

ARTÍCULOS

HANNAH ARENDT Y LA REPÚBLICA DE WEIMAR: UNA RELACIÓN OCULTA

Hannah Arendt and the Weimar Republic: A hidden relation

CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid

cris.sanchez@uam.es

Cómo citar/Citation

Sánchez Muñoz, C. (2021).

Hannah Arendt y la república de Weimar: una relación oculta.

Revista de Estudios Políticos, 192, 13-36.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.192.01>

Resumen

El presente trabajo muestra las relaciones de Hannah Arendt con la República de Weimar a través de su obra. Aunque no hay referencias explícitas a la República, se mantiene la tesis de una presencia implícita —una relación oculta— que se muestra en la tematización de relevantes aspectos del análisis arendtiano. En este sentido, se ofrece un análisis en primer lugar de las influencias filosóficas del contexto de Weimar, especialmente de su maestro Jaspers. A continuación, se examinan los problemas que arrastraba la República de Weimar: la cuestión judía y el declive del Estado nación. Ambos problemas desembocan en la falta de solución a los derechos de las minorías. Por último, se exponen las ideas de Arendt sobre los consejos populares como sistema político, presente en el nacimiento de la República, pero también en otros momentos históricos, así como en otras tradiciones políticas. El trabajo acaba señalando la apuesta federalista de Arendt, conectada a los consejos populares.

Palabras clave

Hannah Arendt; República de Weimar; derechos de minorías; asimilación judía; Estados nación; sistema de consejos federales; federalismo.

Abstract

This article shows Hannah Arendt's relationship with the Weimar Republic through her work. Although there are no explicit references to the Republic, the thesis of an implicit presence is maintained—a hidden relation—which is shown in the implicit theming of relevant aspects of Arendt's analysis. In this sense, an analysis is offered first of all of the philosophical influences of the Weimar context, especially of her teacher Jaspers. Next, the problems that the Weimar Republic was dragging along are examined: the Jewish question and the decline of the Nation-State. Both problems lead to the lack of a solution to the rights of minorities. Finally, Arendt's ideas about the people's councils as a political system, present at the birth of the Republic, but also in other historical moments and in other political traditions, are presented. The article ends by pointing out Arendt's federalist approach, connected to the councils.

Keywords

Hannah Arendt; Weimar's Republic; minority rights; Jewish assimilation; Nation-State; federal council system; federalism.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. UNA HIJA DE WEIMAR. III. LA CUESTIÓN JUDÍA. IV. EL DECLIVE DEL ESTADO NACIÓN. V. LOS CONSEJOS REVOLUCIONARIOS. VI. CONCLUSIÓN. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN¹

Los datos de la biografía de Hannah Arendt nos muestran que era muy joven cuando se proclamó la República de Weimar. En su obra no hay grandes menciones a ese hecho histórico, tan solo esporádicas. Así, por ejemplo, en *Los orígenes del totalitarismo*, descrito como «un gran museo de los siglos XIX y XX» (Young-Bruehl, 2006), encontramos sobre todo referencias al hecho de la pervivencia de la Constitución de Weimar durante el régimen nacionalsocialista. No deja de ser sorprendente este silencio en una autora que analizó minuciosamente los grandes fenómenos y acontecimientos políticos de su tiempo². Por consiguiente, la pregunta que se plantea en este trabajo es si, a pesar de la ausencia de referencias explícitas en la obra arendtiana, podemos, sin embargo, rastrear una presencia implícita de la República de Weimar, y en qué sentido. En definitiva, la tesis que se mantiene es que esa presencia implícita, esa sombra, es leída en términos de un fracaso. Un fracaso que no es exclusivo de Weimar, puesto que es el fracaso de la época moderna, y que, en el caso de la República, supuso un

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó en el *workshop* internacional «Weimar Moments. Constitutionalising Mass Democracy in Germany, Italy, Spain and Beyond», celebrado del 13 al 15 de noviembre del 2019, y organizado por la Universidad Autónoma de Madrid, el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Valencia, el Max-Planck-Institut for European Legal History, la Goethe Universität y la Università degli Studi di Ferrara. Agradezco a mis colegas Agustín Menéndez y Jose Antonio García Sáez la invitación, y a los asistentes los pertinentes comentarios que me permitieron enriquecer el trabajo.

² Este silencio se traslada, a su vez, a los intérpretes de Arendt, pues hay una carencia de estudios sobre esta cuestión. Los escasos trabajos dedicados a una posible influencia de la República de Weimar en Arendt se centran o bien en aspectos como la influencia de la literatura de la época (Keedus, 2014) o en el desarrollo de una teología política en sus primeros escritos (Chacón, 2012). El camino que se sigue en este trabajo es distinto, por cuanto plantea cuestiones de estructura política, derechos y participación en la esfera pública.

fracaso a la hora de abordar la cuestión de las minorías, del derecho a tener derechos, y un fracaso en la formulación del Estado nación y la soberanía estatal. En consecuencia, podemos decir que, en realidad, Weimar se proyecta en muchos de los temas clave de las reflexiones arendtianas, como vamos a ver. Al mismo tiempo, también podemos observar reverberaciones de ese fracaso en un momento posterior de su obra, en su lectura de la *Crisis de la República*, ya en los años setenta, con su fuerte apuesta por el federalismo. Expondré que el hilo rojo que conecta los distintos momentos de su obra «contra Weimar» —la Weimar real y la Weimar proyectada por ella— es la crisis del Estado nación, y la alternativa a este en la forma de los consejos populares (*councils*) como representación del «tesoro perdido de las revoluciones». Es pertinente, en este sentido, plantear aquí cuáles serían los «momentos Weimar» (Kaplan y Koshar, 2012), esto es, aquellos momentos en los que se intenta establecer un Estado democrático, y cuáles son las razones de su fracaso. Para Arendt, como vamos a ver, la incapacidad para dar una respuesta política a la cuestión de las minorías y al «derecho a tener derechos» por un lado, y por otro, el no reconocer y proteger espacios políticos de participación para la ciudadanía —en términos de libertad positiva— como los que se expresan en los consejos populares, marcan la senda del fracaso.

En los textos arendtianos de los años treinta y cuarenta (Arendt, 1993a, 2007a) y, sobre todo, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) podemos rastrear su crítica (implícita) a la República de Weimar como una crítica a la modernidad y al fracaso del Estado nación de las democracias liberales. En este sentido, para ella el siglo XIX y la República de Weimar arrastran los mismos problemas —los elementos del totalitarismo— que emergen y cristalizan conjuntamente en el vacío político y social creado por la Primera Guerra Mundial. Estos elementos son el antisemitismo, el imperialismo, el racismo y la decadencia del Estado nación. La República, en este sentido, se vio lastrada por problemas —«corrientes subterráneas» las denomina Arendt— que estaban presentes en las sociedades modernas, en las tendencias políticas desde el XIX. En cierto sentido, constituyen el legado no resuelto de la Edad Moderna, al cual no se le supo dar una solución política. Adelantemos en este punto que, para Arendt, la política supone la salvaguarda de la condición humana de la pluralidad y del espacio público en el que puede aparecer esa pluralidad por medio de la acción y el discurso, y ello le hace mostrar preferencia por aquellas estructuras políticas, como los consejos populares como salvaguardas de la pluralidad.

II. UNA HIJA DE WEIMAR

En 1920, año de la proclamación de la República, Hannah Arendt era una adolescente de catorce años, interesada por la filosofía, lectora de Kant y

Jaspers. En su familia no se practicaba el judaísmo: «La palabra “judío” nunca fue mencionada en casa. La conocí por primera vez en las observaciones anti-semitas de los niños cuando jugábamos en las calles. Entonces, por decirlo de alguna manera, me ilustré» (Arendt, 1993b: 6). Su familia se movía en el círculo de los profesionales liberales, partidarios de las ideas reformistas de la Ilustración que había transmitido el filósofo judío alemán Moses Mendelssohn en el siglo XVIII, y que se centraban en la demanda de la emancipación política y social de los judíos y su integración plena en la ciudadanía alemana. Su lugar de pertenencia, como a ella misma le gustaba contar era, en todo caso, la «filosofía alemana». En 1924, con dieciocho años, se traslada a Marburgo para asistir a las clases de Heidegger. En 1926, en Friburgo, estudia junto a Husserl. Y finalmente, en 1928 se doctora en Heidelberg con veintidós años, bajo la dirección de Karl Jaspers, con una tesis sobre el concepto de *amor* en Agustín de Hipona.

En esos años de formación universitaria, en el contexto de la República de Weimar, Arendt estaba profundamente comprometida con la filosofía, pero no con algún tipo de actividad política o de compromiso en términos de responsabilidad ciudadana. Esto vendría más tarde, lo que ella misma denomina su «despertar político», al enfrentarse al antisemitismo. ¿Podemos entonces apuntar algún tema relevante en su formación filosófica que estuviese bajo el influjo del espíritu de la República de Weimar? Para responder a esta pregunta tendremos que fijarnos en su entorno académico y no tanto en su relación con Heidegger, sino en la influencia de Karl Jaspers sobre su pensamiento, que se manifiesta a lo largo de toda su obra³. La propia Arendt en su intercambio epistolar con Jaspers reconoce que «cuando fui joven, usted fue la única persona que me educó». En Marburgo, al inicio de su formación universitaria, el conservadurismo, teñido de un fuerte nacionalismo, impregnaba las universidades alemanas (Young-Bruehl, 1993: 78-77). La comunidad académica universitaria se oponía a las reformas educativas auspiciadas por la Constitución de 1919, rechazando cualquier tipo de compromiso con la educación moderna, a la que consideraban una amenaza (Ringer, 1969: 77-80).

Destacaban las filosofías continuistas de la metafísica tradicional y los neokantismos. Sin embargo, ya algunos personajes, como Heidegger, sobresalían en un intento de traer la ontología griega al presente. El «rey oculto», como le llamó Arendt, se rodeó de brillantes estudiantes, como la propia Arendt o, más adelante, en Friburgo, Herbert Marcuse, Hans Jonas o Karl Löwith (Wolin, 2003). Podemos decir, siguiendo a Eilenberger, que los años

³ Con Karl Jaspers mantuvo una profunda amistad durante toda su vida, que se refleja en la extensa correspondencia que ambos mantuvieron, desde 1926 hasta 1969.

veinte fueron un «tiempo de magos», donde filósofos como Wittgenstein, Cassirer, Heidegger o Benjamin buscaban nuevas respuestas y construían nuevos sistemas filosóficos⁴. Nada de eso, sin embargo, formó parte del camino académico de Jaspers. Como él mismo contaba, se le consideraba un «hereje» en la filosofía. Provenía de la psiquiatría y, además, se había enfrentado en la Universidad a los nacionalistas del claustrro defendiendo la libertad de expresión de los universitarios pacifistas (Young-Bruehl, 1993: 78-79). Su figura adquirió importancia tras la guerra, no en el estricto terreno filosófico, sino sobre todo en el terreno político, como una voz autorizada reconocida, a través de sus escritos en los que confronta el pasado alemán o problemas más recientes, como las armas nucleares. *El problema de la culpa alemana* (1946), *The atom bomb and the future of man* (1961) o *El futuro de Alemania* (1966) exponen ese compromiso público que Arendt calificó como propio de «un ciudadano del mundo» y que, desde una época temprana, proveería a Arendt de un modelo de responsabilidad política y moral, ciertamente opuesto al de Heidegger⁵.

Bajo la influencia de su amigo Max Weber, Jaspers enfatizó la necesidad de crear una ciudadanía crítica e informada. Para ello, la educación de la conciencia pública jugaba un papel fundamental, y el papel del filósofo debía ser educar, cultivar el carácter del individuo y sus facultades críticas. El concepto central era el de comunicación (*Grenzlose Kommunikation*), una comunicación que supone una apertura al otro y un rechazo, por tanto, de la soledad como presupuesto de la tarea del filosofar. Sin duda, esta centralidad de la comunicación con otros responde también a un contexto de apertura social, cultural y política representado en la República de Weimar. Arendt señala el importante giro que supone esta perspectiva: «Una filosofía que concibe la verdad y la comunicación como única cosa ha dejado la proverbial torre de marfil de la contemplación [...] es una especie de práctica entre hombres, no el desenvolvimiento de un individuo en su soledad auto-elegida. Por lo que sé, Jaspers es el primer y único filósofo en haber protestado contra la soledad» (Arendt, 1990: 71). Si bien la propuesta de Jaspers no es esencialmente política (Straehle, 2015: 24), sí que hay una influencia en Arendt, en

⁴ Como relata Eilenberger, de los cuatro filósofos estudiados, solo Cassirer mostró un apoyo explícito a la República de Weimar (2019: 100), que se manifestó muy claramente en su conferencia de 1928 titulada «La idea de una constitución republicana».

⁵ Recordemos en este punto que Jaspers estaba casado con una judía, Gertrud Mayer. En 1937, debido a su matrimonio, Jaspers fue apartado de la Universidad. En 1945, antes del final de la guerra, hubo planes para deportarlos a él y a su mujer a un campo de concentración, pero la llegada de las tropas aliadas lo impidieron finalmente (Clark, 2002: 200).

su desarrollo posterior de la pluralidad como condición de la política y en la importancia de la comunicación y el diálogo como constitutivos de la acción.

A lo largo de esos años de juventud, coincidentes con la República de Weimar, se va perfilando en Arendt lo que será uno de los grandes temas de su obra: el antisemitismo y sus consecuencias sociales y políticas. A decir de Antonia Grunenberg: «Al final de la república de Weimar, solo Arendt comprendió el creciente antisemitismo como la apertura de una nueva era, mientras que Jaspers criticó el antisemitismo bajo los términos de la razón liberal» (2007: 1003). Efectivamente, tras la culminación de su tesis doctoral sobre el amor en Agustín de Hipona, Arendt emprende el análisis de los escritos de la judía berlinesa del siglo XVIII Rahel Varnhagen. El estudio de Varnhagen por un lado y, por otro, su encuentro y amistad con Kurt Blumenfeld, marcan su camino filosófico y político hacia la comprensión del antisemitismo y sus consecuencias.

Blumenfeld, de la misma generación que Jaspers, era en los años veinte el secretario de la Organización Sionista Alemana. A través de él, de la amistad que iniciaron en esos años, y que continuaría a lo largo de sus vidas hasta su ruptura a raíz de la publicación de su libro sobre Eichmann, Arendt conoció los problemas políticos y sociales de la asimilación de los judíos (Young-Bruehl, 1993: 109 y ss.), que posteriormente ella aborda en sus *Escritos judíos*. La biografía de Varnhagen, escrita desde 1919 hasta 1933, muestra una lucha sobre la autoconstatación de la identidad judía, que finalmente es aceptada como identidad política: «La cosa que toda mi vida me pareció la mayor vergüenza, y que fue la pena y la desgracia de mi vida —haber nacido judía— de ninguna manera quisiera ahora habérmela perdido» (Arendt, 1974: 3). Lo que me interesa resaltar aquí es cómo Arendt, a través de esta compleja obra de juventud, en realidad plantea un escenario —y unas consecuencias políticas— muy similar al que ella misma estaba viviendo en la República de Weimar: el del espejismo de la asimilación de los judíos en la sociedad y la cultura alemanas. Si bien podemos decir que Rahel Varnhagen se había considerado a sí misma como una «hija de la Aukflarung», Arendt, igualmente, se consideraba una «hija de la cultura alemana», pero ambas verían cómo eran consideradas en realidad unas «hijas espurias» tanto de la Aukflarung como de la cultura alemana.

III. LA CUESTIÓN JUDÍA

La *cuestión social*, como se ha puesto de manifiesto repetidamente en las lecturas sobre el fracaso de la República, es sin duda una de esas fuerzas centrífugas que provocaron su desplome, materializado en la confrontación entre el

capitalismo y una idea de igualdad social (Kershaw, 1990). Pero otro tema estaba también muy presente y larvado desde el siglo XIX, al que Arendt dedica buena parte de sus análisis desde sus años de juventud: *la cuestión judía*. La situación social, política y jurídica de los judíos en Alemania nos muestra otra constelación de problemas relevantes, de los que Arendt dará buena cuenta: el antisemitismo, los problemas de la asimilación, los derechos de las minorías y el fracaso de los «derechos del hombre»⁶.

En 1897 hicieron su aparición los primeros movimientos políticos antisemitas en Alemania, Austria, Francia y Rusia. Wilhem Marr, el padre del antisemitismo moderno, publicó en ese año su ensayo *El camino hacia la victoria del germanismo sobre el judaísmo*, y organizó la Liga Antisemita. Con ello había nacido el antisemitismo moderno, caracterizado por considerar a los judíos no desde el punto de vista religioso, sino racial, como un poder extranjero, enemigo del nacionalismo, e incorporando el antisemitismo en el discurso de los partidos políticos. Desde finales del XIX existían en Alemania partidos nacionalistas (pangermanistas) que apoyaban el imperialismo alemán y propugnaban la exclusión de los judíos de los derechos civiles y políticos alcanzados desde mediados del XIX. Imperialismo y antisemitismo iban de la mano. «El antisemitismo impregnó todos los movimientos conservadores alemanes, y se consideró indispensable para la consideración de los intereses nacionales» (Karady, 2000: 245). La configuración del judío como la alteridad negativa impregnaba los discursos sobre la articulación de la identidad alemana. Eran percibidos

⁶ La emancipación de los judíos —el reconocimiento de la igualdad de derechos con el resto de la ciudadanía— tiene lugar en Prusia a instancias de los reformadores, movidos por las ideas ilustradas. En 1812 se promulga el Decreto de Emancipación. Este otorgaba a los judíos el estatus de ciudadanos, con los mismos derechos civiles y libertades que los gentiles, admitiéndolos en las universidades. Sin embargo, años más tarde el Decreto ya no se aplicaba. Hacia 1847 existían cerca de dos docenas de diferentes *leyes para los judíos*. La completa emancipación siguió un camino tortuoso, lleno de estatutos contradictorios y que denegaban en muchos casos los derechos plenos conferidos en 1812, al tiempo que el antisemitismo de la sociedad y las élites seguía muy presente. En la Constitución postrevolucionaria de 1850, se señalaba la no discriminación por razones religiosas, pero al mismo tiempo también se decía (art. 14) que, a pesar de la libertad religiosa, la religión cristiana constituía la base de todas las instituciones del Estado (Mosse, 1995: 84 y ss.). En 1869, finalmente, se reconoció la emancipación plena de los judíos en todo el territorio alemán. Emancipación, asimilación y antisemitismo se cruzaban en este complejo panorama. En este sentido, por ejemplo, Daniel Goldhagen, entre otros estudiosos del Holocausto, señala que durante el período nazi el antisemitismo no fue producto del adoctrinamiento político de las élites, sino que la población *ya era* antisemita, las creencias antisemitas eran ampliamente compartidas (Goldhagen, 2019).

como elementos extraños a la nación alemana. El antisemitismo, además, estaba muy presente no solo en el Ejército, sino también en la cultura y las universidades.

En este sentido, Enzo Traverso sostiene que, en realidad, no se produjo un diálogo entre judíos y alemanes, ni siquiera en la República de Weimar: «Jamás los alemanes tomaron a los judíos como interlocutores». Lo que se produjo, lejos del diálogo o la simbiosis, fue un «monólogo judío» (Traverso, 2005: 15)⁷. De una manera similar, y de acuerdo con ello, para Arendt no hubo tal diálogo, y mucho menos pluralismo, sino *asimilación*, abocando a los judíos a ser o bien parias o bien advenedizos (los «judíos excepcionales»), como vamos a ver.

Desde la promulgación del Decreto de Emancipación de 1812, el precio que pagar por la ansiada igualdad de derechos fue la *asimilación*, entendida en términos de aculturación. Emancipación y asimilación iban de la mano. La asimilación se planteaba como el precio a pagar por la emancipación. La integración de la población judía significaba a la vez un proceso de secularización en consonancia con una «modernización» del judaísmo (Mosse, 1995: 81). Los primeros en desear la asimilación, esto es, la aceptación social, serían los intelectuales judíos. Esa aceptación por parte de los gentiles les era otorgada porque constituían «judíos de excepción», diferenciados del pueblo judío «ordinario» (usualmente identificados con los judíos provenientes del Este de Europa, los ashkenazis). Esto creaba la paradoja de que se les exigía ser y no ser judíos. La asimilación significó, en palabras de Arendt, «ser individuos, como los otros, fuera de casa, y judíos en casa» (Arendt, 1998a: 74). Esto es, la paradójica figura del *non-jewish Jew*.⁸ En sus propias palabras: «Lo que la sociedad no judía requería era que el recién llegado estuviese “educado” como ella misma y que, aunque no se comportara como un “judío ordinario”, fuese y produjese algo fuera de lo ordinario, dado que, al fin y al cabo, era un judío» (*id.*).

Por consiguiente, estaban condenados a la originalidad, a despuntar como individuos y destacarse de los «hermanos retrasados». Ese afán de distinción dio lugar a la creación del estereotipo psicológico del judío, expresión de la

⁷ En el mismo sentido, Scholem, citado por Traverso (2005: 59) y Heinrich Mann, entre otros. Traverso argumenta en contra de la idea —y mito— de «la simbiosis» judío-alemana: «Esta no llega a ser más que un fenómeno cultural interno de la comunidad judía, y no vinculado a una vida social común entre los dos grupos que supuestamente la formaban» (*ibid.*: 60). Para Traverso, este mito no debe interpretarse sin embargo como una mirada *a posteriori* de los historiadores sobre la historia alemana, sino que refleja un fenómeno realmente existente: «La ilusión judía de pertenecer a Alemania» (*ibid.*: 63).

⁸ Isaac Deutscher, citado por Traverso (*ibid.*: 69).

judeidad (*Jewishness*). Sus atributos serían la humanidad, la amabilidad, la exención de prejuicios y la sensibilidad ante las injusticias. Por otro lado, el «judío ordinario» sería descrito bajo el estereotipo de inhumanidad, avaricia, insolencia, servilismo y determinación para seguir adelante (*ibid.*: 75). Arendt destaca el hecho de que los judíos tuviesen que elegir entre seguir siendo un *paria social*, esto es, un extranjero no asimilado, o un *advenedizo* (*parvenu*), identificado con lo excepcional, que no acababa de asumir su diferencia sin avergonzarse: «El judío sentía simultáneamente el pesar del paria por no haber llegado a ser un advenedizo y la mala conciencia del advenedizo por haber traicionado a su pueblo y trocado la igualdad de derechos por los privilegios personales» (*id.*).

Por tanto, *parvenus* (judíos excepcionales) o *parias* eran las identidades políticas, las posiciones políticas que podían adoptar los judíos en el marco de la asimilación. Sin embargo, también hubo reacciones a la asimilación dentro de la misma comunidad judía. Algunos, como el filósofo Martin Buber, se replegaron en la búsqueda de un pasado no asimilado en las raíces comunitarias, relacionado con la mística y la religión. Otros propugnarían un nacionalismo judío con la vista puesta en Palestina, como Kurt Blumenfeld. Y, finalmente, tendríamos a aquellos a los que Arendt denominará «parias conscientes», tomando este término de Bernard Lazare, periodista judío francés (1893), defensor de Dreyfus. El paria consciente es aquel individuo que plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia, en este caso como judíos, sacando a la luz por tanto su identidad y planteándola como una cuestión no de mero triunfo social, sino política: «Una admisión de los judíos en las filas de la humanidad *como* judíos» (Arendt, 2007d: 275). Para Arendt, la autoconciencia de este tipo de paria supone una tradición perdida, representada únicamente por individuos aislados —no por grupos o colectivos— tales como Heinrich Heine, Rahel Vargahen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Walter Benjamin, entre otros. Se trata de personas que no aceptan la conformidad ni la renuncia a su identidad (Sánchez, 2003). Así, Arendt señalará en este sentido: «Cuando uno es atacado como judío, solo puede contestar como judío, bajo la identidad que es objeto de ataque, no como alemán o francés, no como defensores de los derechos humanos» (Arendt, 1993b: 12). Con esta afirmación la cuestión de la identidad diferenciada se expone no ya como un problema *social*, de aceptación social, de conformismo, sino *político*. La asimilación, en este sentido, mostraba una falsa igualdad, una igualdad social que usurpaba la genuina igualdad política.

La República de Weimar mantuvo también el asimilacionismo tan presente en la historia de la Alemania moderna. La integración de los judíos se identificaba con la asimilación, con la existencia de los *judíos excepcionales*

en las artes, la cultura... Weimar fue conocida como una «República judía»⁹. La experimentación artística vanguardista, anticonformista y crítica, creó un falso clima de libertad, mientras que, al mismo tiempo, la literatura popular antisemita alcanzaba una gran difusión. El antisemitismo extremo no hacía más que crecer, convirtiendo a los judíos en chivos expiatorios de los problemas políticos que arrastraba Alemania. Como señalan Traverso (2005) o Peter Gay (1968), la aparente «integración» solo se correspondía con una minoría de intelectuales *avant garde*, mientras que el resto de las instituciones culturales seguían siendo conservadoras y antisemitas¹⁰. Los intelectuales judíos se identificaban con la cultura alemana y la experimentación cultural que se produjo en Weimar, pero la *cultura alemana* hacía tiempo que había decidido que no formaban parte de ella.

IV. EL DECLIVE DEL ESTADO NACIÓN

Otro de los temas que Arendt resalta en su reflexión larvada sobre la República de Weimar es, precisamente, el análisis de las condiciones sociopolíticas sobre las que esta se construyó, condiciones que, en realidad, hereda como «corrientes subterráneas» de la historia europea, en expresión de Arendt, y que hacen que la República nazca ya lastrada. Entre estas condiciones, además del antisemitismo, se encuentra la «decadencia del Estado nación» (Arendt, 1998a). La República y su Constitución intentaron crear un Estado nación moderno. Sin embargo, entre otros problemas, se encontraron con la situación de las minorías y poblaciones desplazadas y, a su vez, la existencia de esas minorías puso de manifiesto las debilidades de la estructura estatal, incapaz de dar una respuesta política. Durante el período de entreguerras, señala Arendt, «el auge del imperialismo y los panmovimientos minaron desde el exterior la estabilidad de los Estados nación [...]. La desintegración interna comenzó solamente después de la Primera Guerra Mundial, con la aparición de minorías creadas por los tratados de paz y de un movimiento constantemente creciente de refugiados» (Arendt, *ibid.*: 227). Así, señala cómo después de la Primera Guerra Mundial esta situación produjo un debilitamiento de la estructura institucional jurídico-política que hacía posible la protección de los derechos de aquellos que habitan dentro de sus

⁹ No solo por la influencia de los intelectuales judíos, sino porque el padre del borrador de la Constitución de 1929 fue Bruno Preuß, abogado judío y político liberal.

¹⁰ «La cultura de Weimar fue creación de los *outsiders*, propulsada por la historia hacia el interior, por un corto momento de tiempo, frágil, vertiginoso» (Gay, 1968: XIV).

fronteras¹¹. Su rápida desintegración después de la Primera Guerra Mundial llevaba aparejada la pérdida de la estructura formal del Estado como garante de los derechos.

Para Arendt, en realidad *Estado nación* es un término que contiene dos experiencias políticas antagónicas y dos lógicas contradictorias¹²: mientras que el *Estado* hace referencia a un marco legal que acoge en su seno la pluralidad de individuos, la *nación* supone una homogeneidad —étnico-religiosa— esto es, un sentido fuerte de comunidad articulada en torno a un cuerpo étnico o religioso compartido donde los sentimientos y las emociones juegan, además, un papel importante¹³. A lo largo del XIX, los nacionalismos fueron dibujando un mapa de Europa en el que las minorías no encajaban en ese modelo del cada vez más presente nacionalismo étnico. Tras la Primera Guerra mundial, los tratados de minorías agravaron aún más la situación de ingentes masas de personas sin Estado y sin derechos¹⁴. En este sentido, Hannah Arendt describe

¹¹ «El propósito de toda legislación sobre minorías fue despolitizarlas, para lo cual la autonomía cultural pareció ser el instrumento apropiado» (Arendt, 2007b: 26). Por tanto, la asimilación cultural fue el instrumento por excelencia, pero no el reconocimiento pleno de derechos. En contraste con la situación en Estados Unidos, donde Arendt llega tras diecisiete años como apátrida, afirma: «En América, la asimilación no es el precio a pagar por la ciudadanía».

¹² En una reseña de 1944 al libro *La Nation*, de J. T. Delos, Arendt distingue *Estado* y *nación* de la siguiente manera: «Un pueblo se convierte en Nación cuando llega a una conciencia histórica de sí mismo; como tal, está unido a la tierra [...] donde la historia ha dejado sus huellas. Representa el *milieu* en el que el hombre nace, una sociedad cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento. El Estado, de otro lado es una sociedad abierta, gobernando un territorio donde su poder hace y resguarda la ley. Como institución legal, el Estado solo conoce ciudadanos, sin importar su nacionalidad; su orden legal está abierto a todos los que viven en su territorio» (Arendt, 1993d: 208).

¹³ Para Christian Volk, la posición de Arendt en contra de la homogeneidad étnica nacionalista es también una respuesta a la teoría de Carl Schmitt y su idea de una comunidad política con una raza, lengua, cultura y tradición común (Volk, 2010). Por el contrario, Arendt —y su apuesta filosófico-política de la pluralidad como condición de la política— rechaza cualquier tipo de unidad nacional, señalando las consecuencias de ello: desnaturalización, apatridia y desplazamiento.

¹⁴ En el art. 113 de la Constitución de Weimar se establecía que «el Estado respeta la identidad de las minorías étnicas, culturales y lingüísticas». Sin embargo, este reconocimiento «no refleja ninguna percepción de las minorías nacionales o étnicas como componentes valiosos de una sociedad pluralista, sino que es un medio de asegurar la autoridad alemana sobre las provincias en litigio y de mejorar la situación de la población de etnia alemana que se había convertido en ciudadanos de Estados

la transformación del Estado nación como el paso de dejar de ser un instrumento de la ley para ser un instrumento de la nación, o lo que es lo mismo, pasar de afirmar la igualdad ante la ley a privilegiar la voluntad de la nación y, por tanto, el interés nacional. Cuando ese delicado equilibrio entre el igualitarismo legal, por un lado, y el interés de la nación, por otro, se quebró, Europa tuvo que hacer frente a la situación de los apátridas y refugiados en las peores condiciones para estos. «El interés nacional tenía prioridad sobre la ley mucho antes de que Hitler pudiera declarar “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán”» (*ibid.*: 231). En 1933, la supremacía de la voluntad de la nación sobre todas las instituciones legales era mayoritariamente aceptada. En otras palabras, el Estado había sido conquistado por la nación (Beiner, 2000).

Los tratados de paz crearon dos grupos de personas al margen del derecho: las minorías y los apátridas, obligados a vivir o bien bajo la ley de excepción de los tratados para minorías, y por tanto como derechos especiales, o bien bajo la más absoluta ilegalidad en el caso de los apátridas. Esas masas de personas privadas de un reconocimiento social, político y jurídico, se revelaban como superfluas y prescindibles para los Estados. ¿Qué hacer con ellas? En los Estados democráticos «el único sustitutivo práctico de una patria inexistente era un campo de internamiento» (Arendt, 1998a: 238). En los regímenes totalitarios, los campos de exterminio ofrecerían la «solución» a las masas superfluas: «Antes de hacer funcionar las cámaras de gas —señala Arendt— los nazis habían estudiado atentamente el problema y descubierto con gran satisfacción que ningún país había reclamado a aquella gente» (*ibid.*: 247).

Pero además, ese análisis de la decadencia del Estado nación le permite a Arendt formular una de sus tesis que más eco han tenido en lecturas recientes de su obra¹⁵: la importancia del *derecho a tener derechos*. A su vez, esta idea nos muestra también la centralidad que ocupa el concepto de *ciudadanía* en el pensamiento arendtiano como la vía por excelencia para estar políticamente en el mundo. El derecho a tener derechos, en este sentido, revela una demanda de inclusión en la ciudadanía y una denuncia contra la exclusión social y política de sujetos insertos en grupos minoritarios. Los refugiados y apátridas se encontraban sin derechos, al carecer de la protección y garantía de los mismos por parte de un Estado que los reconozca como sujetos jurídicos. Habían sido expulsados de la esfera social y política, para ser devueltos al mundo indiferenciado de la naturaleza, «a la desnudez del ser humano», en palabras de Arendt

no alemanes» (Schönwälder, 1996: 49). Sin una explicación más detallada de quiénes eran estos grupos de lengua extranjera y cómo se debían proteger sus derechos, la disposición constitucional no se pudo aplicar.

¹⁵ Véase al respecto Lang y Williams (2005), Benhabib (2018) y Gündogdu (2015).

(a la «nuda vida» en términos de Agamben). No se trata, por tanto, únicamente de una carencia de derechos, sino de la falta de una identidad política y social, la carencia de un mundo compartido con otros en el que puedan ser reconocidos como sujetos plenos y, por tanto, puedan ser sujetos políticos. Por ello, la carencia de derechos afecta en realidad a la misma condición humana, a la posibilidad de realizar acciones —palabras y hechos dirá Arendt— en el espacio público¹⁶.

Los ropajes que cubren esa desnudez, entonces, son los derechos, pero ¿a qué derechos se refiere Arendt? Su crítica a los derechos humanos consagrados en las declaraciones de derechos de finales del XVIII debe entenderse como una afirmación de que la única manera de tener derechos es desde la pertenencia a una comunidad política, esto es, a un Estado. Pero «desde el comienzo —dice Arendt— la paradoja implícita en la declaración de derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna» (*ibid.*: 248). Los apátridas y refugiados carecían de un Estado, que era la única estructura legal que podía garantizar los derechos, pero, además, tampoco ningún Estado quiso enfrentarse políticamente a esa situación. Los derechos humanos se convirtieron en un tipo de ley *adicional*, en un derecho de excepción para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir. El «derecho a tener derechos» hace referencia, pues, al derecho a pertenecer a alguna comunidad político-jurídica, el derecho a ser reconocido como ciudadano de un Estado en el cual poder ejercer los derechos de ciudadanía. Los «derechos de los otros», de aquellos expulsados de la comunidad política de reconocimiento mutuo, son los que están en juego en la definición misma del Estado nación, en los requisitos que se establezcan para reconocer la pertenencia en términos de ciudadanía. Y lo que ocurrió en el período de entreguerras es que la nación le ganó la jugada al Estado, afirmando criterios

¹⁶ Gunther Stern, conocido como Gunther Anders, primer marido de Hannah Arendt, expresa esa condición de desarraigo y el anhelo de la asimilación en un breve relato de ficción titulado *Learsi* (1933). En él cuenta la siguiente historia: el personaje, Learsi («Israel» al revés), se instala como extranjero en el país en el que ha recalado: Topilia. Intenta buscar una habitación donde dormir y se fija en un hotel donde en la puerta figura un lema: «Libertad». Atraído por ello, se instala en ese hotel, aunque nunca consigue una habitación, pues siempre está lleno. Pasa noches en el trastero, en habitaciones de servicio... y establece relaciones cordiales con los otros huéspedes del hotel, intentando ser aceptado como huésped. Se consuela pensando que, al fin y al cabo, los demás huéspedes solo poseen su habitación, mientras que él puede habitar todo el hotel. Finalmente, le acusan de haber robado la insignia del hotel, «Libertad»; es expulsado del hotel y obligado a buscarse un nuevo lugar, una nueva «patria» (Anders, 2010).

de pertenencia en torno a la identidad colectiva étnica y dejando fuera, por tanto, a los que no compartían esos criterios.

Estos elementos que hemos visto —antisemitismo, minorías, refugiados, apátridas— arrastran, por tanto, problemas no resueltos a los que se les dará una solución totalitaria. En sí misma, la existencia de refugiados y apátridas no es —no tiene por qué serlo— necesariamente totalitaria, ni tampoco los movimientos nacionalistas o la expansión imperialista económica. Pero esos elementos gestaron *soluciones* que portaban ya características totalitarias, como la violencia ejercida contra grandes masas de población o la privación masiva de derechos. El problemático legado del siglo XIX en términos de «corrientes subterráneas de la historia» afloró violentamente cuando un partido totalitario en el poder entendió que, en realidad, las condiciones para hacer efectiva la máxima totalitaria «todo es posible» ya estaban dadas y aceptadas por la sociedad. En el período de entreguerras, los Estados nacionales europeos no fueron capaces de poner orden en el caos y la violencia, ni dar soluciones políticas, tal y como pudo verse en la República de Weimar.

V. LOS CONSEJOS REVOLUCIONARIOS

Arendt es crítica con la democracia liberal. Por *democracia* entiende no tanto la protección de ciertos derechos básicos como «la activa participación de la gente en las decisiones de los asuntos públicos» (Arendt, 2018b: 256)¹⁷. De acuerdo con ello, su concepto de libertad política se trasluce como autogobierno por medio de la participación. Sin este sentido de libertad, la política no tendría sentido: «La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica, es la acción»¹⁸ (Arendt, 1996: 158). Su propuesta normativa acerca de lo que debería ser la política se enmarca, pues, dentro de la tradición del republicanismo cívico (Vallespín 2006; Sánchez, 2003; Brunkhorst, 2001).

¹⁷ En este sentido, afirma lo siguiente: «[...] si entendemos por democracia el gobierno por parte del pueblo o [...] el derecho de todos a participar en los asuntos públicos y a aparecer en la esfera pública y hacerse escuchar, entonces, hemos de decir que dicha democracia nunca se ha encontrado en buena forma dentro del Estado nación» (Arendt, 2018b: 260).

¹⁸ De una manera similar, en los años cincuenta, Franz Neumann desarrolla una idea de libertad política parecida en su texto «The concept of political freedom» (1953). Pero Arendt detecta muy tempranamente que el problema con las democracias liberales, como la República de Weimar, es que no garantizan la libertad política entendida como la posibilidad de participar en el espacio público de una manera distinta a la vía de la representación.

En este sentido, podemos decir que la crítica implícita a la República de Weimar se refleja en un compromiso con un entendimiento de la democracia que no se centra en la representación y el pluripartidismo, sino que mantiene una idea de libertad positiva que se reflejaría en los consejos populares, esto es, en una democracia participativa. La política en Arendt se construye desde abajo, desde las experiencias cotidianas, desde el hablar y actuar de la gente en el espacio público. Por el contrario, la tradición de la filosofía política europea (Rousseau, Locke, Hobbes...) se centraría en las formas de dominación y en las instituciones y derechos. Como vamos a ver, Arendt no renuncia a las instituciones o a los derechos liberales clásicos, no prescinde ni mucho menos de ellos, pero pone el acento en la ciudadanía, con una intensa participación de la misma.

Arendt privilegia los consejos populares como expresión de la acción política y la libertad, fundamentalmente en su obra *Sobre la revolución* (1963). Entre ellos, cita los consejos revolucionarios de soldados y trabajadores de la Revolución de noviembre de 1918 en Alemania, entre otros. Pero antes, ya tempranamente en su obra, había hablado de los consejos, aunque ligados a los derechos de las minorías. Concretamente aparecen en los llamados *Escritos judíos* de los años cuarenta (Arendt, 2007a). Esto nos revela algo importante, y es que, su propuesta sobre la posibilidad de *otra forma de Estado* está ya presente en su crítica al fracaso de la democracia y de la política previo al totalitarismo.

Así, vemos en su artículo «To save the Jewish homeland», de 1948, a propósito de la creación de un Estado judío en Palestina, la siguiente propuesta:

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 Palestina (Arendt, 2007c: 400. Cursivas añadidas).

En realidad, Arendt aquí no habla de los consejos en los términos en los que lo hará posteriormente, en los años sesenta: como acción política espontánea (por ejemplo, en el caso de los consejos de la Revolución húngara de 1956 frente a los tanques rusos). Más bien refleja los consejos como la forma para garantizar la pluralidad inherente a los individuos mediante la participación en la vida cotidiana, en las conversaciones con los vecinos, de carácter más comunicativo, donde todos aparecen y son escuchados. Y esto, por contraposición a la fórmula de los partidos y el Gobierno estatal, que no

garantizarían esa pluralidad. Por tanto, creo que podemos sostener que su apuesta por los consejos es también —tempranamente— una apuesta normativa contra el fracaso de los Estados europeos y, por consiguiente, también de la República de Weimar a la hora de reconocer tanto la importancia de la libertad positiva como la pluralidad —las minorías, los derechos de esas minorías— frente a una asimilación homogeneizadora, como hemos visto.

En su propuesta de los consejos, desde los años cuarenta hasta los sesenta, podemos ver cómo confluyen distintas tradiciones de los mismos (Muldoon, 2018). De una parte, como hemos visto, aparecen muy pronto en su obra, en relación con su análisis de la situación en Palestina. Pero también nos encontramos de una manera muy marcada su análisis de los consejos en la Revolución americana, por un lado, y la lectura de los consejos revolucionarios obreros de principios del siglo xx, por otro. Es en los Estados Unidos donde ella encuentra la fecunda tradición histórica de los consejos desde la fundación de la república americana. Allí se asombra de la riqueza del tejido asociativo, de los *town meetings* (Young-Bruehl, 1993). Son muchos los temas que se entrecruzan en la lectura que ella hace de la política americana en este punto. Podemos hacer una lectura de *Sobre la revolución* y «el tesoro perdido de las revoluciones», según sus propias palabras, como la proyección del fracaso de la Revolución francesa —y de la República de Weimar— en el tratamiento de la cuestión social y en el —discutido— énfasis de Arendt en la autonomía de lo político frente a la economía. Pero lo que resaltaré aquí será la relación entre la política revolucionaria y el gobierno constitucional, y la alternativa que Arendt propone.

Mientras que en Europa los consejos habían estado ligados al marxismo (caso de los consejos de 1918), en Estados Unidos estaban ligados al republicanismo, a la fundación de «cuerpos políticos civiles», tal y como se expresaban en el Pacto del Mayflower. Para Arendt, uno de los grandes logros de la política revolucionaria americana fue «la abolición consecuente de la soberanía en el seno del cuerpo político de la república» (Arendt, 1998b: 207). Frente a una idea rousseauiana de soberanía en la que, para ella, se sostiene «la peligrosa ficción del Pueblo como Uno» ella propone una idea de la política como pluralidad irreductible. Su propuesta de política de los consejos tiene lugar mientras lee en los años cincuenta a los clásicos del republicanismo cívico: Montesquieu, Tocqueville, Maquiavelo... Entre sus postulados más relevantes estarían la importancia del bien común, un bien que se alcanza en el transcurso de la participación, y la relevancia de la virtud cívica, de participar, de actuar y mostrarse en público. En el republicanismo americano, la constitución es un elemento fundamental, pues para Arendt, al otorgar un papel central a las promesas mutuas que se materializan en la constitución, lo que protege la libertad entonces es una república con una constitución.

A lo largo de su teoría, ella prioriza el momento del comienzo, los momentos fundacionales de la comunidad política. La acción, la praxis política es comienzo, implica la irrupción de algo nuevo. Pero esto no significa una similitud con Schmitt¹⁹ o, más recientemente, con Ranciere. Para ella, «lo que salva el acto del comienzo de su propia arbitrariedad es que lleva su propio principio dentro de sí mismo» (*ibid.*: 293), es decir, la visión de una vida política compartida basada en la deliberación común y en las promesas mutuas. No es por tanto cualquier comienzo disruptivo, cualquier acontecimiento por el mero hecho de serlo, sino comienzos —acciones— que conllevan la apertura de nuevos espacios públicos, nuevos espacios de libertad. Para Arendt, el espíritu mismo de la fundación de la república americana presupone el ideal de un «contrato mutuo por el cual las personas se unen para formar una base común en la reciprocidad» (*ibid.*: 232).

Junto a la idea de «comienzo», otra idea asociada a esta es la de lo «extraordinario». Para Arendt, la manera de introducir lo «extraordinario» (los nuevos comienzos disruptivos) dentro de lo «ordinario» (la estabilidad legal-constitucional) es mediante los sistemas de consejos. Andreas Kalyvas, en este sentido, refiere cómo «una política democrática extraordinaria podría ser interpretada tentativa y provisionalmente por implicar altos niveles de movilización colectiva; amplio apoyo popular para algunos cambios fundamentales; el surgimiento de espacios públicos irregulares e informales, y la formación de movimientos extrainstitucionales que desafían directamente el equilibrio de fuerzas establecido» (Kalyvas, 2008: 6). Por tanto, en ningún caso lo extraordinario surge fuera de la ley. Por el contrario, y de acuerdo con Kalyvas, Arendt mantuvo la posibilidad de reconciliar la política extraordinaria con un Gobierno constitucional duradero para salvar la experiencia de la libertad política dentro de un marco jurídico firme. Trató de mantener vivo el «espíritu

¹⁹ No comparto en este punto la idea de un posible diálogo o acercamiento entre Arendt y Schmitt, como el que señala, por ejemplo, Jay (1985). Por el contrario, creo que la centralidad que Arendt otorga a la pluralidad humana como condición de la política, por un lado, y a la permanencia de las instituciones como vallas protectoras de esa pluralidad, por otro, la distancian absolutamente de Schmitt. Anna Jurkevics muestra cómo Arendt fue una atenta lectora de Schmitt y crítica con sus postulados. Ambos autores analizan el declive del Estado nación, pero Arendt, como hemos visto, subraya la incapacidad de este para asimilar los derechos de las minorías como derechos de ciudadanía, algo que estaba muy lejos de los intereses de Schmitt. De otro lado, otra diferencia importante es que en Arendt «su teoría del proceso político, los vínculos de la sociedad civil, culminan en un contrato (una constitución) que contiene un núcleo normativo: un compromiso con la libertad y pluralidad. Ella lee la teoría de Schmitt como carente de tal núcleo normativo» (Jurkevics, 2017: 350).

revolucionario» durante la legislación ordinaria desviándolo hacia un sistema de consejos constitucionales constituyentes. Arendt no está pensando en ningún caso en la «revolución permanente» via consejos. Los consejos son a la vez consejos constituyentes —tal y como se intentó fallidamente en la República de Weimar y en la Constitución²⁰—, y una vez que la constitución es creada y promulgada, esta proporciona el marco jurídico-político para que los consejos puedan seguir o crearse otros nuevos, esto es, una constitucionalización de «lo extraordinario».

Los consejos como formas asociativas son, pues, un marco para el ejercicio de la libertad pública. Pero como la acción constituye el motor que les permite andar su camino, también presentan los mismos problemas que la acción política, y las tensiones no resueltas en la propia historia y desarrollo de los consejos aparecen con claridad: su permanencia y durabilidad en el tiempo. Si la fundación, el comienzo, era el objetivo y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era meramente el espíritu de empezar algo nuevo, sino de empezar algo permanente y duradero. ¿Cómo se puede mantener y preservar ese momento inicial de la fundación de un nuevo espacio de libertad con un proceso posterior de institucionalización —y burocratización— del mismo? ¿Cómo combinar el inicio con el proceso? Se manifiesta, por tanto, la tensión entre el momento disruptivo de la acción que inicia un nuevo comienzo y su institucionalización, que puede petrificar ese mismo impulso inicial. Es precisamente por esta tensión no resuelta por lo que los consejos revolucionarios han tenido una vida breve: el acontecimiento no puede reproducirse infinitamente y su institucionalización suele entenderse como una perversión de la acción inicial o una traición a la misma.

Podríamos decir entonces que sin el «poder originario» que ostenta el grupo —el consejo—, mantenido y sostenido en el tiempo, el «poder materializado» en las instituciones se desvanece. Pero al mismo tiempo, ese poder originario, que mantiene vivo el espacio público y las instituciones por medio de la acción concertada colectiva, necesita de la estabilidad que proporcionan las instituciones, las organizaciones y las leyes para preservar su duración y permanencia. Por consiguiente, el poder sin instituciones no sobrevive y, por otra parte, las instituciones sin ese poder que las mantiene perderían legitimidad o se verían abocadas a la desafección. Por tanto, los consejos, al igual que la acción, muestran una fragilidad inherente, amenazados permanentemente o bien por su disolución o bien por su burocratización y absorción por los partidos.

²⁰ En la Constitución de Weimar, el art. 165 menciona a los consejos, pero ya sin ningún poder político efectivo, reduciéndolos a grupos económicos de presión (Jay, 2013: 384). De hecho, su regulación e inserta en la sección V, dedicada a la vida económica.

Arendt no llegó a desarrollar cómo sería la estructura o la institucionalización en su caso de esos consejos. Pero a lo largo de su obra, desde prácticamente sus primeros ensayos, sí que encontramos múltiples referencias a un sistema federativo como estructura ligada a los consejos. En uno de sus últimos textos aclara su posición al respecto:

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 poderes (Arendt, 1973: 230. Cursivas añadidas).

Como señala Lederman, la propuesta de Arendt no era partir de un sistema federal y desde ahí posibilitar los consejos, sino que, por el contrario, se trata de un federalismo basado en los consejos (2018a: 21). Sin embargo, también encontramos en su obra referencias a un sistema federal como apuesta normativa, más ligado a otras preocupaciones. Así, como parte de la solución que Arendt vislumbra para Palestina, como hemos visto, aparece ya la fórmula federativa como la vía para solventar la cuestión de las minorías.

Además de la apuesta por una federación para el caso de Palestina, también encontramos apuntes referidos a una federación europea, que aparecen diseminados a lo largo de su obra. Merece la pena rescatar en este punto la salida que vislumbra —en 1940— para la cuestión de las minorías y, concretamente, para la situación de los judíos: «Nuestra única oportunidad —en realidad la única oportunidad para los pueblos pequeños— descansa en un nuevo sistema federal europeo [...]. Pronto llegará el momento en que la idea de pertenencia a un territorio sea reemplazada por la idea de pertenencia a una Commonwealth en su conjunto. Eso significa política europea, mientras que al mismo tiempo se mantienen todas las nacionalidades» (Arendt: 2007b: 129). Lo que sí podemos ver claramente es cómo Arendt defiende la idea de un poder descentralizado, que permite la actuación participativa de la ciudadanía, ligada a una idea de libertad positiva. «Solo puede haber una democracia real cuando la centralización del poder en el Estado nación se ha roto y reemplazada por una difusión del poder entre los muchos centros de poder de un Estado federal» (Arendt, 2018b: 261). Frente al Estado nación fracasado, al auge de los nacionalismos y a la situación de desprotección de las minorías, Arendt ve en una Europa federada un modo de organización que contribuye a un balance de poderes y la abolición de una soberanía centralizada.

De las referencias al federalismo en su obra podemos deducir que propone tanto un Estado federal —caso de Palestina— como un federalismo

interestatal —caso de la Federación Europea²¹— (Lee, 2020: 3). Sin embargo, no contempla las cuestiones que surgen inmediatamente: ¿cómo se distribuye el poder? ¿Cuál sería la interrelación entre los Estados federales y la supra organización federal? Dado que ella rechaza un orden global (Arendt, 1990), ¿hasta dónde llegaría el alcance de la Federación en el plano mundial? Pero de otro lado, aunque con todas esas carencias, Arendt apunta a algo que ya es una realidad política actual: una Unión Europea postestatal y un sistema de gobernanza multinivel. En los años cincuenta esto todavía era un *desiderátum*: «Nuestra esperanza de que la emergencia de una Europa federada y la disolución del sistema actual de naciones Estados haga del nacionalismo mismo una cuestión del pasado, puede ser injustificadamente optimista» (Arendt, 1993c: 416). Resulta oportuno recordar aquí, para concluir este tema, las palabras de su maestro Jaspers en 1946, que reflejan las aspiraciones de otras soluciones y demandas para Europa: «Vivimos llamando a puertas que todavía no se han abierto [...]. Lo que hoy ocurre quizás un día fundará y establecerá un nuevo mundo» (Young-Bruehl, 1993: 596).

VI. CONCLUSIÓN

Su propuesta, por tanto, en las crisis de las repúblicas, en los *momentos Weimar*, no es *menos política*, sino *más política*. Los *councils* recorren toda su obra —como *un ejercicio de pensamiento*, como un ideal crítico normativo— de lo que debería ser la política frente a los fracasos de la misma. Y quizás, desde esta perspectiva, la sombra de la fracasada República de Weimar es más alargada de lo que pudiésemos pensar en un principio, constituyendo el telón de fondo de una crítica en donde también se reflejan nuestras propias crisis actuales. Los problemas internos y externos a los que se enfrentó la República de Weimar (la crisis del Estado nación, las minorías, la presencia masiva de refugiados, la violencia de la extrema derecha) también muestran una resonancia en nuestras democracias actuales: populismo, democracias *iliberales*, campos de refugiados, desafección de la ciudadanía entre otros problemas, que reflejan cómo los análisis de Arendt al respecto, al legado no resuelto del siglo xx, no están tan lejos de nuestras realidades.

La República de Weimar se planteó como un *nuevo comienzo*, algo que, sin duda, consiguió en aspectos importantes, como el reconocimiento de derechos

²¹ «El principio cardinal de la Resistencia francesa era *liberer et Federer*; y por federación entendían una estructura federal de la IV República integrada en una Federación Europea» (Arendt, 1993c: 114).

sociales o los derechos de las mujeres, pero, sin embargo, la *fórmula* del Estado nación, heredera de una concepción del poder y de la soberanía entendidas como mandato *o poder sobre alguien*, y lastrada por la «cuestión judía» entre otros temas, no consiguió realizar las promesas con las que se fundó. El «tesoro perdido de las revoluciones» (Arendt, 1998b), también presente en los momentos iniciales de la República, esto es, la posibilidad de participación de la ciudadanía —a través de los consejos— en el espacio público pronto se vio frustrada, al tiempo que las aspiraciones de los judíos y otras minorías se veían reducidas al asimilacionismo como única opción. La lectura de Arendt que se ha ofrecido en este trabajo pone de manifiesto cómo, a pesar de la falta de alusiones directas en su obra, la República de Weimar está muy presente en su comprensión de las experiencias políticas fundamentales del siglo xx.

Bibliografía

- Anders, G. (2010). *Learsi. Mi judaísmo*. Valencia: Editorial Universidad de Valencia.
- Arendt, H. (1973). *La crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1974). *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (1993a). *Essays in Understanding, 1930-1950*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (1993b). «What Remains? The Language Remains»: A Conversation with Günther Gaus. En H. Arendt. *Essays in Understanding. 1930-1954* (pp. 1-23). New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (1993c). Approaches to the German Problem. En H. Arendt. *Essays in Understanding. 1930-1954* (pp. 106-120). New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (1993d). The Nation. En H. Arendt. *Essays in Understanding. 1930-1954* (pp. 206-211). New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (1993e). Dream and Nightmare. En H. Arendt. *Essays in Understanding. 1930-1954* (pp. 409-417). New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Editorial Península.
- Arendt, H. (1998a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1998b). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007a). *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2007b). The Minority Question. En H. Arendt. *The Jewish Writings* (pp. 125-133). New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2007c). To save the Jewish Homeland. En H. Arendt. *The Jewish Writings* (pp. 388-401). New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2007d). The Jew as Pariah: A Hidden Tradition. En H. Arendt. *The Jewish Writings* (pp. 275-297). New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (2018a). *Thinking without a Bannister. Essays in Understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books.

- Arendt, H. (2018b). Nation-State and Democracy. En H. Arendt. *Thinking without a Bannister. Essays in Understanding, 1953-1975* (pp. 255-261). New York: Schocken Books.
- Beiner, R. (2000). Arendt Nationalism. En D. Villa (ed.). *Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 44-62). Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.003>.
- Benhabib, S. (2018). *Exile, Statelessness and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9780691184234>.
- Brunkhorst, H. (2001). Cuestiones públicas. El republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica*, 16 (47), 45-64.
- Chacón, R. (2012). Hannah Arendt in Weimar: Beyond the Theological-Political Predicament? En L. V. Kaplan y R. Koshar (eds.). *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology and Law* (pp. 77-106). New York: Lexington Books.
- Clark, M. W. (2002). A Prophet without Honour: Jarl Jaspers in Germany, 1945-48. *Journal of Contemporary History*, 37 (2), 197-222. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/00220094020370020301>.
- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos. La gran década de la Filosofía, 1919-1929*. Madrid: Editorial Taurus.
- Gay, P. (1968). *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. New York: W. W. Norton and Company.
- Goldhagen, D. (2019). *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Madrid: Taurus.
- Grunenberg, A. (2007). Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking through the Breach in Tradition. *Social Research*, 74 (4), 1003-1028.
- Gündogdu, A. (2015). *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. New York: Oxford University Press.
- Jay, M. (1985). *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.
- Jay, M. (2013). The Weimar Left. Theory and Practice. En P. E. Gordon y J. McCormick (eds.). *Weimar Thought. A Contested Legacy* (pp. 377-393). Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400846788-019>.
- Jurkevics, A. (2017). Hannah Arendt reads Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth*: A dialogue on law and geopolitics from the margins. *European Journal of Political Theory*, 16 (3), 345-366. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1474885115572837>.
- Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511755842>.
- Kaplan, L. V. y Koshar, R. (eds.) (2012). *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology and Law*. New York: Lexington Books.
- Karady, V. (2000). *Los judíos en la Modernidad Europea: experiencia de la violencia y utopía*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Keedus, L. (2014). Thinking Beyond Philosophy: Hannah Arendt and the Weimar Heme-neutic Connections. *Trames*, 18 (4), 307-325. Disponible en: <https://doi.org/10.3176/tr.2014.4.01>.

- Kershaw, I. (1990). *Weimar: Why Did German Democracy Fail?* New York: St. Martin Press.
- Lang, A. F. y Williams, J. (eds.) (2005). *Hannah Arendt and International Relations*. New York: Palgrave Macmillan. Disponible en: <https://doi.org/10.1057/9781403981509>.
- Lederman, S. (2018). Hannah Arendt, the Council System and Contemporary Political Theory. En J. Muldoon (ed.). *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics* (pp. 150-167). New York: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9781351205634-8>.
- Lee, S. (2020). The real promise of Federalism: A case study of Arendt's International Thought. *European Journal of Political Theory*, 1-22. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/2F1474885120906059>.
- Mosse, W. E. (1995). The Long and Bumpy road of Jewish Emancipation in Germany. En P. Birnbaum y I. Katznelson (eds.). *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship* (pp. 59-93). Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400863976.59>.
- Muldoon, J. (ed.) (2018). *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics*. New York: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9781351205634>.
- Ringer, F. K. (1969). *The German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Schönwälder, K. (1996). The Constitutional Protection of Minorities in Germany: Weimar Revisited. *The Slavonic and East European Review*, 74 (1), 38-65.
- Straehle, E. (2015). Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía. II Época*, 10, 17-29. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/bp2015.10.001>.
- Traverso, E. (2005). *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Vallespín, F. (2006). Hannah Arendt y el republicanismo. En M. Cruz (comp.). *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 107-138). Barcelona: Paidós.
- Volk, C. (2010). From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order. *Leiden Journal of International Law*, 23. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S092215651000035X>.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger*. Valencia: Editorial Cátedra.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Editorial Alfons el Magnánim.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt Matters?* New York: Yale University Press.