo y la función intelectual y oponerse al macchartismo y a su atmósfera inquisitorial sin abandonar el terreno duramente ganado del anticomunismo y el antisovietismo (ganado en las salas de reuniones de la izquierda más que en las salas de juntas de la derecha republicana)? El problema, a mediados de los años cincuenta, era articular el espacio para una versión alternativa del anticomunismo, y de esta nueva encrucijada salió el «anticomunismo progresista», que es probablemente la invención política más exitosa de los intelectuales de Nueva York, una opción que se atenía a un anticomunismo resuelto a la vez que protegía a los liberales en activo y a los antiguos radicales de los políticos antiliberales. El precio, sin duda, fue elevado, incluyendo la enemistad con antiguos aliados de la izquierda y campañas impopulares contra quienes fueron perseguidos y condenados, como Alger Hiss y Ethel y Julius Rosenberg. De hecho, el proceso y la ejecución de los esposos Rosenberg fue por entero un drama «intra judíos de Nueva York», cuyo reparto incluía abogados defensores comunistas judíos, un juez liberal anticomunista y un fiscal anticomunista de derecha que se llamaba Roy Cohen. Correspondió a los intelectuales de Nueva York organizar la alternativa cultural y política, en gran medida, porque se dieron cuenta de que el macchartismo era una amenaza para la integración progresiva de los judíos y otras minorías en la vida americana, como afirmó *Commentary* en los años cincuenta. El anticomunismo progresista difería de la variante de derecha no en su actitud de fondo hacia la URSS y el estalinismo, sino en su insistencia en distinguir entre las formas totalitarias de ideología y organización política y las formas legítimas de «disentimiento» político. El anticomunismo servía para dar más seguridad a los judíos liberales americanos, para proteger sus convicciones liberales, alentadas hasta cierto punto por la teoría de Arendt de que la lucha contra el comunismo era una continuación de la lucha contra el fascismo por otros medios. Estaba al orden del día hallar semejanzas entre ambos sistemas políticos. La reconfiguración del espectro político situaba al comunismo fuera, y no dentro, del tradicional *continuum* liberalismo-izquierda. El peligro era, como se percató Arendt, que eso daba también a los anticomunistas liberales licencia para aplicar la táctica antiliberal del fascismo a los comunistas, llevándoles a pensar que los comunistas podían ser legítimamente privados de sus libertades civiles. Hacia finales de la década de 1950 el macchartismo y el anticomunismo «antiliberal» habían sido derrotados y estaban en una posición marginal, mientras que el anticomunismo «liberal» predominaba, hasta el punto que se convirtió en el fundamento político e intelectual de un Partido Demócrata revitalizado y en la base de la victoria electoral de John F. Kennedy en 1960.

Como ha indicado Elisabeth Young-Bruehl, al principio *Los orígenes del totalitarismo* tuvo su importancia en los esfuerzos de algunos liberales por combatir aquel ambiente, especialmente en la campaña contra el macchartismo, organizada por liberales como Maurice Rosenblatt, que promovió un *lobby* contra el senador de Wisconsin en los años cincuenta ⑥.

⑤ Alexander Bloom, *Prodigal Sons: The New York Intellectuals and Their World*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, pág. 273.

⑥ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, pág. 292 [trad. cast.: *Hannah Arendt*, València, Edicions Alfons el Magnànim-IVEL, 1993].

Pese a sus afinidades con los objetivos de los anticomunistas liberales, Arendt era ya muy crítica con algunos de los intelectuales de Nueva York. «Dicho sea de pasada», escribía a Kurt Blumenfeld en 1953, «los judíos se están comportando particularmente mal; un alto porcentaje son ex comunistas y aportan un suplemento de fanatismo a todo este asunto». Se refería en particular a personajes como el director de *Commentary* Elliot Cohen, que le parecía «desagradable», y al filósofo «ex comunista» Sidney Hook, que consideraba «insostenible». Arendt comentaba también que un amigo no judío había dicho que si se hacía una lista de personas fiables en materia de libertades civiles, «sólo Hannah Arendt, de todos esos judíos, está con nosotros». Añadía que antes «esto [sus diferencias con los intelectuales de Nueva York ex comunistas] no lo había tenido tan claro»<sup>59</sup>. Bastantes años atrás, en 1948, Arendt había advertido en una conferencia acerca del antiliberalismo en la izquierda, manifestando su desaprobación del término antiestalinismo porque aún mantenía un sesgo de oposición «intratotalitaria», en vez de una oposición de principio. Escribía que «indica no una filosofía política, y tampoco una posición definida sobre el totalitarismo —se puede muy bien ser antiestalinista y sin embargo creer en la dictadura, como mínimo, si no en el gobierno totalitario»<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Hannah Arendt a Kurt Blumenfeld, 2 febrero 1953, *Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld, «...in keinem Besitz verwurzelt», Die Korrespondenz*, ed. I. Nordmann e I. Pilling, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995, pág. 75.

<sup>60</sup> Hannah Arendt, «The Ex-Communists», en *Hannah Arendt: Essays in Understanding 1930-1954*, ed. J. Kohn, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1993, pág. 218.

<sup>61</sup> Arendt, «The Ex-Communists», pág. 392.

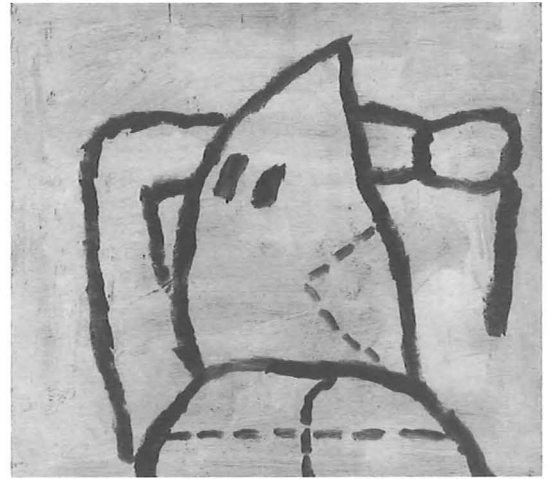
<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, págs. 394, 399.

<sup>64</sup> Steven E. Aschheim, «Nazism, Culture and the Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and the Discourse of Evil», *New German Critique*, 70 (invierno 1997), pág. 118.

<sup>65</sup> Howe, «The New York Intellectuals», pág. 259.

En un artículo publicado en la revista católica progresista *Commonweal* establecía una distinción entre *antiguos* comunistas y *ex* comunistas. Si para los antiguos comunistas «su pasado político es un dato biográfico importante», no por ello constituía «el núcleo de sus opiniones, puntos de vista, visión del mundo». A diferencia de los *ex* comunistas «ni buscan un sustituto de su fe perdida, ni concentran todos sus esfuerzos y talentos en la lucha contra el comunismo»<sup>61</sup>.



Arendt subrayaba el peligro que implicaba para una sociedad libre apoyarse en los *ex* comunistas (su ejemplo era Whittaker Chambers) a la hora de definir el enemigo y la libertad:

Como los comunistas, los *ex* comunistas perciben la textura entera de nuestro tiempo en términos de una gran dicotomía que concluye en una batalla final. No hay una pluralidad de fuerzas en el mundo; sólo hay dos. Y no se trata de la oposición de la libertad contra la tiranía... sino de una fe contra otra. Estas dos fes, además, surgen de la misma fuente. Los *ex* comunistas no son antiguos comunistas, sino comunistas «puestos cabeza abajo»<sup>62</sup>.

Era demasiado fácil para ellos «usar medios totalitarios para luchar contra el totalitarismo»<sup>63</sup>.

En comparación con *Los orígenes del totalitarismo*, las advertencias de Arendt acerca de los excesos del anticomunismo liberal definen más claramente tanto la distancia como la proximidad que mantenía ya con los intelectuales de Nueva York. Como ha observado recientemente Steven Aschheim, la lectura que hacían estos últimos de Arendt era «relativamente ingenua, ayuna del bagaje personal y filosófico y de las preferencias políticas y existenciales que moldeaban y orientaban sus análisis»<sup>64</sup>. Como escribió Howe, su «libro sobre el totalitarismo puede dar pie a todo tipo de críticas, pero sin duda hay que ver en él un trabajo muy relevante que como mínimo ha hecho imposibles —quiero decir, escasamente plausibles— esas teorías que, antes y después de ella, tendían a reducir el fascismo y el estalinismo a una cuestión de dominio de clase o de intereses económicos»<sup>65</sup>. Aquellas recen-

siones no se hacían cargo –o registraban insuficientemente– la fatal dialéctica de la cultura europea en la que, en un círculo vicioso, la vulnerabilidad judía ante el antisemitismo se hacía evidente, pues «los judíos sufrían a la vez el reproche de ser parias y no haberse convertido en *parvenus*, y la mala conciencia de los *parvenus* por haber traicionado a su pueblo y haber cambiado la igualdad de derechos por privilegios personales»<sup>59</sup>.

Se olvida a menudo que el antisemitismo aumentó constantemente en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, alcanzando su cénit en 1945. Aquel año el rector de Dartmouth, Ernest M. Hopkins, declaró que la universidad debía ser «una institución cristiana fundada para la cristianización de sus estudiantes»<sup>60</sup>. Menos de cuatro décadas después ya no era noticia que Dartmouth y otra media docena de universidades de la Ivy League tenían rectores judíos (también Princeton, antaño símbolo preeminente del exclusivismo). Desde mediados de la década de 1940 y hasta final de la de 1950 las organizaciones judías y cristianas mostraron una rara unidad luchando intensamente y con éxito contra la discriminación de los judíos en la vivienda, el empleo, la inmigración y, sobre todo, en la edu-

cación. Pero incluso en 1968, por ejemplo, la Universidad de Wisconsin impuso cuotas de residencia estatal para mantener alejados a los judíos de Nueva York. Sin embargo, hacia el final de la década siguiente, y especialmente en las universidades de la Ivy League, la composición de los estudiantes reflejaba un cambio sustancial. Una quinta parte de los estudiantes de Princeton y la cuarta parte de los de Harvard eran judíos. No todos los judíos lo «conseguían», pero ser judío empezó a ser considerado sinónimo de «conseguirlo», como tituló Podhoretz su pretenciosa autobiografía. Cuando al personaje interpretado por Walter Matthau en la película *Pete'n' Tillie* (1972) le preguntan que por qué insistía en llamarse judío cuando tenía tres abuelos luteranos y sólo uno judío, respondía: «Soy un ejemplo de ascenso social»<sup>61</sup>.

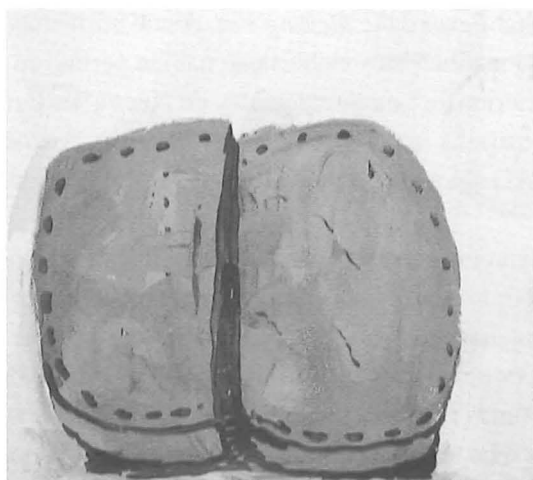
En el momento en que estalló la controversia Eichmann, se estaba desintegrando, al menos en lo relativo a los judíos, el sistema de casta protestante que había dominado América desde su fundación. Lo supiesen o no, los judíos estaban dejando de ser una «minoría»

en América. La aceptación de los judíos, por otra parte, llevaba también a subrayar la diferencia entre éstos y «otros» americanos (los negros). Pese al titular de *Look* sobre «La desaparición de los judíos americanos», los judíos no estaban en modo alguno desapareciendo, aunque sí lo hacía su particularismo y su comunitarismo. Los que realmente estaban desapareciendo eran los protestantes americanos. La sociedad americana no se hizo más judía como resultado de esta progresión de los judíos; por el contrario, se hizo más diversa, más pluralista y, por decirlo con

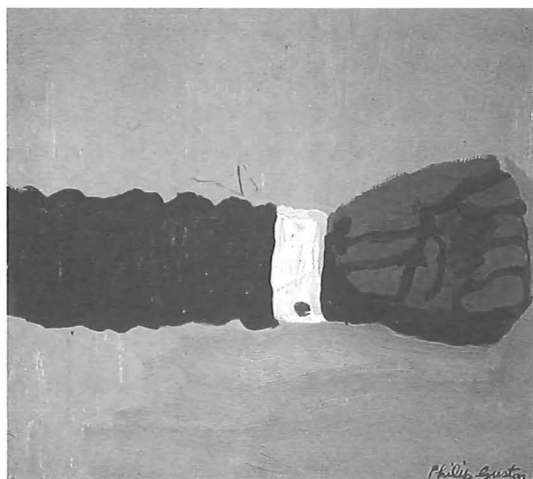
<sup>59</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pág. 241.

<sup>60</sup> Shapiro, *A Time for Healing*, pág. 295.

Tres obras de Philip Guston, (1968-1969)



<sup>61</sup> *Ibid.*, pág. 94.



Harold Bloom, «postcristiana». Con la descristianización vino la desjudaización. Es irónico que tanto la derecha cristiana como los judíos conservadores estén de acuerdo en que el éxito judío fue una amenaza para la fe religiosa y la coherencia comunitaria. Como ha escrito David Hollinger, la historia del éxito judío es la historia de una lucha histórica prolongada contra una cultura cristiana no secularizada en América. La pregunta sombartiana, añade Hollinger, debería reformularse. Ya no sería «¿Por qué no hay socialismo en América», sino «¿Por qué hay tanto cristianismo en los Estados Unidos?»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> David A. Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth-Century American Intellectual History*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pág. 21.

Ahora podemos ver que los primeros años sesenta no fueron un momento especialmente brillante para los intelectuales de Nueva York. Su «posición especial» como *outsiders* estaba amenazada por un éxito judío sin precedentes, su política ya no era radical (y ni siquiera interesante) y parecían incapaces de mirar «más allá del *melting pot*» y darse cuenta de que existía «otra América» que no era blanca, no era judía y era pobre. La animadversión negros-judíos que surgiría al final de la década ya podía entorse en el acento que ponían Nathan Glazer y Daniel Patrick Moynihan en las patologías de la vida afroamericana en su libro de 1963 *Beyond the Melting Pot*, donde afirmaban que los americanos negros carecían del tipo de instituciones viables que habían permitido a otros grupos étnicos abrirse camino en América <sup>63</sup>. Los intelectuales de Nueva York ofrecían a los afroamericanos un modelo de asimilación étnica —a través de las organizaciones comunitarias y la educación— que no hacía sino reforzar los estereotipos judíos acerca de las insuficiencias de la gente de color.

<sup>63</sup> Harvey Teres, *Renewing the Left: Politics, Imagination and the New York Intellectuals*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, pág. 223.

El libro de Arendt parecía establecer un paralelo con este mismo discurso de auto-problematización étnica, por lo que debía ser refutado. Como resulta evidente en la recensión de Podhoretz, causaba incomodidad la forma como Arendt había tratado de narrar la historia del Holocausto, que se apartaba manifiestamente del «melodramático» relato de Baldwin, centrado en víctimas negras y perpetradores blancos. En contraste con éste, su relato era modernista, denotaba tensión y ambigüedad, establecía matices entre las víctimas y los perpetradores. Además, expresaba oscuros presagios en cuanto a los riesgos de asumir el papel de *parvenus* a expensas de la condición de parias de los judíos.

Si la versión que ofrecía Arendt de la historia judía sólo admitía la opción entre *parvenus* y parias, los judíos americanos rechazaban esta elección por anacrónica. Como ha escrito recientemente Samuel Heilman: «Mientras que los judíos europeos se enfrentaron en el pasado a una situación en la que o bien eran judíos o bien eran otra cosa, los judíos americanos descubrieron en los años sesenta que podían seguir llamándose a sí mismos judíos aunque fuesen también otra cosa»<sup>64</sup>. Pero el libro de Arendt, por razones que tenían que ver enteramente con su propia trayectoria y con su contexto judío muy diferente, era visto como una advertencia, acogida con sumo desagrado, contra la tentación de sobrevalorar las oportunidades de acomodarse y de vivir en la ilusión de que las organizaciones y líderes judíos —si actuaban fuera de la política— podrían sustraerse a la amenaza del antisemitismo.

<sup>64</sup> Samuel C. Heilman, *Portrait of American Jews: The Last Half of the Twentieth Century*, Seattle, University of Washington Press, 1996, pág. 58.

El tema de la judeidad y del Holocausto emergió como rasgo distintivo de la cultura judía americana a principios de la década de 1960. La controversia Arendt fue una razón capital de ello, pero en absoluto la única. El juicio a Eichmann y su efecto en el cambio de actitud hacia Israel son también parte de la historia. La proximidad de los intelectuales de Nueva York a los anticomunistas de la derecha tuvo asimismo su importancia. El libro de Arendt sobre Eichmann, con su énfasis en la futilidad de la acomodación de los judíos y

el oportunismo de los líderes judíos. marcó un contrapunto a todos los cambios que estaban produciéndose en la vida intelectual judío-americana de esa época, cambios que pueden resumirse como un giro sutil de las causas a la cultura. En aquella coyuntura los intelectuales de Nueva York, y un segmento significativo de los judíos americanos, sintieron que su aceptación por la sociedad americana «como judíos» comportaba para ellos nuevas responsabilidades: preservar la memoria del Holocausto, mirar a los supervivientes del Holocausto como víctimas que merecían respeto, y apoyar inequívocamente a Israel. Su libro, como he indicado, cuestionaba estos tres puntos. Arendt parecía –y en gran medida era– hostil a Israel, juzgaba duramente a los supervivientes del Holocausto (al menos a los líderes judíos), y era escéptica a propósito del cultivo de la memoria como proceso interno de los judíos. De hecho, en *Los orígenes del totalitarismo* había advertido expresamente contra «las interpretaciones sofisticadas-dialécticas de la historia que se basan siempre en la superstición de que algo bueno puede resultar del mal»<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Arendt, *Origins*, pág. 442.

La controversia Eichmann no fue sólo un desafío, sino también una oportunidad para que los intelectuales y escritores judíos se plantearan los nuevos datos de su situación en América. Visto retrospectivamente, parece «sobredeterminado» decir que el libro de Arendt fue una provocación. Años después la propia Arendt, reflexionando sobre el significado de la controversia, dijo que en lo relativo al Holocausto había demostrado que «ninguna de las partes implicadas se ha reconciliado. Los alemanes han acuñado, para aludir a todo este conjunto de cuestiones, la expresión muy problemática de “un pasado no dominado”. Bien, parece como si hoy, después de tantos años, este pasado alemán hubiera pasado a ser algo inmanejable para una buena parte del mundo civilizado»<sup>66</sup>. Para concluir, tal vez sea útil recordar aquí la valoración de Howe, a fin de destacar las virtudes y también los vicios de aquella disputa pública que acarreó tanta división:

<sup>66</sup> Arendt, «Personal Responsibility under Dictatorship», pág. 23.

Pero incluso en los zarpazos de aquella refriega hubo, me parece, algo bueno. Como mínimo, mucha gente estaba reconociendo emociones que habían quedado durante largo tiempo olvidadas. Nadie más en la vida académica e intelectual americana mostró tal grado de pasión e implicación personal a propósito de los problemas planteados por Hannah Arendt. De haber sido por el resto del mundo intelectual americano, su libro habría sido elogiado como una obra «estimulante» y «perspicaz». Luego, todo el mundo habría seguido durmiendo <sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Howe, «The New York Intellectuals», pág. 265.

■ Traducción de Gustau Muñoz

Lajos Kassák:  
Motivo gráfico de  
la revista MA n.º 5-6, (1923)

