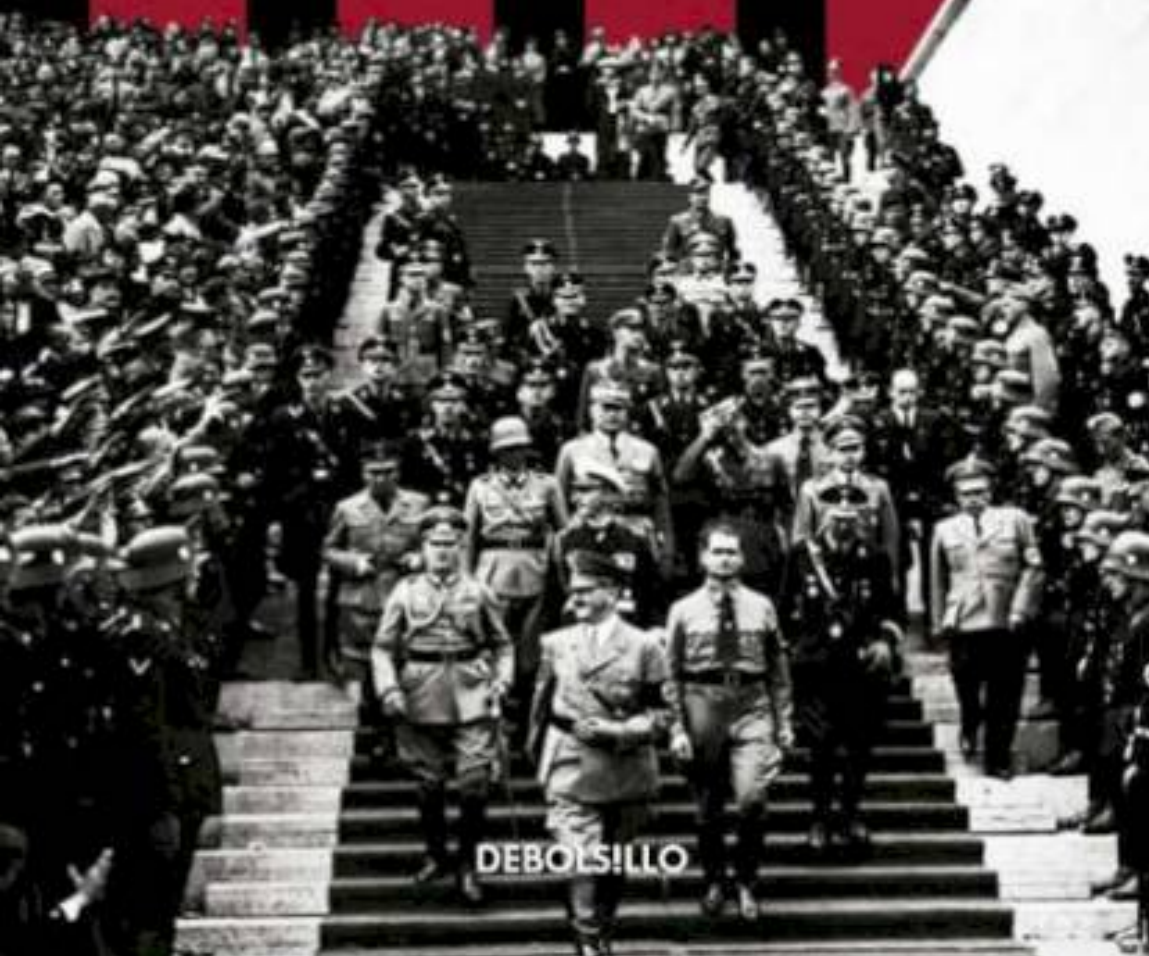


Ferran Gallego

Todos los hombres del Führer

La élite del nacionalsocialismo
(1919-1945)



DEBOLSILLO

Índice

Cubierta

Introducción. Alemania en otoño

1. Anton Drexler. La edad de la inocencia
2. Julius Streicher. Mirando hacia atrás con ira
3. Gregor Strasser. La soledad del corredor de fondo
4. Ernst Röhm. De repente, el último verano
5. Joseph Goebbels. El imperio de los sentidos
6. Hermann Göring. Un lugar en la cumbre
7. Robert Ley. La clase obrera va al paraíso
8. Baldur von Schirach. Los cuatrocientos golpes
9. Heinrich Himmler. La noche del cazador
10. Albert Speer. El contrato del dibujante
11. Alfred Rosenberg. Retorno al pasado
12. Martin Bormann. El hombre que nunca estuvo allí

Conclusión. ... Y sobre nosotros, el cielo

Bibliografía

Imágenes

Notas

Créditos

Acerca de Random House Mondadori

Todos los hombres del Führer
Ferran Gallego

www.megustaleer.com

*Para Carmen Bas.
Zum fröhlichen Ende.
Para la familia Lucchetti,
cuya amistad es «una scelta di vita»*

Introducción Alemania en otoño

El 17 de octubre de 1930, Thomas Mann se dirigió al público congregado en la Sala Beethoven de Berlín. Se trataba de una audiencia heterogénea, formada por personas que deseaban asistir a una velada literaria y por una mayoría que sospechaba otro sentido en las palabras del escritor, orientadas a una actualidad política afligida por preocupantes presagios de un desastre ya perfilado.¹ Entre los asistentes, ni siquiera faltaban los alborotadores convocados por el *Gauleiter* del Partido Nacional Socialista (NSDAP) en la ciudad, Paul Joseph Goebbels, nombrado cuatro años antes por Adolf Hitler para conquistar la capital del Reich o, por lo menos, para dejar constancia de una presencia junto a la que habían impuesto los partidarios de la coalición de Weimar, socialistas, demócratas y católicos del Zentrum. Mientras éstos gobernaban la ciudad y el *Land*, el creciente poder del Partido Comunista de Alemania (KPD) se mostraba en la ocupación de las calles, habiéndose convertido no sólo en una fuerza capaz de mantener una presencia visible que expresara un poder paralelo, alternativo, al de las instituciones, sino que había conseguido también una influencia electoral que le llevaría a rebasar a la socialdemocracia en los distritos de la capital del Reich, como sucedería en las últimas elecciones libres celebradas, en noviembre de 1932.²

A Thomas Mann podía molestarle la presencia de los nazis. No sólo estaban poco dispuestos a escuchar lo que tenía que decir el escritor. Sobre todo, deseaban impedir que Alemania oyera una voz indiscutiblemente propia, articulada por quien, en plena madurez vital y productiva, se había acreditado como el mejor novelista del país y había obtenido un reconocimiento internacional que se fijó en la concesión del Premio Nobel en 1929. Pero esa molestia no

puede confundirse con el temor. Ocho años atrás, en ocasión del homenaje tributado a Gerhart Hauptmann, ya había tenido ocasión de enfrentarse a los jóvenes nacionalistas, poco pacientes ante su petición de superar la absorta pesadumbre de la derrota, incitándoles al descubrimiento de una Alemania profunda y libre en las horas difíciles.³ Sin embargo, en 1922, el «Es Lebe die Republik!» con el que acababa su exposición saludaba a un régimen aún prestigioso, reciente, impulsivo, capaz de obtener el apoyo de los escépticos iniciales, de los llamados «republicanos por la razón» con el que los reformistas del viejo *Kaiserreich* se habían adherido a la República. Un régimen con recursos para quebrantar el ánimo de la extrema derecha, ya que fue ese gran acuerdo nacional, más que el simple ejercicio del poder represor del Estado, el que hizo fracasar el *Putsch* hitleriano de noviembre de 1923. Pero habían pasado años y penurias cuya capacidad de erosión sobre las esperanzas iniciales de una democracia se mostraron demoledoras. Cuando habló en la Sala Beethoven en 1930, Thomas Mann debía hacer algo más que reprender a algunos exaltados fuera de lugar. Era consciente de que él mismo —y con él todo lo que representaba, la fibra esencial con la que había fabricado el tejido social de la tolerancia y del espíritu ilustrado— estaba a punto de precipitarse en una catástrofe. La mayor de sus vejaciones era que el desastre iba a producirse en nombre de la «auténtica» Alemania, enmascarado tras la defensa de la nación verdadera, algo que sólo podía acarrear la dificultad de continuar siendo alemán cuando la embriaguez hubiera terminado y llegaran los efectos más amargos de la derrota militar, la humillación política y la pérdida de la propia estima por la inmensa clausura moral del exterminio. ¿Cómo recuperar el nombre de Alemania entre unos escombros que no eran sólo las casas destruidas, sino el propio carácter, la razón de ser, la identidad de una cultura reducida a una monstruosa depravación que había falsificado su personalidad?

El patriota Thomas Mann percibió que, como estaba sucediendo en otras partes de Europa, lo que estaba quedando «fuera de lu-

gar», en una penosa excentricidad, era precisamente aquello que las personas de su talante y educación representaban, todo lo que había tratado de convertir en algo más que en una propuesta estética, para hacerla una reconciliación entre la belleza y la moral. Esa tarea de demolición de la tradición se hacía empuñando el nombre de la autenticidad, de un movimiento palingenésico destinado a una forma de retorno a los orígenes verdaderos, traicionados por el racionalismo y el liberalismo, por el marxismo y la vanguardia artística, por el pacifismo y el reconocimiento de que una sociedad es conflicto articulado, no un cuerpo homogéneo, cuya pluralidad pasa a comprenderse como la presencia de un agente exterior o la degeneración de alguno de sus órganos. Desde posiciones que ni siquiera se identificaban totalmente con el nazismo, sino con el sentimiento de pérdida experimentado por el hilo de penurias que habían ido desmoralizando al país, se decía proteger una civilización construida por generaciones de una élite de *Dichter* y *Denker*, de poetas y pensadores, pero también de fabricantes y organizadores de la política, de teóricos del Estado de Derecho y defensores de las condiciones de vida de los trabajadores, de dirigentes empresariales con un concepto utilitario de la existencia, capaces de llevar adelante la racionalización industrial iniciada en los últimos años del *Kaiserreich* y puesta a prueba en la *Betriebsgemeinschaft* de la Gran Guerra. En nombre del *Volk* se obstruía esa trama popular construida con lentitud, con perseverancia y con respeto por los derechos del individuo, por lo menos con la aceptación de una declaración inicial de los mismos, heredada del equilibrio entre cosmopolitismo y patriotismo que caracterizó a los pensadores que se expresaron desde la liberación del pensamiento en el siglo XVIII.

Walter Benjamin nos indicó que la historia se capta realmente en los momentos de peligro.⁴ El otoño de 1930 presentaba un riesgo perceptible sólo en algunas anticipaciones, que difícilmente permitían sospechar la aterradora catástrofe que se cernía sobre el mundo, ataviada precisamente de la imagen de su voluntariosa transformación, del dominio sobre la materia, del progreso comprendido

por la imposición del poder de una cultura superior, de lo que normalmente nos hemos acostumbrado a llamar «progreso».⁵ Una fractura que actuaría como un gran interruptor moral, un increíble proceso de degradación histórica que aniquilaría la imagen convencional de la evolución hacia delante, la mejora permanente de las condiciones de existencia, la imparable humanización y el crecimiento paralelo de la riqueza y la cohesión social. Ante el observador superficial, en una fase de esplendor cultural sólo podían presentarse los indicios contingentes, indescifrables, los síntomas que sólo pueden ser traducidos correctamente por quienes poseen el genio de contemplar la intimidad de los procesos históricos, de quienes se atreven a mirar al abismo y a narrarlo, sin preocuparles la advertencia nietzschiana que nos recuerda que el abismo también contempla a quien lo observa. En las elecciones de septiembre de 1930, precipitadas por la decisión de la derecha de negar su confianza al gobierno socialdemócrata de Müller, se había producido un hecho que portaba en sus entrañas el contenido de ese futuro previsible aún a tiempo de ser evitado: el NSDAP consiguió el apoyo de más de seis millones de ciudadanos y pudo colocar a 107 militantes en el Reichstag, convertido en el primer partido de la derecha y dispuesto a ser una baza indispensable para cualquier estrategia de destrucción de la República de Weimar. Cuando el peligro acecha con menor envergadura, la estatura de los intelectuales se pone al mismo nivel que su obligación ante la sociedad. Cuando ese mal aparece con el atavío de una posible liberación, cuando sirve para consuelo de una atmósfera de sufrimiento, alentando como una esperanza que exige la renuncia a la razón y el despojo de las actitudes morales, el hombre es puesto especialmente a prueba. Como había de indicarlo Elias Canetti en sus memorias, «habida cuenta de las cosas que se auguraban, nadie tenía el derecho a sentirse privilegiado; no era el peligro de *uno*, sino el de todos. Percatarse de aquellas cosas y hablar sobre ellas no era ningún mérito; lo que importaba era *verlas con lucidez*, sólo eso, pero era precisamente lo más difícil de lograr».⁶ A un Thomas Mann de una edad avanzada

para los criterios de la época era obvio que no le faltaba la lucidez, a diferencia de lo que ocurría con tantos académicos, científicos y escritores que no daban importancia a lo que pasaba o, acobardados por el hundimiento político y social del país, dispuestos a dejarse envolver por la fascinación de la propuesta de «autenticidad comunitaria», de regeneración espiritual a través de la regeneración racial que contenía el proyecto nazi. Nadie se habría atrevido a reprocharle una inteligencia defectuosa a Thomas Mann. Pero a aquel hombre pulcro, atildado, atento a sus orígenes de clase, desdeñoso de la mediocridad intelectual y poco propicio al populismo de algunos de sus compañeros, tampoco le faltaba el coraje. En especial, no carecía de ese arrojo discreto y, al tiempo, enérgico: esa valentía de los hombres que se saben extraordinarios, pero que sólo ven en ello el resultado del esfuerzo y el origen de una responsabilidad. Esos hombres que, como Chesterton, sólo comprenden lo que significa la palabra «libertad» cuando la ven unida a la dignidad.⁷ Quizás se trate de la actitud opuesta al heroísmo tal y como lo habían de ver los nazis precisamente, partidarios de la inmersión del individuo en un proyecto que le concedía entidad gracias a su renuncia al mundo privado que había dejado de existir, a la esfera de la conciencia que había desertado del individuo para encaramarse al gigante anónimo de la comunidad. No era ese tipo de heroísmo, sino la humilde y simple decencia, como la de aquella Antígona que, frente a Creonte, no temió pensar de una forma distinta a como lo hace la mayoría de sus conciudadanos, dando origen a una forma de comprender la sociedad, los límites del poder y la malversación de fondos morales que se utilizan como coartada frente a la libertad, que ha convertido su figura en un clásico reiterado.⁸

El autor de *La montaña mágica* estaba levantando un acta de acusación en la forma en que éstas suelen presentarse en el tribunal de la Historia, cuando los papeles de los verdugos y las víctimas se amalgaman en las actitudes peor clasificadas de la ética. No sólo cuando la complicidad con la usurpación adquiere la forma de un farsante desconocimiento, no sólo cuando se simula que las cosas

no pueden ser de otra manera, sino también cuando tal usurpación es contemplada como una condición excepcional necesaria, cuya responsabilidad queda atenuada por el fragor de las circunstancias. Acostumbrado a ser el juez de su clase, el delator de su medio, el que ha tirado la primera piedra contra los peligros del *Innerlichkeit*, del ensimismamiento que cree poder recluirse en el alivio de la salvación individual, el crítico de una burguesía a la que exige que tome las riendas morales del país no puede ser juez sin ser, además, parte. Porque es exigente: pide que la burguesía recurra a su propia experiencia, a las raíces que un hombre como él cree que pueden separarse de la organización de la sociedad que dará paso al fascismo sin quebrantar el sistema de organización de la economía que puede convenirle. Pide que esta clase social a la que pertenece, enorgulleciéndose de su herencia, de su localización en la patria de la libertad y el racionalismo, vuelva a cumplir en un momento en que se la requiere. Que vuelva a ser el impulso del espíritu y de la autonomía del individuo. Pero, para disgusto del público que estaba dispuesto a escuchar a uno de los suyos, Thomas Mann comprende que, en las circunstancias de 1930, ese llamamiento a la burguesía tiene que ir acompañado de algo más que de una simple enunciación de su pasado o, en cualquier caso, de una analogía. Si en el siglo XIX la burguesía se alió con las clases populares para izar la bandera del liberalismo, esa misma enseña solamente podía mantenerse defendiendo la República de Weimar en compañía del partido más fuerte y más inclinado al pacto social de la clase obrera, la socialdemocracia. Solicita, cuando el tiempo ha mostrado el desastre de cualquier alternativa, dar una oportunidad al SPD, que se establezca de nuevo la *Bürgerfrieden*, la unión patriótica. Esta vez, contra los falsos patriotas que conducen a Alemania a negarse a sí misma con la excusa de afirmarla. Thomas Mann no puede relatar sin establecer un testimonio, no está dispuesto a describir sin proponer una advertencia. Opta por lo que corresponde a lo que él cree su deber, a lo que siempre ha tomado como su función, al margen de un simple creador de ficciones afortunadas, para ser un

intelectual que utiliza las armas con las que el genio le ha dotado: su penetrante visión de la realidad completa y compleja, la materia verbal para expresarla y la solvencia ética para desplegarla ante sus avergonzados conciudadanos.

Por ello, frente a un público que le escucha con sarcasmo o con temor, propone un código de conducta como cortafuegos contra el incendio que está prendiendo en Alemania: levanta un repertorio de normas superiores establecidas sobre su propia herencia social. Mann nunca intenta asumir un lugar social que no es el suyo ni por origen ni por vocación. Orgulloso de la función que su clase ha determinado en el desarrollo de la cultura nacional, Mann reclama a la burguesía que regrese al territorio de la razón para oponerse al arrebató emocional que cancela la trama de la convivencia y se emborracha en los trámites de un crepúsculo moral que enarbola el horizonte desde la petrificada Tierra Prometida que el nazismo promete al pueblo designado para imponer su destino. Se trata de un atractivo peregrinaje depurador, un deambular sonámbulo en el que los esclavos se saben llamados por el Creador a cumplir su tarea, en que se restauran los lazos de fraternidad quebrantados por la modernización, en la que es tan fácil descubrir la pureza propia de la comunidad como el defecto pernicioso de los ajenos responsables del sufrimiento popular. El sueño de la *Volksgemeinschaft* en nada corresponde al ejercicio de emancipación que han propuesto los teóricos de la modernidad, sino que es una perversión acuñada en su misma ceca, falsa moneda con su mismo aspecto de llamada al progreso, a la libertad colectiva, a la integración solidaria, a los derechos del pueblo, al sentimiento de pertenencia anulado, a las tutelas sociales abolidas. El precio de su cumplimiento es, precisamente, invertir los valores que desea copiar, como el precio de la falsa moneda es anular el valor de la auténtica: su sentido es obtener un mundo de aparente armonía que sitúa cada forma de disidencia como defecto, cada expresión de desacuerdo como una infección del organismo nacional, cada conflicto como herejía que pone en peligro la virtud del pueblo, todos ellos, elementos que

superan el debate político para proponer la defensa radical que sugiere el nazismo: la *Ausmerzen*, la extirpación de quienes han sido clasificados previamente como ajenos, la *Vernichtung*, el exterminio, considerado como el desenlace feliz, la «solución final» de un proceso que ha empezado expresándose en reclamaciones de carencia de ciudadanía alemana para quienes no comparten estas pesadillas, y que habrá de certificarse en la edificación de los espacios de marginación que el Tercer Reich construirá desde sus inicios.

Para Thomas Mann, esa sublevación de los instintos, donde la desesperación se disfraza de esperanza y la soledad se refugia en la exclusión racial, es algo diferente al alzamiento político de los trabajadores, para exhibirse con la violencia física y la decrepitud moral de una orgía de lo plebeyo. El *Discurso alemán*, que subtítulo *Un llamamiento a la razón*, hace algo más que ofrecernos el diagnóstico de una sociedad enferma, que confunde su delirio con la lucidez y que se trastorna creyendo disfrutar de una envenenada eternidad en los ejercicios funerarios de los himnos de la militancia fascista. Ésta, que ha sido hasta entonces una minoría, ha aprovechado algo más que la quiebra institucional de un régimen: se ha encaramado en la crisis de confianza en valores asentados durante dos siglos. Tal peligro, que nada tiene que ver con un simple cambio de gobierno, sino con una renuncia a lo alemán en nombre de Alemania, es lo que llega a desesperar a un patriota como Mann. Su voz, a pesar de los esfuerzos por acallarle, consigue leer el alegato, que es una prescripción, un juicio político y moral que contiene las instrucciones para su uso programático. Pide algo posible aún: un compromiso histórico entre la burguesía liberal y la socialdemocracia, desbrozando de recelos ideológicos el encuentro en beneficio de una tarea de civilización, de reconquista del mundo asediado por lo que nada tiene que ver con la esperanza prometida, con la emancipación por obtener, con la gran reconciliación que hará renacer a los alemanes de su orgullo calcinado en 1918. Ya han hecho sacrificios inmensos para renunciar a sus elementos de identidad diferenciada. Ya pueden aceptarse como compañeros de un viaje que quiere evi-

tar la desembocadura en el final de la noche. Como representante de una clase que conoce bien «la aversión filosófica que la burguesía alemana experimenta ante el socialismo», Mann hace algo más que proponer un acuerdo táctico, circunstancial, para hacer frente al fascismo: reconoce el límite de un paisaje de la civilización, la fractura territorial que conduce al precipicio y que exige un encuentro histórico entre las dos grandes opciones que deben constituirse, como fundamentos complementarios, a quien desea enfrentarse a ese nazismo que quiere presentarse como lo «auténticamente alemán», sin ser más que una patología, una pesadilla engendrada por una extraña mezcla de la desmoralizada generación salida de las trincheras y de los hombres sin atributos de la decadencia finisecular. El elogio de Stresemann no es un canto fúnebre a favor del pragmatismo chato y contra la grandeza de los rituales dionisiacos que están a punto de adueñarse del alma alemana. La defensa de la dignidad del reformismo socialdemócrata nada tiene que ver con la exaltación de una carencia de identidad, de un carácter liviano. Para Thomas Mann se trata, justamente, de defender el espíritu frente a la carne, la Alemania del pensamiento, de Kant, de Schiller, de Goethe, el verdadero idealismo, en una patria donde las apresuradas caricaturas de *Der Angriff* o los lodazales soeces de *Der Stürmer* construyen un vocabulario utilizando como material de edificación los escombros del lenguaje de la *Aufklärung*. La Alemania del espíritu que habrán de defender los hermanos Scholl y sus compañeros en 1943, a salvo de la corrupción generalizada que Mann ha anunciado una docena de años atrás.⁹

Probablemente, Thomas Mann deseaba explicarse ante sus oyentes no sólo como profeta de un peligro que acechaba a su país y a su cultura de una forma mucho más grave de lo que él mismo podía suponer. Deseaba hacerlo también desde la posición de fuerza que le otorgaba el reciente reconocimiento internacional a su obra y su propia exigencia de virtud ciudadana, considerando que su importancia artística le exigía levantarse con particular energía contra un movimiento que decía inspirarse en la fuerza del espíritu y presen-

tarse en una escenificación dispuesta por un caudillo que se vanagloriaba de su «estilo», de su «identidad» política diferenciada, de su desprecio de lo común cubierto de un manto comunitarista, de su rechazo de la experimentación artística acolchado bajo una protección estética: un Adolf Hitler que confundía las virtudes del *observador* de Poe o de Baudelaire con los delirios marginales de un artista frustrado, de un bohemio sin personalidad, ansioso por convertir su vacío en un arquetipo de poder artístico.¹⁰ Lo que Hitler se considerara a sí mismo había de preocuparle muy poco a Thomas Mann, aun cuando, al dirigirse a los muniqueses en un homenaje al acto de recepción del premio Nobel, indicando que nunca habría de abandonar la capital bávara, no debiera agradecerle saber que *La montaña mágica* se vendía menos que *Mi lucha*.¹¹ Le preocupaba de verdad ese sentimiento de rendición incondicional que podía observar en la burguesía alemana, así como la extraña dejación de perspectiva que desvelaban ciertas frivolidades nietzschianas de segunda mano en el círculo de George o en Benn. Nunca había apreciado mucho la validez estética del expresionismo, pero podía lamentarlo como guardia lírica pretoriana del nacionalsocialismo, con sus inclinaciones por una «autenticidad» esteticista inclinada a las situaciones de riesgo moral, o de entrega gozosa a la abyección. Ese riesgo podía preocuparle lo suficiente para dirigirse a su audiencia preguntándole si la exaltación de la orgía de los sentidos y la denuncia de la razón tenían algo que ver con lo alemán. Le preocupaba esa coartada ejercida por otros, pero en especial la que podían proporcionar su silencio y la interpretación de sus propias palabras. Había tenido que recordar en su homenaje a Hauptmann de 1922 que los estudiantes no podían esperar que repitiera exactamente lo que había dicho al escribir las *Consideraciones de un apolítico*, porque su existencia espiritual le impedía la petrificación irreflexiva. Debía enfrentarse, además, al injusto crédito que podía dársele por las inclinaciones decadentistas y esteticistas que se insistía en detectar en relatos como *La muerte en Venecia* o *Tristán*, que señalaban la predilección por la fuerza del espíritu y la belleza frente al in-

dividualismo materialista y el sentido del deber productivo de su herencia familiar. No creo que la compasión de relatos como *Un instante de felicidad* o la decisión de los protagonistas de *La voluntad de ser feliz*, dispuestos a la muerte y al recuerdo para cumplir con las exigencias de su amor, puedan identificarse con lo que el nuevo nacionalismo alemán estaba entendiendo por «voluntad», como no creo que las tribulaciones de Gustav von Aschenbach ante la belleza encarnada en Tadzio pertenezca al mismo sistema solar que el culto a la fuerza escultural y la intimidación arquitectónica de las propuestas estéticas del nazismo. Sus constantes defensas de la República a lo largo de la década de los veinte rompían cualquier interpretación ambigua de una existencia tan prematuramente inclinada a hacer lo más difícil: no dejarse tentar por el demonio que podía ofrecer una «prohibición del amor» a cambio del poder de creación muy diferente a la que ofrecería el nacionalsocialismo.¹² Por otro lado, Thomas Mann no podía ignorar el hecho de haberse formado en una época de crisis que, a escala de todo el continente, había ido afirmando la decadencia de la burguesía que culminó en la Gran Guerra, algo que llegó a contagiarle y que infectó definitivamente a los intelectuales de la Revolución Conservadora. Un hombre tan exigente por comprender el papel que representaba en ese momento de engarce entre dos épocas no podía ignorar los motivos profundos que podían llevar a la burguesía a romper el contrato firmado con sus propias raíces espirituales. Mann defiende un atributo de la burguesía que es ahora, también, la del movimiento obrero socialdemócrata comprometido en la salvación de la República. Cuando Marc Fumaroli nos recuerda que la nobleza francesa del siglo XVIII era un mundo de libertad frente al despotismo, incapaz de convertir su sentido de la tolerancia en proyecto político, para creer que podría mantenerlo en la autonomía de las relaciones sociales;¹³ cuando Benedetta Craveri nos indica la forma en que la nobleza francesa del siglo XVII construye «un ideal de sociabilidad bajo el signo de la elegancia y de la cortesía, que contraponía a la lógica de la fuerza y a la brutalidad de los instintos un arte de reu-