

Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política

CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ*

Resumen: Este artículo resalta la importancia que tienen en el conjunto de la obra de Hannah Arendt sus escritos sobre la cuestión judía. En ellos esboza conceptos y temas que serán fundamentales en sus obras posteriores. Entre ellos, este artículo resalta su análisis acerca de la fundación de la comunidad política y los rasgos que debería tener, expuesto en sus comentarios acerca de la creación del Estado de Israel y la política sionista oficial respecto a Palestina. Este primer momento de análisis de la fundación de un espacio público se contrapone con el otro momento que aparece en su obra: la construcción de la república americana. En ella, Arendt encuentra la mejor expresión de la participación ciudadana, recogida en la actuación de los consejos populares como ejemplo de acción política colectiva.

Palabras clave: Hannah Arendt, espacio público, nacionalismo, sionismo, revolución americana, consejos populares, Palestina, republicanism.

Abstract: This article points out the importance that have Hannah Arendt's writings about the Jewish question in her whole work. In them, she outlines concepts and subjects that will be very important in her later writings like her analysis about the foundation of Israel state and the official Zionist politics about Palestine. We can oppose to this creation of a public space another one presents in her work: the construction of the American republic. In this Arendt finds the best expression of citizenship political participation, that is shaped in the popular councils as a model for collective action.

Key words: Hannah Arendt, public space, nationalism, sionism, American revolution, councils, Palestine, republicanism.

I

Desde mediados de los noventa asistimos a un renovado interés por la obra de Arendt, que nos revela a su vez los distintos derroteros que ha tomado la filosofía política contemporánea en su empeño por reincorporar a Arendt a su acervo más actual. Pero, al mismo tiempo, también nos muestra un importante giro en las interpretaciones de su obra. En la década de los ochenta, las lecturas de Arendt nos mostraban una autora en la línea de Eric Voegelin o de Leo Strauss, centrada en el modelo de la *polis* griega como horizonte normativo de la política. Estas interpretaciones tomaban como eje central de su obra *La condición humana*, subrayando la utilización de categorías aristoté-

Fecha de recepción: 31 mayo 2002. Fecha de aceptación: 28 junio 2002.

* Profesora de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid. cris.sanchez@uam.es

licas en la misma. La visión que mostraban de Arendt era la de una pensadora nostálgica de la *polis*, profundamente antimodernista, y lastrada por un permanente retorno al pasado sin validez para el presente¹.

Sin embargo, en los noventa nos encontramos con una proyección de diferentes miradas sobre su obra. Las nuevas situaciones de la escena política —el resurgir de los nacionalismos o la crisis de las democracias representativas—, así como la influencia de determinadas corrientes en el actual panorama teórico —que incluiría desde el republicanismo hasta la teoría feminista, y desde el postmodernismo hasta las políticas de la identidad—, han provocado que distintas autoras y autores emprendan una relectura de su obra buscando una comprensión de los problemas que afectan a la teoría y a la práctica de las sociedades posttotalitarias². Y para ello, estas interpretaciones han comenzado por descentralizar el peso de *La condición humana* y realizar una lectura *desde los márgenes al centro de su obra*, desvelando la importancia de ensayos que eran considerados menores en relación con la obra citada. En este contexto, sus escritos sobre la denominada *cuestión judía* —publicados en los años cuarenta, antes de *Los orígenes del totalitarismo* (1951)— han cobrado especial relevancia, ya que nos muestran conceptos —unos meramente esbozados, otros más elaborados— que aparecen con especial fuerza en su obra posterior, tales como el de acción política o el de poder³. Esta lectura nos permitiría, entonces, trazar importantes hilos conductores de su pensamiento —o «convoyes del pensamiento», *thought trains*, como ella gustaba llamarlos—, mostrándonos la proyección de los temas y conceptos que afectaban a la cuestión judía —como la asimilación, la falta de poder, la ausencia de una acción colectiva o la carencia de un mundo común— en los conceptos centrales de *La condición humana* y de sus obras posteriores, en donde aparecen como la urdimbre sobre la que Arendt diseña su concepto normativo de la política. Como señala Hannah Pitkin: «Sólo cuando los muy abstractos, lejanos y grecófilos conceptos de *La condición humana* son devueltos a sus orígenes en la vida de Arendt, emergen entonces en su verdadera importancia política y relevancia contemporánea. Debemos mirar a los griegos (...) a través de los judíos»⁴.

Uno de los temas que en los escritos sobre la cuestión judía tiene especial importancia, y que, a al mismo tiempo, constituye uno de los argumentos arendtianos por excelencia, es el de la fundación de la comunidad política, esto es, la creación y preservación de un espacio público que sea duradero en el tiempo y que garantice la pluralidad humana, el «estar juntos los unos con los otros los diversos»⁵. En esos escritos, publicados en los años cuarenta, Arendt analiza críticamente la posibilidad

-
- 1 Como ejemplos representativos de estas interpretaciones, véanse: Noel O'Sullivan, «Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society», en Crespigny y Minogue (eds.), *Contemporary Political Thinkers*, Methuen, Londres, 1976, y Sheldon Wolin, «Hannah Arendt: Democracy and the Political», *Salmagundi*, nº 60, 1983.
 - 2 Vid. Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania University Press, University Park, 1995; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Nueva York, 1996; Manuel Cruz (ed.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994; Jeffrey Isaac, *Democracy in Dark Times*, Cornell University Press, Ithaca, 1998; Maurizio Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Nueva York, 1994; Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
 - 3 Esta es la tesis —que comparto plenamente— expuesta por Richard Bernstein en su excelente obra *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 1996. Para este autor, la confrontación que Arendt mantiene con las cuestiones judías —en sus múltiples y complejos aspectos— diseña los temas fundamentales que elabora a lo largo de toda su obra. No habría, pues, un corte entre sus primeros ensayos y su obra posterior más conocida (Bernstein, o.c., p. 9).
 - 4 Hannah Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 36.
 - 5 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala, introd. de Fina Birules, Barcelona, Paidós, 1998, p. 45.

de crear un nuevo hogar para los judíos en Palestina⁶, mostrándonos su concepción acerca de los elementos fundamentales que debería contemplar esa fundación *ex novo* de una comunidad política. Pero, antes de entrar en el análisis concreto de sus propuestas, es necesario tener en cuenta una serie de rasgos fundamentales en su pensamiento acerca de la política⁷. Veamos algunos de ellos, que nos permitirán una mejor comprensión del propósito que guía sus escritos.

Una de las constantes en su obra es la distinción y separación entre *política* y *naturaleza*. Para ella, la política es una construcción artificial que se define —entre otros rasgos— por su oposición a lo dado, a la naturaleza, por lo que su propósito se dirige —como bien ha señalado Flores D'Arcais— a *desnaturalizar* la política⁸. El punto de partida de su discurso teórico no es, entonces, a la manera de un Hobbes o un Rousseau, un análisis de la naturaleza humana que le permita deducir de los rasgos que ésta presenta unas reglas para la construcción de la comunidad política. Como ella misma indica:

La política tiene poco que ver con la naturaleza humana, acerca de la cual no se pueden realizar afirmaciones válidas, (...) y tiene mucho que ver con la *condición* humana, a saber, con el hecho (...) de que muchos hombres viven juntos y habitan la tierra. Sin la *pluralidad* humana no habría política, y esa pluralidad no es una cualidad de su «naturaleza», sino la auténtica quintaesencia de su condición terrena⁹.

La pluralidad, pues, entendida como la condición básica de la acción y el discurso, supone el reconocimiento de la existencia de individuos únicos, cada uno con una historia de vida diferente, con una narrativa propia que los hace no meramente *distintos*, sino *diferentes*¹⁰. La preservación de ese elemento de diferenciación y singularidad en la pluralidad hace que Arendt se distancie de posiciones que, como las de Rousseau, reducen esa pluralidad a una única voz. Lo que une al cuerpo político no es, como en el caso del ginebrino, la unanimidad de voluntades, sino que lo que mantiene unida a la ciudadanía arendtiana es, como veremos, habitar el mismo espacio público, compartir un conjunto de instituciones y mantener las promesas fundacionales por medio de pactos¹¹.

De acuerdo con esa distinción entre política y naturaleza, el espacio público arendtiano se caracteriza por su *artificialidad*. Supone una creación deliberada, un esfuerzo común deliberado por crear y mantener ese espacio que une a los seres humanos y en el cual desarrollan la acción y el discurso. Frente a la pertenencia «natural» a la comunidad, creada mediante lazos de sangre, tradiciones, costumbres, sentimientos y afectos, Arendt afirma los vínculos artificiales. Su idea del espacio público se opone, pues, a la configuración de éste como *Gemeinschaft*. En este sentido, como en tantos otros,

6 Todos esos artículos, a los que me referiré concretamente más adelante, aparecen recogidos en la edición de Ron H. Feldman titulada *The Jew as a Pariah*. Nueva York, Grove Press, 1978 (En adelante citado como JP).

7 Desde un punto de vista más general, he desarrollado el pensamiento político de Arendt y sus conceptos más relevantes en *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (en prensa).

8 Paolo Flores D'Arcais, *Existencia y libertad*. Génova, Marietti, 1990 (trad. cast. de Cesar Cansino, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996).

9 Texto inédito citado por Margaret Canovan en *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, op. cit. p. 105. Cursivas en el original.

10 *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 234. En adelante, CH. Hay reedición en Barcelona, Paidós, 1998, con estudio introductorio de Manuel Cruz. Edición original: *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

11 Véase, en este sentido, Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, o.c., pp. 226-227.

Arendt se muestra totalmente republicana¹². Una característica cardinal de la concepción republicana de la política y de la esfera pública es el énfasis en la idea de construcción, de artificio, y, por tanto, también en la idea de un comienzo artificial reconocible, esto es, un momento fundacional que adquiere en muchos casos el estatus de mito. Esto implica, además, admitir que la creación del espacio público —a diferencia del espacio privado— supone un acto deliberado de la voluntad, no es el resultado de una evolución social espontánea, sino de un esfuerzo común premeditado, una realización consciente en la que la voluntad —el acto deliberado de la fundación del cuerpo político— adquiere carta de naturaleza legitimadora de la comunidad, y sólo esa voluntad creadora legitima la existencia del espacio público.

Este énfasis en una artificialidad reconocible en el acto de fundación del cuerpo político se opone tanto a aquellas posiciones que, a la manera del romanticismo alemán, mantienen que las instituciones y la comunidad política deben ser la expresión de una *identidad natural* reflejada en el *Volkgeist* o «espíritu del pueblo», como —dentro del panorama teórico actual— a las posiciones sustentadas por el comunitarismo. A pesar de que en alguna ocasión se ha pretendido acercarla a éste último por su crítica al liberalismo, lo cierto es que son más las cosas que les separan que las que les unen. Mientras que el comunitarismo mantiene una concepción fuerte de la identidad colectiva, basada en tradiciones o costumbres compartidas, para Arendt, como hemos visto, lo que une a una pluralidad de individuos y les permite compartir la ciudadanía es un espacio público compuesto por hechos y palabras, por instituciones y productos culturales. Y dentro de ese espacio, cada individuo manifiesta su única e irreductible individualidad. Por tanto, la identidad como ciudadano o ciudadana no depende de la adscripción cultural, étnica o religiosa a una comunidad definida por esos rasgos, sino de la actuación cotidiana mediante la acción y el discurso. La identidad de los sujetos no es definida por su pertenencia a una comunidad que posee unos rasgos determinados que la diferencian de otras, sino que, por el contrario, es una comunidad artificial en continua creación y expansión mediante las acciones de sus miembros. En este sentido, mientras que para el comunitarismo los lazos de la tradición son previos a la comunidad política, y son precisamente éstos los que la crean, para Arendt no hay una comunidad *previa* a la comunidad política.

Si bien ese énfasis en la artificialidad del espacio público se refleja a lo largo de toda su obra, es sin embargo en su posición acerca del nacionalismo, y en especial en sus artículos acerca de la ideología sionista y la creación del Estado de Israel, donde podemos ver con claridad las consecuencias de esa oposición entre la política como construcción artificial y la política con bases naturales, tales como los lazos étnicos y de sangre. En este sentido, la tesis que aquí sostengo es que en su obra encontramos dos momentos en los que analiza la creación de una nueva *politeya*. Uno es, precisamente, el que se refleja en los escritos judíos acerca del naciente Estado de Israel, el otro, recogido fundamentalmente en *Sobre la revolución*¹³, la creación de la república americana. Ambas *fundaciones* recogen ese rasgo de artificialidad, por lo que, en principio, serían modelos idóneos de la comunidad política en un sentido arendtiano. Pero lo que nos sugiere su crítica al Estado de Israel es que, frente al modelo americano, fracasó en el respeto por la condición humana de la pluralidad, convir-

12 Me estoy refiriendo a la tradición del republicanismo cívico. Margaret Canovan fue una de las primeras intérpretes de Arendt que señalaron su filiación con el republicanismo, interpretación que posteriormente han seguido otros autores y autoras como Passerin D'Entreves (o.c.) o, más recientemente, Helena Béjar, en *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000.

13 *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1965. Trad. de Pedro Bravo, *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente. Aquí se cita por esta primera edición castellana como SR. Hay reedición en Alianza Editorial, Madrid, 1998.

tiéndose así en un Estado abocado al fracaso desde los objetivos de la política arendtiana. Frente a Jerusalén, pues, América —y, más concretamente, una América de corte tocquevilliano— aparece como el modelo normativo para la fundación correcta del cuerpo político.

II

La relación que Arendt mantuvo con la política sionista oficial fue más bien escasa y siempre estuvo marcada por la crítica hacia las posiciones mantenidas por los principales líderes sionistas del momento. En ningún momento llegó a identificarse con el sionismo¹⁴. Nunca tuvo un sentimiento de comunión espiritual con éste ni tampoco había recibido en su infancia una educación especialmente religiosa¹⁵. Su acercamiento a los grupos sionistas comenzó durante la primavera de 1933 en Berlín, y más por razones de orden político-práctico que por razones culturales o religiosas. Se decidió a ayudar a las víctimas de la persecución y su apartamento en Berlín sirvió como refugio para las figuras políticas de la izquierda que huían de las leyes dictadas por el nuevo régimen¹⁶. Además, por encargo de su amigo Kurt Blumenfeld, se dedicó a recopilar material sobre las acciones antisemitas a fin de presentarlo en el 18º Congreso Sionista, que tenía que celebrarse en el verano de ese mismo año de 1933. La policía, sin embargo, se enteró de estas actividades ilegales, y, tras ser detenida, tomó la decisión de escapar a París. Una vez allí, colaboró con diferentes organizaciones filantrópicas judías, tales como *Agriculture et Artisanat*¹⁷ y el *Comité National de Secours aux Juifs Allemands*, y con la sección alemana de la *Women's International Zionist Organization*¹⁸. Entre todas estas colaboraciones¹⁹, cabe destacar la que mantuvo con la organización *Youth Aliyah*, que ayudaba a niños judíos a escapar hacia Palestina, y que le procuraría en 1935 la oportunidad de viajar por primera vez a la tierra prometida, acompañando a los jóvenes colonos²⁰.

-
- 14 Así lo declara ella misma en una entrevista con Gunter Gaus: «Yo era íntima amiga de alguno de sus líderes [del sionismo], sobre todo de su por entonces presidente, Kurt Blumenfeld. Pero no era una sionista. Ni tampoco intentaron convertirme. Sin embargo, en cierto sentido, me influyeron: especialmente por su criticismo, por la autocrítica que los sionistas sembraron entre los judíos. Eso me influyó e impresionó. Pero políticamente, no tuve nada que ver con el sionismo» («What Remains? The Language Remains», recogida en el volumen de escritos de Arendt editado por Jerome Kohn bajo el título *Essays in Understanding, 1930-1945*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 5. En adelante, se cita como EU. Hay trad. cast. de Agustín Serrano de Haro en *Revista de Occidente*, nº 220, septiembre 1999).
- 15 Tanto ella como su familia representaban esa clase media alemana de origen judío en la que los vínculos hacia la cultura alemana eran infinitamente más fuertes y prioritarios que la posible autoidentificación como judíos. Recordemos que ni su padre —Paul— ni su madre —Martha— eran practicantes de la religión judía. Como la misma Arendt expone en una entrevista, ella creció sin oír la palabra «judío» en su casa, y no aprendió hebreo hasta bien tarde, durante su exilio en París. Véase la excelente y detallada biografía de Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982. Aquí se cita por la versión castellana de Manuel Lloris, revisada por Antoni Torregrossa: *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993.
- 16 Tomo el relato de Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 146-155.
- 17 Organización dedicada a adiestrar a los jóvenes refugiados en labores agrícolas, con vistas a su futura vida en Palestina.
- 18 En ella, Arendt pronunciaría distintas conferencias acerca de la historia y origen del antisemitismo en Alemania, en las que ya se encontraban los argumentos principales que luego desarrollaría en *Los orígenes del totalitarismo*.
- 19 Aunque de signo bien distinto, cabe también tener en cuenta el contacto de Arendt con el tipo de judío que ella describe como *parvenu*: la baronesa Germaine de Rothschild, para la que Arendt trabajó supervisando el destino del dinero que la aristócrata daba para las obras de caridad a los judíos (Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 167-170).
- 20 Pero en ese viaje, la Arendt a la que sus amigos llamaban «Palas Athenea» por sus querencias grecófilas, estaba más fascinada por la visión de los templos griegos de Siracusa que por las ruinas del pueblo elegido. No obstante, quedó impresionada por la experiencia de los *kibbutzim*, aunque también mostró sus recelos al pensar que estaban estableciendo un nuevo tipo de aristocracia judía (Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 188-189).

Todo ese trabajo refleja su necesidad práctica y vital de responder a los hechos *desde una perspectiva judía*, y esto significa que, como ella misma señala, «cuando una es atacada como judía, una debe defenderse como judía»²¹. Consecuentemente, esta toma de posición, desde la identidad que era objeto de ataque, fue la que le condujo a buscar una solución política:

¿Qué puedo hacer concretamente como judía? (...) Trabajar con los sionistas. Ellos eran los únicos que estaban preparados (...) Incluso antes de esto yo ya me había ocupado de la cuestión judía: el libro sobre Rahel Varnhagen lo había acabado cuando abandoné Alemania, y en esa obra el problema de los judíos juega un papel importante. Lo escribí con la idea «quiero comprender». No estaba discutiendo mis problemas personales como judía, pero ahora, pertenecer al judaísmo se había convertido en mi propio problema, y mi problema era político, ¡puramente político! Yo quería hacer un trabajo práctico: sólo y exclusivamente trabajo judío. Y con esto en la cabeza busqué trabajo en Francia²².

Sin embargo, toda esta actividad desarrollada no supuso realmente un compromiso político con el modo sionista oficial de entender y ejercer la política. Como apunta Richard Bernstein, más bien fue la política —la necesidad de una política judía alternativa— la que le condujo hacia el sionismo, pero, de otro lado, también sería la política —su crítica de la política sionista— la que le llevó a su posterior ruptura con este movimiento²³.

Su distanciamiento crítico del sionismo oficial coincide con su rechazo de la teoría y la práctica de la nación-Estado y de la soberanía nacional, aplicada a la creación de un nuevo Estado en Palestina, y se expresa con toda claridad en sus escritos de los años cuarenta. En ellos, critica las posiciones de uno de los primeros promotores de la creación de un Estado judío, a finales del siglo XIX: el austríaco y fundador del movimiento sionista Theodor Herzl, como representante de una manera a su juicio errónea de intentar solucionar el problema del antisemitismo²⁴. Éste mantenía en su obra programática, *El Estado judío*, la idea de que el antisemitismo era inevitable y que la única solución no era ya la asimilación, sino la creación de una nueva patria para los judíos. En torno a esta idea, Herzl logró articular la Organización Sionista Mundial²⁵, como un movimiento político nacionalista del que él sería proclamado presidente. Para Arendt, sin embargo, la emigración a Palestina no resolvía la cuestión del antisemitismo, más bien representaba, según sus propios términos, «una manera de escapar o liberarse del problema», pero no un enfrentamiento a sus enemigos mediante la movilización y el acercamiento a los otros grupos oprimidos²⁶. El internacionalismo que predicaba Herzl, en este sentido, se limitaba a una unión entre los judíos alemanes y austríacos, sin reconocer que «los luchadores de la libertad pueden ser internacionalistas sólo si esto significa que están preparados

21 «What Remains? The Language Remains», EU, p. 12.

22 Ibidem.

23 Bernstein, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 102.

24 La crítica de Arendt a Herzl ocupa varios artículos: «Herzl and Lazare» (1942), «Zionism Reconsidered» (1944) y «The Jewish State: Fifty Years Later» (1946). Todos ellos están recogidos en la edición de Ron Feldman, *The Jew as a Pariah*, en adelante citada como JP.

25 El Primer Congreso Sionista, liderado por Herzl, aprobó en 1897 el llamado *Programa de Basilea*, por el que se declaraba la creación en Palestina del Estado Judío. Las fronteras de dicho Estado incluían: al norte, las montañas de Capadocia, ya en Turquía; al sur, el canal de Suez; y, al este, el Éufrates.

26 En «Herzl and Lazare», JP, p. 127. Sin embargo, como señala Bernstein justamente, Arendt no aclara a qué grupos está haciendo referencia, ni los identifica en ningún momento de una manera más concreta (Bernstein, R., o. c. p. 112).

para reconocer la libertad de todas las naciones»²⁷, esto es, a reconocerse como una comunidad política en pie de igualdad con otras, o, lo que es lo mismo, a reconocer el mismo derecho a los árabes residentes en Palestina²⁸.

En 1942, se avanza un importante paso en la construcción del Estado judío. Respondiendo a la iniciativa de Ben Gurion, los sionistas norteamericanos adoptaron el llamado *Programa Biltmore*, en el que se seguía el camino iniciado por la Declaración Balfour de 1917, considerado el documento fundacional del futuro Estado²⁹. En el *Programa Biltmore* se reclamaban dos objetivos irrenunciables: la formación de un Estado judío y el control por parte de la Agencia Judía de la emigración a Palestina³⁰. La Declaración Biltmore recogió estas dos demandas, postulando la creación de un Estado judío en el que a la entonces mayoritaria población árabe de Palestina se le reconocerían derechos como minoría³¹. En 1944, la Organización Sionista Mundial capitula en sus demandas más moderadas, optando por reclamar una Palestina íntegra y sin divisiones³². Al acabar la Segunda Guerra Mundial, y en respuesta al Holocausto, lo que había sido considerado el objetivo maximalista de la política sionista —el establecimiento de un Estado soberano judío— había pasado a ser el mínimo negociable³³, y la apuesta por la partición de Palestina en un Estado binacional —árabe y judío— era ya una corriente minoritaria dentro del sionismo oficial.

La respuesta de Arendt a todos estos acontecimientos se recoge en una serie de artículos, entre los que cabe destacar *Zionism Reconsidered* (1944)³⁴, con el que marca un punto de inflexión y de

27 «Herzl and Lazare», JP, p. 129.

28 Herzl definía una nación como «un grupo histórico de personas unidas por lazos claramente discernibles y mantenidos juntos por un enemigo común» (citado por Arendt en «Herzl and Lazare», JP, p. 125). Lo que critica Arendt a Herzl es que éste pensase que un pueblo sin un territorio pudiese encontrar un territorio sin un pueblo, y que, una vez allí, aislados de las otras naciones, pudiesen vivir dentro de una imaginaria entidad biológica cerrada. De otro lado, para Arendt era errónea la creencia herlziana de que el establecimiento del Estado judío iba a acabar automáticamente con el antisemitismo (Ibidem, pp. 171-174).

29 Esta Declaración respondía a los intereses de los británicos frente a los franceses, para asegurarse el futuro control sobre una Palestina bajo mandato británico. En ella, el Gobierno de su Majestad reconocía las pretensiones judías sionistas de establecer un hogar judío en Palestina, dándoles su apoyo oficial, «sin menoscabo de los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes, o los derechos y estatus políticos de que disfrutaban los judíos en los demás países». Agradezco a Gustavo Sánchez sus comentarios, que me han ayudado a una mejor comprensión de las complejidades de este período histórico.

30 Arendt asistió a la conferencia del Hotel Biltmore (Nueva York), donde tenía lugar la reunión, como periodista que era por aquel entonces del diario neoyorkino en lengua alemana *Aufbau*, en el que tenía una columna titulada *Esto te interesa a ti*.

31 Uno de los puntos de conflicto de la Declaración era la creación de un ejército judío. El propio Weizmann estaba en contra de la creación de dicho ejército, ante la posibilidad de una confrontación en este punto con los británicos, que no estaban de acuerdo con la creación de un ejército judío. Finalmente, éste no se aprobaría en dicha Declaración. La postura de Arendt, sin embargo, había sido favorable a su creación, y a principios de 1942 escribió varios artículos en *Aufbau* para protestar contra la oposición británica y la tibia postura norteamericana al respecto. Ese mismo año, Arendt y otros periodistas críticos con la postura sionista oficial formaron un grupo de discusión llamado *Die jungjüdische Gruppe* (Joven Grupo Judío), que tenía como objetivo el llamamiento a la acción en favor de un ejército judío (Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 230-239).

32 Éste fue el resultado de la denominada *Resolución de Atlantic City* (octubre de 1944), que Arendt critica duramente en «Zionism Reconsidered».

33 Feldman, R., «Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt», en JP, p. 34.

34 Recogido en JP. Originalmente apareció publicado en *Commentary*, 1944, y en *Menorah Journal*, 33, agosto 1945. Este ensayo representa la crítica más encarnizada de Arendt a la política judía, hasta el punto de que los editores de la revista *Commentary* se negaron en un principio a publicarlo, porque a juicio de éstos contenía demasiadas implicaciones antisemitas (Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 291). Los otros artículos que recogen las mismas cuestiones son «Can the Jewish-Arab Question Be Solved?», *Aufbau*, 17 septiembre 1943; «The Jewish State: Fifty Years After», *Commentary*, 1 mayo 1946 (recogido en JP); «To Save The Jewish Homeland: There is Still Time», *Commentary*, 5 mayo 1948 (recogido en JP).

distanciamiento público con la comunidad judía. A partir de ese momento, y con sus escritos posteriores, Arendt ya no sería considerada una aliada intelectual y política en el seno del sionismo —si es que en algún momento lo había llegado a ser—, sino que, por el contrario, se aisló de sus congéneres judíos, iniciando un camino de duras acusaciones y críticas que culminaría en 1963, con la fuerte polémica creada tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén*. La aparición de este libro provocaría, entre tantas otras acusaciones, que su hasta entonces amigo Gershom Scholem le echase en cara su falta de «amor al pueblo judío»³⁵ —concepto que en la tradición judía recibe el nombre de *Ahabath Israel*—. Podemos decir, entonces, que, en los ensayos de los años cuarenta, Arendt articula su postura como *paria consciente* en el panorama de la intelectualidad judía norteamericana³⁶, pero también que esta posición no significaba en ningún caso un rechazo al establecimiento por parte de los judíos de una comunidad política —en Arendt siempre encontramos un compromiso ético y político con la situación de los judíos—, sino a los derroteros que la política sionista estaba tomando por parte de sus líderes oficiales. En este sentido, años más tarde, en 1963, afirmaba lo siguiente, poniendo en claro su posición:

Ustedes saben que fui sionista y que mi razón para romper con la organización fue muy diferente de la postura antisionista del Consejo [el Consejo Americano para el Judaísmo]: yo no estoy contra Israel, por principio. Estoy contra ciertas importantes posiciones políticas del Estado de Israel. Yo sé, o creo saber, que si la catástrofe se abatiera sobre ese Estado judío, por las razones que fuere (incluyendo entre las mismas la propia estupidez israelí), ésta sería acaso la catástrofe final para todo el pueblo judío, no importa qué opiniones pueda tener cada uno de nosotros en este momento³⁷.

Si bien en el conjunto del movimiento sionista las tesis de Arendt eran minoritarias, no estaba totalmente sola en su singladura. En el camino encontraría un nuevo compañero de viaje en favor de sus argumentos alternativos: el político Judah Magnes. Éste era el presidente y fundador de la Universidad Hebrea y el líder de un grupo de intelectuales denominado *Brit Shalom*, críticos con la Declaración Balfour. Posteriormente, en 1942, fundaría un partido, el *Ihud* (Unidad), con el que Arendt colaboraría una vez que, en mayo de 1948, se fundó el Estado de Israel³⁸. Tanto Arendt como Magnes creían necesario presentar a la opinión pública una «posición sionista no chauvinista»³⁹ y formar en Palestina una oposición coherente a las tesis de Ben Gurion, manteniendo la apuesta por un Estado binacional.

35 Scholem, G., «Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters Between George Scholem and Hannah Arendt», *Encounter*, 22, enero 1964. Reimpreso en JP, p. 240. Hay traducción castellana (de Agustín Serrano de Haro) de este intercambio epistolar, en *Raíces*, 36, otoño 1998. No es el objetivo de este trabajo exponer las vicisitudes que rodearon y siguieron a la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, así como el significado de esta obra. Para aquellas personas interesadas en la cuestión, resulta muy clarificadora la exposición de Young-Bruehl al respecto (o.c. pp. 443-452). En nuestro país, ha trabajado el tema Agustín Serrano de Haro en «Acotaciones a la correspondencia entre George Scholem y Hannah Arendt», *Raíces*, 36, otoño 1998.

36 El término «paria consciente» lo desarrolla Arendt en su obra *Rahel Varnhagen* y en «The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition».

37 Carta de Arendt a Elmer Berger, del *Consejo Americano para el Judaísmo*, que le había ofrecido su protección ante las críticas que estaba recibiendo tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén* (Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 461).

38 La influencia de Magnes sobre Arendt se hace visible sobre todo en su artículo «Peace or Armistice in the Near East?» (JP, pp. 193-222), en el que Arendt alaba las posiciones mantenidas por éste.

39 Young-Bruehl, o.c., p. 301.

En *Zionism Reconsidered*, desarrolla la crítica hacia el sionismo oficial, denunciando cómo la mayoría de los sionistas, liderados por Ben Gurion, habían girado hacia un nacionalismo excluyente respecto a la mayoría étnica árabe de Palestina. Desde esta perspectiva, sus objeciones se dirigen en primer lugar al hecho de que los sionistas estuviesen más preocupados por las relaciones con los grandes poderes —Gran Bretaña, EEUU y Rusia— que por sus vecinos árabes, con los que necesariamente tendrían que negociar si se quería mantener un equilibrio estratégico en el Mediterráneo:

Si los sionistas continúan ignorando a las otras poblaciones mediterráneas y vigilando únicamente a los grandes pero lejanos poderes, aparecerán entonces como sus instrumentos, como los agentes de intereses extranjeros y hostiles⁴⁰.

En segundo lugar, Arendt deplora el hecho de que la población árabe sea completamente ignorada en la creación de ese futuro Estado, dejándoles únicamente la posibilidad de la emigración o el ser considerados ciudadanos de segunda⁴¹. Con ello, a su juicio, no harían sino reproducir de nuevo los problemas que habían creado los primeros tratados de paz de principios de siglo: la existencia de grandes masas de apátridas que, al no pertenecer a ningún Estado-nación, carecían de derechos⁴². El resultado, en este caso, sería la creación de un nuevo grupo de apátridas —los árabes palestinos— a expensas de la creación de un Estado homogéneo y excluyente:

Después de la guerra resultó que la cuestión judía, que había sido considerada la única insoluble, estaba resuelta —principalmente gracias a un territorio primero colonizado y luego conquistado—, pero esto no resolvió el problema de las minorías y de los apátridas. Al contrario, como prácticamente todos los demás acontecimientos de nuestro siglo, la solución de la cuestión judía produjo simplemente una nueva categoría de refugiados, los árabes, aumentando por ello el número de apátridas y fuera de la ley con otras 700.000 u 800.000 personas⁴³.

Por último, la crítica de Arendt se dirige contra la fórmula de la nación-Estado como objetivo de la política sionista. En este punto, no hace sino seguir sus reservas respecto a que el mejor medio para establecer la comunidad política sea por la vía nacionalista. ¿Debe ser la constitución de una nación el objetivo de la política sionista? Y si no lo es, ¿cuál es entonces la alternativa más viable? Para Arendt, el establecimiento de un Estado nacional deja sin solución —o sin una solución aceptable desde el punto de vista del respeto a la pluralidad y a los derechos— la existencia de conflictos cuando dentro de un mismo territorio habitan dos identidades distintas, como fue el caso de los judíos en el marco de la nación alemana y de los Estados del Este europeos, o el de los árabes en Israel: sólo cabe la asimilación —equiparable a la desaparición como grupo con características propias— o la emigración⁴⁴. El problema, en palabras de Arendt, es que el sionismo aceptó acrítica-

40 «Zionism Reconsidered», JP, p. 133.

41 Ibidem, p. 131.

42 *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 1981, vol. 2, *Imperialismo*, pp. 367-371. Edición original: *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Co. 1951; segunda edición ampliada: 1958. En adelante, OT.

43 Ibidem, p. 368.

44 «Zionism Reconsidered», JP, p. 141.

mente, como solución política, un nacionalismo de inspiración germana. Este tipo de nacionalismo, a su juicio, se caracteriza por mantener el siguiente concepto de *nación*:

Como [si fuese] una entidad orgánica y eterna, como el producto de un crecimiento inevitablemente natural de una serie de cualidades inherentes; y explica a los pueblos no en términos de organizaciones políticas, sino en términos de personalidades biológicas superhumanas. En esta concepción, la historia europea se divide entre las historias de entidades orgánicas sin parentesco alguno y la gran idea francesa de la soberanía del pueblo se pervierte en las pretensiones nacionalistas de una existencia autárquica. El sionismo, estrechamente relacionado con esa tradición de pensamiento nacionalista, nunca se preocupó mucho por la soberanía del pueblo, que es el requisito para la formación de una nación, sino que lo que quería desde el principio era esa utópica independencia nacionalista⁴⁵.

Una vez más, tenemos aquí el rechazo a la idea de una comunidad política que no esté basada en vínculos político-asociativos, sino en lazos naturales. Como señala Ronald Beiner, el nacionalismo es para Arendt una patología de la ciudadanía que, toda vez que subordina el Estado a la idea de nación, genera una patología adicional en una noción más expansiva de nación que sobrepasa las fronteras —y también los límites morales— del Estado⁴⁶. Con la aparición de los nacionalismos en el siglo XIX, el conflicto entre nación y Estado se agudiza, y, como resultado, este último pierde atributos importantes:

El Estado heredó como su suprema función la protección de todos los habitantes de su territorio, fuera cual fuese su nacionalidad, y se estimaba que había de actuar como suprema institución legal. La tragedia de la Nación-Estado consistió en que la creciente conciencia nacional del pueblo chocó con estas funciones. En nombre de la voluntad del pueblo, el Estado se vió obligado a reconocer únicamente a los «nacionales» como ciudadanos, a otorgar completos derechos civiles y políticos sólo a aquellos que pertenecían a la comunidad nacional por derecho de origen y el hecho del nacimiento. Esto significó que el Estado pasó en parte de ser instrumento de la ley a ser instrumento de la nación⁴⁷.

El triunfo del nacionalismo supone, entonces, que aquellos que no forman parte de la identidad de la nación se convierten en apátridas desprovistos de derechos, pues, como afirma Arendt, una de las consecuencias del triunfo de la nación frente al Estado es que «los derechos humanos fueron reconocidos y aplicados sólo como derechos nacionales»⁴⁸, y por ello también, los apátridas «cuanto más eran excluidos del Derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una reintegración en lo nacional, en su propia comunidad nacional (...) Desde entonces, ni un solo grupo de refugiados o de personas desplazadas ha dejado jamás de desarrollar una furiosa y violenta conciencia de grupo y de clamar por sus derechos como —y sólo como— polacos, o judíos, o alemanes, etc.»⁴⁹. Por consi-

45 Ibidem, p. 156.

46 Beiner, R., «Arendt and Nationalism», en Villa, D., (ed.) *A Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 50.

47 OT, *Imperialismo*, p. 301.

48 Ibidem, p. 302.

49 Ibidem, p. 370.

guiente, la denuncia y el rechazo de Arendt a la adopción de la forma de la Nación-Estado en Palestina se fundamenta en que reproducirá en la mayoría árabe —minoría desde la óptica sionista— las funestas consecuencias que el nacionalismo representa para los derechos de las minorías, tal y como los propios judíos habían sufrido. En sus escritos críticos hacia la postura oficial sionista, Arendt identifica los conflictos a los que tiene que enfrentarse una política nacionalista que excluye en su propia definición la heterogeneidad de identidades. ¿Cuál es, entonces, la alternativa?

La propuesta de Arendt es que la política del futuro, y la de Israel en concreto, debe basarse en *fórmulas federativas republicanas*. Es importante, sin embargo, que situemos el contexto de la propuesta arendtiana. En su búsqueda de una comunidad no nacionalista, que pueda ser al mismo tiempo una patria para los judíos —que no una nación— en convivencia con los árabes, Arendt recurre a la tradición republicana estadounidense. Así, en *Zionism Reconsidered*, apela a los judíos de EEUU, creyéndoles partícipes de una tradición que no era la nacionalista, sino que se apoyaba en la fundación de una república democrática. América se formulaba ya en su pensamiento como el modelo correcto frente a Jerusalén. Se dirigía, en palabras de Young-Bruehl, a los «herederos de la revolución americana», pensando que sólo éstos podían prevenir el triunfo de las posiciones nacionalistas en el sionismo⁵⁰:

Debido a que el cuerpo político americano puede soportar una gran tolerancia hacia la vida comunitaria de las numerosas nacionalidades, las cuales todas juntas forman y determinan la vida de la nación americana, este país no puede nunca permitir que uno de esos «fragmentos» empiece un movimiento para alejarse del continente americano»⁵¹.

Como señala justamente Margaret Canovan, una de las razones por las que Arendt expresa su admiración por la Constitución norteamericana es que ésta no afirmaba una conexión entre la comunidad natural étnica, por un lado, y la ciudadanía artificial, por el otro, de tal modo que se podía ser italo-americana, polaco-americano o judeo-americana, como ciudadanos de la misma república, sin perder sus comunidades de origen. El éxito de la república americana radicaba, pues, en que, a diferencia de las Naciones-Estado europeas, que vinculaban la homogeneidad étnica con la unidad política, había sabido preservar un concepto de ciudadanía como un *estatus artificial* que igualaba a todos los miembros de esa comunidad, con independencia de su grupo de origen⁵². Lo que Arendt propone para Israel es la aplicación de esta idea artificial de ciudadanía, que respetaría como miembros iguales dentro del mismo territorio tanto a los árabes como a los judíos. La igualdad, en este sentido, es una igualdad *política*, no una igualdad natural, y supone un proyecto común deliberado:

En contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, [la igualdad] no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales⁵³.

50 Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 238 y 292.

51 «Zionism Reconsidered», JP, p. 159.

52 Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 245.

53 OT, vol. 2, «Imperialismo», p. 380.

Pero, además, como venimos señalando, es importante destacar que en su propuesta para Israel adelanta ya, en gran medida, conceptos relevantes de su teoría política. Así, resalta la importancia de la *artificialidad del espacio público* y el poder de la acción colectiva como capacidad para iniciar *nuevos comienzos*, es decir, como componente fundamental de la libertad humana:

El experimento en Palestina con frecuencia ha sido denominado *artificial*. (...) Los asentamientos rurales colectivos, (...) el desarrollo del terreno, (...) la creación de una Universidad Judía, el establecimiento de grandes centros de salud, todos ellos eran desarrollos «artificiales» apoyados desde el extranjero e iniciados con un espíritu de iniciativa que no prestaba atención a cálculos de pérdidas y beneficios. (...) Una generación que creció en la fe ciega en la necesidad —necesidad de la historia, de la economía, de la sociedad o de la naturaleza— encontró difícil de entender que precisamente la artificialidad de los logros judíos en Palestina les daba su significado humano. El problema fue que tanto los sionistas como los anti-sionistas pensaron que el carácter artificial de la iniciativa era algo a reprochar antes que a elogiar⁵⁴.

Aquí, Arendt muestra su admiración por las realizaciones de los emigrantes judíos en los años previos a la creación formal del Estado. En aquel momento, se fundó lo que se denominó el *Yishuv* —ente preestatal que literalmente significa *Comunidad Judía de Palestina*—. Para Arendt, ese momento significó la creación de un espacio político, mediante un esfuerzo consciente, en el que se constituyó un mundo técnico y cultural, sin la presencia de una estructura nacionalista⁵⁵. La creación de este hogar judío, previo al establecimiento formal del Estado de Israel, era un acto profundamente político, ya que suponía la construcción de un mundo dentro del cual podía desarrollarse la acción.

Pero, seguramente, lo más relevante de su propuesta es la importancia que concede a los *consejos populares (councils)*, como parte fundamental de su alternativa política centrada en un Estado federado:

Una estructura federada debería apoyarse en consejos comunales árabe-judíos, los cuales implicarían que el conflicto entre árabes y judíos debe ser resuelto en el nivel más cercano a la base y más prometedor de proximidad y vecindad. (...) Autogobierno local y consejos municipales y rurales compuestos por árabes y judíos, en pequeña escala y tan numerosos como sea posible, son las únicas medidas políticas realistas que pueden mostrar eventualmente el camino hacia la emancipación de Palestina⁵⁶.

54 «Zionism Reconsidered», JP, p. 206.

55 La defensa de la forma de vida política establecida mediante el *Yishuv* se plasma en estas palabras: «Si el *Yishuv* se hunde, arrastrará en su caída los asentamientos colectivos, los *kibbutzim*, que constituyen quizás el más prometedor de todos los experimentos sociales realizados en nuestro siglo, así como el más esplendoroso capítulo de la creación de un hogar judío. En ellos, en completa libertad y sin ser obstaculizados por ningún tipo de gobierno, se han creado una nueva forma de propiedad, un nuevo tipo de granjero, un nuevo modo de vida familiar y de educación infantil, así como nuevos enfoques a los problemáticos conflictos entre la ciudad y el campo, entre el trabajo industrial y el rural» («To Save the Jewish Homeland», JP, p. 185).

56 *Ibidem*, pp. 191-192. Otros objetivos de su propuesta son la eliminación de todo grupo terrorista, cesando cualquier acuerdo con ellos, así como una migración a Palestina limitada en número y en tiempo, como mínimo innegociable (*Ibidem*).

Al margen de la viabilidad política de su propuesta, lo que ésta nos revela es la importancia que tiene ya, en la formación temprana de su pensamiento, la creación no de cualquier tipo de espacios públicos, sino de espacios *asociativos*. Esto es especialmente relevante si tenemos en cuenta los reproches que se le han hecho a una supuesta marcada tendencia agonal en la configuración de dicho espacio. Por el contrario, lo que nos muestran estos escritos, considerados durante bastante tiempo como «menores», son las claves para desarrollos posteriores de su obra. Así, Richard Bernstein advierte, en este sentido, acerca de la necesidad de incorporar la confrontación con la cuestión judía, y específicamente la cuestión de la estructura política de un hogar judío, como fuente primaria de algunas de sus reflexiones sobre la relevancia política de los consejos y de las federaciones, que vuelven a aparecer con fuerza en su visión de la revolución húngara de 1956 y en *Sobre la revolución*⁵⁷. Frente a los embates nacionalistas, Arendt presenta los *consejos populares* como la alternativa de un espacio político *asociativo y dialógico*, en el que los sujetos muestran sus identidades, exponen sus argumentos, utilizan la persuasión y el debate y, de este modo, ejercitan la acción política. Estos consejos, que aparecen ya como fórmula política en años tan tempranos, constituirán uno de los elementos claves de su teoría, en lo que respecta a la configuración del espacio público y en su visión posterior de la república norteamericana.

Por último, hay que resaltar la agudeza e intuición de Arendt al exponer lo que, a su juicio, y dado el triunfo del nacionalismo sionista, sería el escenario político más probable del desarrollo del Estado de Israel. Como la historia más reciente nos ha demostrado, no era tan sólo una visión pesimista, sino que su visión de un futuro cercano se ha convertido en el presente más cotidiano en la zona mencionada, por lo que sus palabras son más oportunas que nunca:

Incluso si los judíos ganasen la guerra, al final encontrarían destruidas las únicas posibilidades y los únicos logros del sionismo en Palestina. El país que aparecería entonces sería algo muy diferente al sonado por la judería mundial, tanto sionista como no sionista. Los judíos «victoriosos» vivirían rodeados por una población árabe totalmente hostil, aislados dentro de unas fronteras continuamente amenazadas, obsesionados por la autodefensa física hasta un grado tal que sumergiría todos los demás intereses y actividades. El desarrollo de una cultura judía dejaría de ser el objetivo de la gente; los experimentos sociales serían descartados como lujos impracticables; el pensamiento político giraría en torno a la estrategia militar, el desarrollo económico estaría determinado exclusivamente por las necesidades de la guerra. Y todo esto sería el destino de una nación que —no importa cuántos inmigrantes pueda todavía absorber ni cuán lejos extienda sus fronteras (la enloquecida demanda revisionista incluye toda Palestina y Transjordania)— seguiría siendo un pueblo muy pequeño, sobrepasado numéricamente por sus vecinos hostiles. Bajo estas circunstancias, (...) los judíos palestinos acabarían siendo una de esas tribus guerreras cuyas posibilidades e importancia la historia nos ha enseñado de sobra desde la época de Esparta⁵⁸.

57 Bernstein, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 118. En el mismo sentido se manifiesta también Seyla Benhabib, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 42.

58 «To Save the Jewish Homeland», JP, p. 187.

III

Frente a esta creación incorrecta del Estado de Israel, Arendt nos muestra posteriormente, en *Sobre la revolución*, la proyección de su modelo de fundación del espacio político en la construcción de la república norteamericana. Tal y como ha señalado oportunamente Seyla Benhabib, la obra de Arendt está atravesada en este sentido por la distinción y el conflicto entre *demos* y *ethnos*, donde *demos* significaría una comunidad con un cuerpo de ciudadanos y ciudadanas que no tienen por qué ser étnicamente homogéneos, y regidos por un autogobierno democrático, mientras que *ethnos* representa una comunidad entendida como una entidad homogénea desde el punto de vista étnico, lingüístico o religioso⁵⁹. Claramente, Arendt apuesta a lo largo de su obra por la constitución de un *demos* que sea la expresión de la pluralidad. Y para que esa pluralidad sea respetada, es necesario instaurar un concepto de poder que no se identifique a la manera weberiana con el dominio, sino que por el contrario corresponda a «la capacidad humana de actuar *concertadamente*»⁶⁰.

Para Arendt, la estructura política que mejor recoge ese *demos* plural se expresa en la forma de las asociaciones, en las agrupaciones que se basan en la comunicación y el diálogo y que tienen como finalidad propia la acción política. En este sentido, los *consejos populares* cumplirían perfectamente esa función. ¿Por qué enfatiza esta forma de participación por medio de los consejos? En primer lugar, porque expresan precisamente la participación misma, o, en otras palabras, porque los consejos reflejan una forma *asociativa espontánea*. En segundo lugar, porque en ellos se refleja un tipo de consenso entre los participantes al que Arendt denomina *contrato horizontal*, para distinguirlo del *contrato social vertical*⁶¹. Lo distintivo de este contrato horizontal es que el consentimiento se funda en la *reciprocidad*, y, de acuerdo con Arendt:

Es la única forma de gobierno en la que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por homogeneidad étnica como en la Nación-Estado, ni a través del Leviatán de Hobbes, que «intimida a todos» y así les une, sino a través de la fuerza de las *promesas mutuas*⁶².

Este tipo de contrato es característico de la Modernidad, puesto que la fundación de la comunidad y su legitimidad deriva no ya de una ley natural superior o de la apelación a la tradición, sino que encuentra su origen en un mutuo consentimiento. Sin embargo, a diferencia del contrato rousseauiano, ese consentimiento no se destila en una entidad final que aglutina a toda la ciudadanía como si fuese una única voluntad, sino que, en el contrato en el que está pensando Arendt, la capacidad para el disenso siempre está presente. Podemos decir que, en este contrato horizontal, el elemento fundamental lo constituye el *momento inicial de la promesa mutua* de crear espacios públicos en los que se pueda ejercitar la libertad y la acción, esto es, el *momento de la fundación de la república*. Por el contrario, el contrato vertical se caracterizaría, al modo hobbesiano, por la obediencia prestada al soberano a cambio de una protección de los intereses privados de los ciudadanos.

59 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, o.c., p. 43.

60 Arendt, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana. Madrid, Taurus, 1974, p. 146. Cursivas añadidas. En adelante, citado como CR. Edición original, *On Violence*, Nueva York, Brace and World, 1969.

61 La distinción ya la había mencionado en SR, p. 180-184, y la desarrolla en «Desobediencia civil», CR, pp. 93-97. Edición original: «Civil Disobedience», en *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

62 «Desobediencia civil», CR, p. 94. Cursivas añadidas. En el mismo sentido, véase SR, p. 180.

Para Arendt, la experiencia de la fundación de la república norteamericana expresa perfectamente ese contrato horizontal. No resulta ajena a ese análisis la fascinación que, al igual que ella, sintieron otros intelectuales alemanes emigrados, por la manera de concebir la política en EEUU⁶³. Frente al agotado nacionalismo europeo del que provenían, se encontraron con una forma política —basada en la estabilidad y continuidad del gobierno constitucional— que nada tenía que ver con la nación, sino que, como ya pusiera de manifiesto Tocqueville en su momento, en ella la política giraba en torno a las distintas asociaciones creadas por la ciudadanía⁶⁴. Admiraron, en este sentido, la forma en que se había fundado la república, su constitucionalismo, los principios filosóficos que habían animado su formulación, en definitiva, el esfuerzo que había conducido con éxito a la creación de una democracia estable⁶⁵.

¿Qué es lo que Arendt valora tan positivamente en el proceso revolucionario norteamericano? Podemos decir que en éste confluye la creación artificial de un espacio público que respeta la pluralidad, junto con el establecimiento de un poder entendido como «actuar concertadamente». En definitiva, el rasgo distintivo sería el entendimiento de la política como una forma de acción colectiva ejercida por la ciudadanía, y la fórmula mediante la cual ésta se hace efectiva es, precisamente, mediante ese contrato horizontal —o contrato mutuo— que los revolucionarios pusieron en práctica, y que privilegia la idea misma de *asociación*:

Su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de promesas libres y sinceras⁶⁶.

De acuerdo con ello, entonces, la interpretación que Arendt realiza del proceso revolucionario americano es la siguiente: una vez que la Declaración de Independencia había abolido la autoridad de la Corona inglesa, los revolucionarios intentaron crear nuevos centros de poder en los que no

63 Sobre este tema, resulta de gran interés la mesa redonda recogida en P. Graf Kielmansegg, H. Mewes y E. Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German emigres and American Political Thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

64 En el mismo sentido que Tocqueville lo expresa Arendt: «los americanos siguen considerando justamente a la asociación como el único medio que tienen de actuar» («Desobediencia civil», CR, p. 102).

65 Sin embargo, hay que matizar que esta recepción de la política norteamericana en los intelectuales alemanes emigrados no fue homogénea. Lo expuesto se adapta a Arendt y a Strauss, que expresaron esa admiración en sus obras, pero no así a Adorno, Horkheimer o Marcuse. Para estos últimos, la experiencia americana no constituía nada nuevo, sino que la interpretaron como una transición hacia el totalitarismo, por medio de los elementos autoritarios presentes en las democracias liberales. Marcuse, además, llevaría a cabo una dura crítica de la cultura americana en *El hombre unidimensional*. En suma, podemos decir que mientras la izquierda alemana emigrada veía, debido al capitalismo, una afinidad y continuidad entre Europa y los EEUU, otros emigrados alemanes, como Arendt y Strauss, no encontraron esa realidad especular en la nueva patria, sino que, por el contrario, celebraron la novedad y la estabilidad democrática —léase asociativa— del país en el que comenzaban sus nuevas vidas.

66 SR, p. 180. El otro rasgo de la revolución americana que Arendt valora, y que constituye su argumento central en la distinción que establece entre esta revolución y la francesa, es la ausencia de violencia. Según su análisis, la revolución en Francia fracasó por la presencia de masas empobrecidas que introdujeron la pobreza, la necesidad y la violencia —asociada a aquéllas— en la escena política, corrompiéndola en sus fines. Por el contrario, en las colonias americanas la actuación política no se vio constreñida por la miseria. Sin embargo, esta visión casi idílica de los nuevos territorios no se corresponde con la realidad histórica: Arendt olvida, en este sentido, la cuestión de la esclavitud y el papel determinante que jugó en la construcción de una nueva economía.

hubiesen gobernantes y gobernados, sino que reinase la reciprocidad entre los asociados. Se trataba, pues, de fundar un nuevo espacio público, entendido como la expresión de la comunicación y de la libertad. En realidad, señala Arendt, el nuevo concepto de poder —interpretado como acción compartida— ya estaba presente desde antes de la revolución, remontándose en su origen al Pacto del Mayflower (*Mayflower Compact*) en el que los firmantes manifestaron:

una confianza no menos evidente en su propio poder, no otorgado ni confirmado por nadie, ni asistido tampoco de ningún medio de violencia, para reunirse en un «cuerpo político civil» que, mantenido unido únicamente por la fuerza de las *promesas mutuas* «en presencia de Dios y del prójimo», se suponía con suficiente poder para «promulgar, constituir y elaborar» todas las leyes e instrumentos necesarios de gobierno⁶⁷.

En definitiva, predominaba la afirmación del carácter colectivo de la empresa y del poder que surge de la acción compartida. Esta experiencia había enseñado, en palabras de Arendt, la más elemental gramática de la política: que la acción, aunque puede ser iniciada en el aislamiento y decidida por individuos concretos, sólo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo, en el que los intereses privados y las motivaciones particulares no cuentan, «de tal manera que el principio del Estado nacional (un pasado y un origen comunes) no tiene aquí importancia. El esfuerzo colectivo nivela eficazmente todas las diferencias de origen»⁶⁸. De nuevo, Arendt apuesta por la constitución de las comunidades políticas a través del *demos* y no por medio de un hecho natural como son los lazos de sangre —un *ethnos* compartido—, esto es, apuesta por un cuerpo de ciudadanos y ciudadanas que deliberan en común sobre la *res publica*. Una vez más, pues, habremos de señalar que lo que comparte en común ese *demos* es habitar un espacio público construido artificialmente por medio de la acción y el diálogo mutuo.

La Constitución de los EEUU fundaba una república que no sólo salvaguardaba las libertades civiles, sino que, además, establecía un nuevo sistema de poder en el que la cuestión central no era cómo limitar el poder, sino cómo crear más poder y extenderlo⁶⁹, a fin de realizar una acción realmente participativa. Ahora bien, una vez que los revolucionarios resolvieron con éxito el primer problema —el acto de establecer y fundar un nuevo orden político—, les quedaba aún el segundo: la preservación contra la corrupción del tiempo de esa situación inicial, el mantenimiento de las iniciales promesas mutuas y la salvaguarda de ese espacio público de libertad que habían creado⁷⁰.

Sin duda, Arendt pone mayor énfasis en el primer paso que en el segundo. Al analizar la etimología del verbo «actuar», señala cómo el latín y el griego contienen dos palabras diferentes, y sin embargo interrelacionadas, para designar la acción: *archein*, que abarca los campos semánticos de «empezar», «guiar», «mandar», designando «una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían»⁷¹ —con su correspondiente latino *agere*—, y, por otro lado, *pratein*, que designaba la acción de «atravesar», «realizar», «acabar», aludiendo con ello a la conclusión de algo (*gerere* en latín). Para Arendt, la acción se expresa en ese momento de iniciativa del *archein*,

67 Ibidem, p. 178. Cursivas añadidas.

68 Ibidem, p. 184.

69 Ibidem, pp. 158-164.

70 A esta cuestión, el mismo Thomas Jefferson respondería diciendo que el acto de fundación debería repetirse por cada nueva generación, a intervalos de veinte años aproximadamente.

71 CH, pp. 250-251.

que, trasladado al terreno de las experiencias políticas, se plasma en la capacidad de comenzar un nuevo espacio público. Pero el problema se presenta, como también lo tuvieron en mente los revolucionarios americanos, al intentar hacer permanente ese momento fundacional, manteniendo la permanencia en la novedad. Este interés en la preservación del momento inicial de la acción es, por otro lado, una de las características más relevantes del modo *republicano* de entender la política, del que Arendt es deudora. La república debe luchar contra la decadencia y el olvido inherentes a la fugacidad y fragilidad del espacio público, procurando fórmulas que le den estabilidad y permanencia. Es en este sentido en el que Arendt insiste en la importancia de la Constitución, no sólo como una muralla contra el mismo carácter ilimitado de las acciones⁷², sino también como conmemoración ritualizada del acto de fundación de la república⁷³.

Tanto los revolucionarios como Arendt abogan, pues, por la extensión de los cuerpos asociativos. La fórmula política para llevarla a cabo, según los revolucionarios, será la organización federal. Madison, entre otros, propondrá una confederación de asociaciones, exigiendo una expansión del poder y una participación extensa en el mismo por parte de los coasociados⁷⁴. Igualmente, Jefferson insistirá en la creación de «repúblicas elementales», donde «la opinión de todo el pueblo se expresase, discutiese y decidiese libremente y pacíficamente por la razón común de toda la ciudadanía»⁷⁵.

En todo ello, Arendt está formulando una visión tocquevilliana de Estados Unidos⁷⁶. En especial, comparte con este autor su aprecio por las asociaciones. Para Tocqueville, lo importante no era cómo limitar el poder, sino cómo distribuirlo, y esta distribución tenía que ir acompañada de la descentralización administrativa, a fin de asegurar la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Por medio del asociacionismo, se expresaría la capacidad para la acción colectiva, y la fórmula política que acoge ese asociacionismo es la federación⁷⁷. Por tanto, el punto de partida lo constituyen las asociaciones locales, como espacios para la educación ciudadana en el ejercicio de la libertad:

Las instituciones municipales son a la libertad lo que las escuelas primarias son a la ciencia; la ponen al alcance del pueblo; le hacen saborear su uso pacífico y le acostumbran a servirse de ella. Sin instituciones municipales una nación puede otorgarse un gobierno libre, pero no posee el espíritu de la libertad⁷⁸.

72 Ibidem, p. 253.

73 Como señala Jeremy Waldron, la importancia que para Arendt tiene la Constitución —y su insistencia en ello— no ha sido realmente valorada por sus comentaristas. Para este autor, la imagen a la que Arendt recurre repetidamente a lo largo de su obra es que la política necesita una «vivienda», y la construcción de esa vivienda puede ser comparada con la elaboración de la Constitución (Waldron, J., «Arendt's Constitutional Politics», en Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, o.c. p. 203).

74 Véanse en este sentido los artículos de Madison en *The Federalist*, concretamente el número X (pp. 41-48 de la edición de Max Beloff, Blackwell, Nueva York, 1948).

75 SR, p. 263.

76 La relación entre la obra de Arendt y la de Tocqueville, así como las diferencias entre ellos, se encuentran analizadas en Reinhardt, M., *The Art of Being Free. Taking Liberties with Tocqueville, Marx and Arendt*, Cornell University Press, Ithaca, 1997; y en Jacobitti, S. D., «Individualism and Political Community: Arendt and Tocqueville on the Current Debate in Liberalism», *Polity*, vol. 23, nº 4, verano 1991. Esta última autora recoge (ver p. 586 de su artículo) la referencia de una carta de Arendt a Seymour Drescher, del 12 de marzo de 1959, en la que Arendt reconoce «la gran influencia» de Tocqueville en su pensamiento. La carta está depositada en los papeles de Arendt en la Biblioteca del Congreso de EEUU, caja 9.

77 En este punto resulta interesante el análisis de Adrian Olfield sobre Tocqueville en *Citizen and Community. Civic Republicanism and the Modern World* (Routledge, Citizen Nueva York, 1990) ya que expone su obra desde el punto de vista —el republicanismo cívico— que aquí mantenemos respecto a Arendt.

78 Tocqueville, A. de., *La democracia en América*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 64.

En realidad, estas palabras de Tocqueville podrían estar firmadas por Arendt, pues su objetivo no es otro que poner de relieve uno de los rasgos más sobresalientes de la república norteamericana, y es que, desde sus comienzos, puso en las manos de la ciudadanía la tarea de dar cuenta de los asuntos públicos desde la base, desde el quehacer diario. De acuerdo con ello, y siguiendo de nuevo a Jefferson y a Tocqueville, Arendt esboza lo que a su juicio debería ser una correcta organización estatal:

Pienso no tanto en un concepto diferente del Estado como en la necesidad de cambiar éste. (...) Los simples rudimentos que yo vislumbro para un nuevo concepto de Estado pueden ser hallados en el *sistema federal*, cuya ventaja consiste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen mutuamente sus poderes⁷⁹.

La fórmula que propugna, por tanto, es la creación de espacios asociativos que, preferentemente, adopten la forma de los consejos, y la posterior agrupación de estos en entidades confederadas. Sin embargo, Arendt no llega a desarrollar más allá su propuesta, analizando cuestiones fundamentales a las que debería dar respuesta, tales como la organización de la economía en ese sistema confederado, el modo de resolución de los conflictos internos, el equilibrio de poderes o el establecimiento de relaciones internacionales, por citar algunos de ellos.

No debemos interpretar, sin embargo, como algún autor ha querido deducir —a mi juicio erróneamente—, que con ello Arendt esté apostando por la eliminación del sistema de partidos⁸⁰. Su afirmación de los consejos supone una crítica a los partidos por su estructura oligárquica y por su empobrecimiento de la acción política y de la posibilidad de participación ciudadana⁸¹. Y esta crítica, por otro lado, está en consonancia con el momento intelectual en el que ella escribe *Sobre la revolución*, un momento de afirmación de la democracia participativa en los Estados Unidos. La situación política estadounidense de mediados de los sesenta y principios de los setenta era, según sus propias palabras, «de pérdida de confianza, de haberse creado un «foso de credibilidad» y, por ello, también una pérdida del poder del gobierno»⁸². En definitiva, y utilizando el título tan descriptivo de uno de sus libros, se tenía la conciencia de estar asistiendo a la *crisis de la república*. Las salidas que Arendt vislumbra ante esta situación de derrumbe de los propósitos fundacionales es, entonces, la vuelta a la recuperación de las promesas mutuas contenidas en la Constitución, como expresión de ese contrato horizontal entre la ciudadanía, y la creación de asociaciones espontáneas reunidas en consejos de distinto tipo. Para ella, lo mismo que para tantas personas de esos años, la maquinaria de los partidos, así como la estructura jerárquica de los mismos, reducía la acción política al hecho de la representación, que, aun con ser importantísima en la protección de los derechos, creaba una identificación del espacio público con el espacio de la urna electoral. Así, la oportunidad que la ciudadanía tenía para ser escuchada, quedaba limitada al día de las elecciones⁸³. Su propuesta, lejos de

79 Entrevista de Arendt con el escritor alemán Adalberto Reif, en 1970, recogida en *Crisis de la república* con el título «Pensamientos sobre política y revolución» (CR, p. 231).

80 Así, por ejemplo, Kateb, G., en *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martín Robertson, 1984, pp. 115 y ss.

81 En el mismo sentido, véase Flores D'Arcais, P., *Existenza e Libertá*, o.c., p. 37. Arendt desarrolla la oposición histórica entre partidos y consejos en *Sobre la revolución*, pp. 278-287.

82 «Pensamientos sobre política y revolución», CR, p. 233.

83 *Ibidem*, p. 265.

propugnar un distanciamiento de la política, provocado por el desencanto, lo que sugiere es combatir la situación no con *menos* política, sino con *más* política, pero entendida de una manera y con una intensidad distinta, esto es, no identificada con la actuación del Estado o de los partidos, sino con la participación comprometida e intensa de la ciudadanía en los asuntos públicos.

La propuesta de Arendt, a primera vista, puede ser criticada por su romanticismo y su falta de realismo⁸⁴. No obstante, no debemos olvidar que esos consejos que ya en los años cuarenta proponía como modelos para la actuación política en el Estado de Israel, salen a la luz como propuesta viable de acción colectiva durante la revolución húngara de 1956. Ante los acontecimientos que tuvieron lugar en Hungría, Arendt muestra su entusiasmo por la acción espontánea de los ciudadanos que, sin apelar a la violencia, «se alzaron de repente por su libertad, apenas por nada más, y ello sin venir precedido por el caos ni el desaliento de una derrota militar, sin recurrir a las técnicas de *coup d'état*, sin un aparato bien dispuesto de organizadores y de conspiradores, sin la propaganda de un partido revolucionario que socave al adversario»⁸⁵. Hungría le ofrecía, pues, la respuesta que ella misma había vislumbrado años antes como una parte importante de la solución al problema de Palestina. Dos décadas después, y en plena crisis de la democracia norteamericana, su tono había cambiado y adquiría un cierto deje melancólico respecto a las posibles respuestas a la crisis. Los consejos seguían siendo, según sus propias palabras, «el tesoro perdido de las revoluciones»⁸⁶, pero su futuro era tan incierto como el de la misma acción política. Preguntada por sus posibilidades de realización, su respuesta fue: «Muy escasas, si es que existe alguna. Y si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución»⁸⁷.

Sin embargo, lo que queda de la propuesta arendtiana es un modelo normativo de política intensamente comprometido con la participación de la sociedad civil en la construcción del espacio público, entendido como una empresa común. La esfera pública, para que su existencia misma no se vea devaluada, requiere de un diálogo entre las distintas voces que conforman la ciudadanía, un diálogo cuyo objetivo final no tiene que ser necesariamente el consenso, sino que, en el transcurso del debate, los participantes puedan ejercitar su libertad. Y esto es lo que Arendt, siguiendo a los revolucionarios americanos, denomina la «felicidad pública», esto es, «ser partícipe en el gobierno de los asuntos públicos»⁸⁸. Que esa participación tenga que pasar por la vía de los consejos es más que dudoso, pero, en cualquier caso, pervive la relevancia de su apuesta por ampliar el tejido asociativo como escuela para la acción política. Sin ese rico y denso tejido asociativo, la vida pública corre el riesgo de entrar en los *tiempos de oscuridad*, esto es, en esos momentos en los que el espacio público se ve atrofiado y puede llegar a desaparecer. Desde sus escritos sobre la creación del Estado de Israel hasta su preocupación por la continuidad del espíritu fundacional revolucionario en los Estados Unidos, su propósito se orienta, precisamente, a iluminar las capacidades que, aún en los tiempos más sombríos, tienen la acción y el discurso para iniciar nuevos comienzos y expresar el sentido y la dignidad de la política.

84 Véase, en este sentido, Sitton, J. F. «Hannah Arendt's Argument for Council Democracy». *Polity*, 20, 1, otoño 1987.

85 «Reflections on the Hungarian Revolution», *Journal of Politics*, XX, 1, febrero 1958. Este artículo apareció como epílogo a la segunda edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo*. Sin embargo, en la traducción castellana del libro no se incluyó. La edición que aquí cito es la traducción de Agustín Serrano de Haro, «Reflexiones sobre la revolución húngara», aparecida en *Debats*, 60, verano 1997, p. 120.

86 SR, cap. 6.

87 «Pensamientos sobre política y revolución», CR, p. 234.

88 SR, p. 137.