

## Kafka, las criaturas y la ley. Donde Arendt y Benjamin se cruzan y despiden

*Kafka, the Creatures and the Law. Where Arendt and Benjamin meet and parting ways*

Antonio Gómez Ramos\*

Universidad Carlos III de Madrid  
agramos@hum.uc3m.es

DOI: 10.5281/zenodo.8400702

Recibido: 31/03/2023    Aceptado: 08/05/2023

**Resumen:** Este artículo explora varios motivos en los que Arendt pudo inspirarse en Benjamin para distanciarse luego. Sobre todo, la concepción de la naturaleza como ruina y la relación entre historia y naturaleza que él caracterizaría como historia natural. Junto a ello, la "nuda vida" y la noción de "creatura", que Benjamin reelabora a partir del drama barroco y Arendt reconstruye en la figura de los refugiados y la "abstracta desnudez del ser humano". Ambas figuras reaparecen en la lectura que los dos hacen de Kafka como anticipación profética del totalitarismo. Pero, mientras que Arendt extrae de él las figuras opuestas del paria y del parvenu, Benjamin se fija en el mesianismo y en el carácter opresivo de la ley. La desatención de Arendt a esto último es la condición de su apuesta por la natalidad y la política, lo que le distancia de Benjamin y del propio Kafka.

**Palabras clave:** nuda vida, historia natural, Kafka, ruina, ley.

**Abstract:** This article explores several reasons why Arendt may have been inspired by Benjamin to distance herself from him. Above all, the conception of nature as ruin and the relationship between history and nature, which Benjamin characterises as natural history. Alongside this, the "nuda vida" and the notion of the "creature", which Benjamin reworks on the basis of baroque drama and Arendt reconstructs in the figure of the refugees and the "abstract nakedness of the human being". Both figures reappear in their reading of Kafka as a prophetic anticipation of totalitarianism. But while Arendt draws from him the opposing figures of the pariah and the parvenu, Benjamin focuses on messianism and the oppressive character of the law. Arendt's neglect of the latter is the condition of her commitment to natality and politics, which distances her from both Benjamin and Kafka.

**Keywords:** naked life, natural history, Kafka, ruin, law.

\* Profesor de Filosofía, traductor de Hegel y Gadamer al castellano, entre otros autores. Editor de varias monografías sobre Hermenéutica y sobre Filosofía de la historia. Autor de *Si mismo como nadie*. Madrid 2015 y de *Las razones de la amargura*, Barcelona, 2018.  
ORCID 0000-0003-3382-6725

## 1. Bombardeos e historia natural

La película documental de Sergei Loznitsa *Historia natural de la destrucción* reconstruye con imágenes históricas los bombardeos aliados sobre Alemania en la Segunda Guerra Mundial. Con imágenes en blanco y negro extraídas de archivo, Loznitsa trata de reproducir filmicamente, sin comentarios, el libro homónimo de W. Sebald (1999)<sup>1</sup>. Un largo tramo del documental muestra los preparativos en Inglaterra antes del bombardeo. Las fábricas donde se construyen masivamente los bombarderos, con miles de hombres encaramados como hormigas diminutas en los cientos de fuselajes, alas, motores que se van ensamblando. Otros trabajadores transportan en carritos unas bombas pesadísimas, mucho más grandes que ellos, para subirlas, con no poco esfuerzo físico, a bordo los aviones. Unas mujeres limpian los cristales de la cabina u ordenan y engrasan la cinta de la ametralladora. Cada bomba arrojada arrastraba consigo horas y horas de trabajo humano.

Lo que llama la atención de estas imágenes es el papel subordinado de los seres humanos dentro de un engranaje gigantesco de máquinas cuyo único objetivo es la destrucción de ciudades enteras. Pequeños insectos desplazándose febrilmente por las estructuras metálicas, cumpliendo su función matemáticamente establecida, estos seres humanos guardan un inevitable parentesco con ese hombre que Arendt menciona al final de la *Condición Humana*, encerrado en la carcasa metálica de su automóvil, sujeto casi de una mutación biológica que lo saca de lo humano (Arendt, 1958 p. 322). A continuación, las imágenes de ciudades convertidas en escombros, tomadas desde los mismos aviones, reproducen con precisión lo mismo que vería el ángel de la historia que Benjamin describe en el noveno párrafo del manuscrito que -llevado por Arendt *in extremis* a Estados Unidos-, se publicaría con el título de “Sobre el concepto de historia” (Benjamin, 1974 p. 703). Pero aquí no es el ángel quien mira, sino la cámara de las tripulaciones de los aviones que llevan la destrucción con ellos.

<sup>1</sup> Un libro que critica por igual la salvaje destrucción de los bombardeos masivos y la incapacidad alemana para elaborar posteriormente esa herida en la conciencia histórica y literaria después de la guerra. Son dos temas, la violencia desatada industrialmente y la elaboración de la memoria, que quedan igualmente cercanos a Benjamin y Arendt. Aquí los abordaremos oblicuamente.

La inteligencia de Loznitsa hace alternar las imágenes a las que me he referido con unos discursos -las únicas palabras que se pronuncian en el documental- de Montgomery, de Goering y de “Bomber Harris”, el estratega de los bombardeos. También, con un concierto de Furtwängler, en Alemania, interpretando una sinfonía de Beethoven ante un público de soldados heridos, oficiales de las SS, civiles también mutilados. Los discursos son bastante toscos, si bien ponen de manifiesto el carácter político de lo que está mostrándose. El concierto, casi absurdo en medio de la guerra, a la espera de las bombas, ejecutado ante criminales y víctimas a la vez, contrapone o asocia la cultura con una destrucción que era histórica, pero resultaba ya natural, como reza el título del libro de Sebald. Una *historia natural*. Complementando la famosa cita de Benjamin, todo documento de barbarie es también un documento de cultura.

*Destrucción, historia, naturaleza, cultura y política, degradación de lo humano a la automatización de la máquina*, o quizá a la naturaleza: son motivos que concitan a la vez los textos de Arendt y los Benjamin, e invitan a cruzar a estos dos pensadores sobre el trasfondo de unas imágenes en blanco y negro afines a las del Chaplin que ellos veían, tomadas en los años oscuros en que los dos amigos se conocieron e intimaron hasta que la guerra los separó para siempre.

Sin embargo, algo en el documental resultaría extraño, no sólo hoy sino también a ellos, a Arendt y Benjamin. La mirada de la cámara, casi objetiva y neutral, es siempre demasiado panorámica, desde muy arriba, muy lejos de las vidas y mundos destruidos debajo de ellos. Esas vidas desamparadas y desnudas, esos seres humanos rebajados entre las máquinas, esa tecnología destructora y omnipotente pide ser atendida de otro modo que con una cámara panorámica. La imagen del ángel paralizado no les hace justicia. El aparato conceptual que articule todo eso debe ser más complejo, y puede diversificarse mucho. Como veremos, nuestros dos autores, a pesar de haber experimentado una parte de ello en común, con referencias comunes, responden de manera diversa.

## 2. Malentendidos de Arendt con Benjamin

Mientras los bombardeos tenían lugar, en la primera mitad de los años cuarenta, Arendt estaba intentando hacer pie en los Estados Unidos, como refugiada recién llegada. A la vez, se afanaba para que Adorno y Horkheimer, los amigos de

Benjamin en el *Institut für Sozialforschung*, publicaran, al menos, el manuscrito sobre el *Concepto de historia*. Hay que ver en ese afán un acto de amistad hacia el amigo muerto, pero también un esfuerzo por parte de Arendt para continuar la conversación con él que había sido su convivencia en Francia durante los años treinta e interrumpida bruscamente por la trágica muerte de él en la frontera hispanofrancesa. La conversación, con todo, más que acabarse, se tornó silenciosa. De una manera sorprendente, Arendt apenas menciona a Benjamin en toda su extensa obra, llena de referencias a tantos autores. Sin embargo, en todos sus textos, desde la postguerra hasta el final, pueden reconocerse tanto varios motivos benjaminianos -que son más de los que ella hace explícitos- como la distancia que, consciente o inconscientemente, marca ella frente a él. María Luise Knott ha escrito que el diálogo con Benjamin es el “centro que ha quedado sin decir” (Knott, 2011 p. 256) de la obra de Arendt. Sin embargo, ese centro, lleno de motivos coincidentes y de distanciamientos, no está exento de interesantes y productivos malentendidos por parte de Arendt.

Sin duda, Arendt era una lectora agudísima, capaz de arrojar luces inesperadas sobre textos ya manidos. Con respecto a Benjamin, empero, hay al menos dos malentendidos inesperados. Uno es la equiparación que hace de su pensamiento y de su figura del pescador de perlas que debe ser, según Benjamin, el filósofo, con el pensar poetizante de su maestro Heidegger. Sin él saberlo, tenía Benjamin, dice, mucho más en común con el “gran olfato de Heidegger para, mediante la violencia de la interpretación de pensamientos nuevos, rescatar perlas y corales formadas a partir de ojos vivos y de huesos vivos y elevarlos al presente”; mucho más en común, añade, que con las “sutilidades dialécticas de sus amigos marxistas” (Arendt, 2006, p. 93). Las circunstancias en que pronunció esa afinidad -una conferencia en Friburgo ante el mismo Heidegger, con quien se reencontraba tras muchos años-, no justifican un símil que Benjamin jamás hubiera aprobado. Antes al contrario, ya desde su juventud, él se había propuesto “destrozar a Heidegger” (Wizisla, 2006, p. 27). El segundo malentendido, en ese mismo ensayo, es haber asociado la imagen del *flâneur* con el ángel de la historia. Es curioso, porque a lo largo del texto -que luego sería el prólogo de *Iluminaciones* e influiría grandemente en la recepción de Benjamin en Estados Unidos-, Arendt ofrece explicaciones muy agudas sobre la *obra de los Pasajes* de Benjamin y sus escritos sobre Baudelaire; pero entender que “en el ángel de la historia experimenta el *flâneur* su última

transfiguración” (Arendt, 2006, p. 60) es una confusión difícil de justificar hermenéuticamente.

Martine Leibovici (1993), que ha reparado en este error, propone explicarlo, no tanto como un descuido de Arendt, sino como el efecto óptico de una divergencia de fondo muy profunda entre los dos. Comoquiera que la imagen del ángel es una de las que se nos han sugerido con las escenas del documental de Loznitsa, merece la pena seguir por un momento el argumento de Leibovici para entender la diferente respuesta final de ambos a la catástrofe de la historia natural.

El *flâneur* es una figura baudeleriana, aún. Aparece en un mundo que ya es el mundo de las mercancías, pero “no ha ocupado todavía la totalidad de la vida” (Leibovici, 1993, p. 203). En ese nuevo modo de producción aun dominado por lo antiguo, el *flâneur*, sin estar integrado en la clase burguesa, sin pertenecer a la ciudad ni a ningún grupo, se “sumerge en la multitud”, se refugia en ella, pero queda todavía preso de la fantasmagoría de ese mundo. Si se quiere, pasea por la ciudad y por la historia, sin pertenecer, pero fascinado. El ángel, en cambio, ya no está preso: él ve los escombros y quiere recomponerlos, ve los muertos y quiere levantarlos, quiere, pero no puede, detener la historia. La genealogía del ángel de Benjamin, en verdad, no se remonta al *flâneur*, sino al *chiffonnier*, al *Lumpensammler*: el traperero que recoge fragmentos de la ruina. Transfigurado en el ángel, quiere en vano parar la catástrofe, siempre desde la derrota. Arendt, sin embargo, asocia el *flâneur* con el ángel, a pesar de que ese *Lumpensammler* es el que realmente debería recordar al buceador en busca de perlas -fragmentos del pasado- que antes había asociado con Heidegger. Pero, interpreta Leibovici, ella sí cree, a diferencia de Benjamin, que es posible detener la historia y empezar de nuevo. La natalidad siempre deja abierta una posibilidad nueva, mientras que el ángel encarna un mesianismo débil o impotente. Por eso, Arendt “dulcifica el pensamiento de Benjamin” (Leibovici, 1993 p. 205) proyectando la figura del *flâneur* sobre el ángel. Pues, si el *flâneur*, además de pasear, recoge los fragmentos e incluso levanta a los muertos, puede que una nueva fundación sea posible. En lugar de la impotencia del mesías, la posibilidad de la fundación, del inicio de algo nuevo, pero al precio de superponer dos figuras demasiado distintas.

Esta es la diferencia de fondo. Con todo, debe manifestarse en este desliz hermenéutico algo más que un simple error de interpretación. En cualquier caso,

Arendt permaneció toda su vida fascinada por la figura del ángel de la historia, a la que vuelve repetidamente -de hecho, es casi para lo único que cita a Benjamin-. El *flâneur*, en cambio, le atrae menos; o no lo encuentra. En su distanciamiento hechizado, decimonónico, es un carácter muy poco político, sin apenas lugar en el universo arendtiano del siglo XX. A no ser, ciertamente, que estuviera dotado de Juicio, y fuera capaz de desprenderse de la multitud, en lugar de refugiarse en ella. Sobre esto volveremos luego.

El análisis de Leibovici muestra muy bien cómo la idea de natalidad coloca ya a Arendt en un mundo distinto del de Benjamin. Con todo, quedaría por indagar por qué Arendt parece ignorar, al escribir sobre Benjamin, la figura del *Lumpensammler* y de todas las formas de vida marginales, desechadas en el mundo de las mercancías que tiende a ocupar la totalidad de la vida. Lo cual es tanto más sorprendente cuanto que ella conoció esas formas de vida y formuló gracias a ellas la figura del paria, con toda su potencia política. También le ayudaron a entender el fenómeno del totalitarismo. Es esta divergencia de caminos de Arendt y Benjamin lo que exploraremos aquí: divergencia respecto a las figuras desahuciadas de la vida y, en relación con ellos, respecto a las ruinas de la “historia natural” con que iniciamos el texto. En esta exploración, recorreremos su tratamiento de la vida desnuda o nuda vida (3), de la historia natural como ruina y automatismo (4) y, en relación con los dos anteriores, esa forma de subjetividad que Benjamin llama criatura distinta de la mera vida (5). El autor, o el lugar textual en que ambos empiezan a tratar con esas formas de subjetividad es la obra de Kafka (6), con la que Arendt desarrolla sus ideas de paria consciente y prefigura el totalitarismo (7), mientras que Benjamin se fija en el carácter opresivo de la ley (8). En una conclusión o coda final (9), sugeriré que esa diferencia de los dos en el modo de elaborar su lectura de Kafka puede indicarnos algo sobre el trato con las ruinas, los bombardeos y lo que habremos entendido como “historia natural”.

### 3. La nuda vida. Otro malentendido.

Arendt no era la única en malentender. Un pensador tan influyente como Agamben ha construido toda una interpretación biopolítica de la modernidad apoyándose en una lectura combinada de Arendt y Benjamin que los asocia en torno al concepto de la *nuda vida*. Esa interpretación puede ser más o menos discutible; para los efectos de este artículo, no obstante, nos interesa iluminar este

concepto de nuda vida y discutir de qué manera tanto Benjamin como Arendt le pueden otorgar un papel clave en su pensamiento. Pues, de nuevo, podría haber aquí un malentendido por parte de Agamben (Salzani, 2015); malentendido que, sin embargo, como veremos, puede resultar fructífero.

Agamben describe la modernidad como una forma de dominación biopolítica y totalitaria que resulta de la disolución de la dicotomía entre *bíos* y *zoé* sobre la que se articuló la política griega. Conforme a una distinción aristotélica que Arendt había puesto de manifiesto en la *Condición humana* (Salzani, 2015, p. 122), los griegos habrían distinguido entre *zoé*, la vida meramente natural, biológica, y *bíos*, la vida cualificada que puede convertirse en una biografía, la trayectoria o narración de unas acciones humanas. Esta última, la vida como *bíos*, era el contenido de la política; por ella, los hombres son algo más que mera vida natural, simple *zoé*, que es siempre prepolítica. Sin embargo, continúa Agamben, siguiendo ahora un hilo foucaultiano, el control biológico de los cuerpos que la modernidad ha ido ejerciendo de manera creciente desde la Ilustración ha convertido a la política en una biopolítica de la cual el *Lager* totalitario viene a ser la expresión más depurada. El prisionero del campo, y más que ninguno el llamado “musulmán”, era ya sólo un cuerpo sobre el que -como sobre el *homo sacer* de los romanos- se podía ejercer cualquier violencia sin castigo ni premio, pues ese cuerpo está ya fuera del mundo del derecho y de la comunidad política: es, dice Agamben, nuda vida o, en el alemán al que él remite, *bloßes Leben*. La derrota militar del fascismo, prosigue, no ha eliminado el carácter totalitario de la modernidad. Antes bien, las democracias liberales continúan ejerciendo ese puro control biológico sobre unos individuos a los que, más que como ciudadanos, considera como cuerpos sometibles a un biopoder. “El individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierte en el objetivo de sus [de la modernidad biológica] estrategias políticas” (Agamben, 1998, p. 11). Este diagnóstico, cuyos orígenes inmediatos están en Foucault, corría en paralelo, o venía inspirado para Agamben por los análisis de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana*. En el libro sobre el totalitarismo de 1951 (Arendt, 1968), ella expone la aparición de masas de refugiados apátridas en Europa tras la Primera Guerra Mundial como precedente de seres humanos desprovistos de derechos y de acceso a una vida política. En la *Condición humana*, Arendt expone que el resultado fatal de la modernidad ha sido la sustitución del *zoon politikon* por el *animal laborans*, la ascensión de lo social y consecuentemente, la destrucción de la política y de la acción en favor de una recaída a los ciclos

naturales de la vida. La expresión *nuda vida*, entonces, se refiere para Agamben a ese producto último biopolítico de la Modernidad, y a la irrupción de *zoé* en un ámbito donde sólo había, o sólo debía de haber, *bíos*.

Lo cierto, sin embargo, es que Arendt, por mucho que inspirase a Agamben, nunca utiliza el sintagma de la “nuda vida”, central en el pensamiento del italiano. La expresión que ella utiliza, en los *Orígenes del totalitarismo*, es “la abstracta desnudez del ser humano” (Arendt, 1968, p. 299): aquella que el mundo encontró en los millones de refugiados apátridas de la postguerra que no tenían ningún Estado que garantizase sus derechos humanos, supuestamente sagrados. Tales derechos, solemnemente proclamados, podrían ser sagrados, pero no lo eran esos seres humanos sin ley a la que acogerse, sin comunidad política a la que pertenecer. Ciertamente, eran puro cuerpo a merced de la violencia que pudiera venirles encima, excluidos de cualquier soberanía política: cuerpos sin derechos. Pero lo desnudo, para Arendt, no era la vida, sino el mero “ser humano”, tan abstracto como los derechos naturales que se le conceden.

Ahora bien, mientras que ella no utiliza la expresión de “nuda vida”, Benjamin sí habla de “*blosses Leben*”, lo que Agamben traduce como “nuda vita”. Lo hace para alinearlo con Arendt, colocando a ambos –junto con Schmitt y Foucault– en el centro de su indagación sobre la nuda vida, como si los dos amigos se conectaran precisamente en ese concepto (Agamben, 1998, p. 87). Si es así o no, al margen de las interpretaciones ulteriores de Agamben, puede ser interesante para abordar ese diálogo sordo e interrumpido entre ambos. No sólo para saber quién es ese sujeto de la nuda vida al que los dos parecen dirigirse; sino porque así podremos saber también algo de su relación con la modernidad, la destrucción de lo humano y el sometimiento de la vida.

Agamben también fuerza dentro de su esquema biopolítico el uso que Benjamin hace de la *blosses Leben* (Salzani, 2015, p. 109 ss). Esta aparece en su escrito juvenil, de 1921 *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 1977); texto que, extrañamente, Arendt nunca llega a mencionar, a pesar de que escribía su ensayo sobre Benjamin para *Illuminations*, la primera antología de textos de Benjamin en inglés, y para la citada conferencia ante Heidegger en 1967, por los mismos meses en que redactaba su importante ensayo *On violence*. En ese escrito de 1921, como ha mostrado Salzani, Benjamin emplea la expresión “*blosses Leben*” todavía



dentro de un contexto neokantiano, según la había bosquejado su maestro Cohen: la *blosses Leben* o *natürliches Wesen* es un ser puramente natural opuesto e inferior a una vida histórica superior que va más allá del menor hecho biológico de vivir (Salzani, 2015, p. 110). Consecuentemente con ello, frente los pacifistas que consideran que toda vida es sagrada, Benjamin insiste en que “el ser humano no puede coincidir a ningún precio (*um keinen Preis*) con la mera vida (*blosses Leben*) del ser humano” (Benjamin, 1977, p. 201). Lo sagrado del ser humano tiene que estar en otro sitio más alto, pues, “¿qué lo distinguiría, si no, de las plantas y de los animales?” (ib.). En realidad, lo que Benjamin está llamando *blosses Leben* correspondería a lo que en los griegos era la *zoé*, todavía no la nuda vida que Agamben considera el objeto de la biopolítica moderna. No es tampoco el lugar donde Arendt veía la “abstracta desnudez del ser humano.” Esta última, que a veces se denomina también “nuda vida”, es un producto histórico de la modernidad, en el que la vida queda expuesta, desprotegida, en su vulnerabilidad; mientras que la *blosses Leben* como *zoé* era la simple vida animal, biológica, de la que también participan los humanos en tanto que tienen cuerpo. El malentendido de Agamben había consistido en unir a los dos en sus análisis del estado de excepción, como si hablasen de lo mismo. Y, como veremos, sí hablan de lo mismo, pero con efectos distintos.

#### 4. Historia natural: ruina y automatismo.

Más que la noción de una “nuda vida” lo que tienen en común Arendt y Benjamin es un enfoque inicial sobre la relación de la vida natural con la historia y la cultura. Es este enfoque lo que debemos despejar. Desde ahí, será posible aclarar también sus diferentes respuestas a la perplejidad que les produce la paradoja de una modernidad que, tras haber separado teóricamente la historia y la cultura, mezcla de nuevo una y otra de manera catastrófica.

Ambos habían crecido dentro de una tradición humanista -neokantiana, a principios del siglo XX- para la que, en palabras de Rickert, “la cultura debe producir una vida más alta que la vida meramente vivida (*bloss gelebte Leben*)” (Salzani, 2015, p. 112). Benjamin, como hemos visto, insiste en poner al ser humano por encima de su mera vida. En otro decisivo ensayo de esos años, “La tarea del traductor” aboga, remitiéndose a Goethe, por “una forma de vida especial y más alta que la mera vida natural” (Benjamin 1972, p. 11). En el ensayo sobre

las *Afinidades electivas* de Goethe “la culpa del hombre consiste en quedarse reducido a mera vida animal” (Benjamin, 1974, p. 139).

Arendt, por su parte, insiste repetidamente en que el sentido de la cultura, del ser histórico del hombre, es rescatar al ser humano de su mera condición biológica, animal, donde todo se repite cíclicamente y nada queda recordado. Esto es, sacarlo de ese ámbito donde sólo caben, en sus términos, la labor. El peligro siempre acechante, y que la deriva moderna parecería haber realizado, es la recaída en la animalización, ya sea porque la cultura quede rebajada a objeto de entretenimiento y consumo (Arendt, 1961, p. 206ss), ya sea porque el ser humano se encarne de modo predominante en el *animal laborans*, un empleado dedicado exclusivamente a producir y consumir, a ser una pieza más del metabolismo (Arendt 1958, p. 320 ss).

En realidad, es en este último proceso degenerativo descrito por Arendt donde se recogen -ocultamente- más motivos benjaminianos que no son los de la “nuda vida”. A primera vista, esto puede sorprender, pues, como señala Leibovici, es en la cuestión de la historia donde el pensamiento de Benjamin resuena con el de Arendt” (Leibovici, 1993, p. 190), y es a propósito de la historia que Arendt cita a Benjamin, las escasas veces que lo hace. Sin embargo, también él apunta a una renaturalización de la historia y de la cultura, aunque de modo diferente a cuando combate las formas más biologicistas de pensamiento, como en el escrito sobre la violencia. Lo que alarmaba al Benjamin maduro de los años treinta, al que debatía directamente con Arendt en el exilio francés, es el automatismo del progreso histórico, así como su carácter ilimitado. La burguesía del siglo XIX, que ligaba la acumulación infinita de capital al progreso tecnológico y crecimiento económico ilimitado, produjo la “fantasmagoría” de que el devenir humano está sujeto a leyes suprahistóricas, la primera de las cuales es la de un progreso irreversible dentro de un espacio homogéneo y vacío. Esa fantasmagoría, como un artificio óptico “cuyo encanto paraliza” (Leibovici 1993, p. 193), era la que anulaba la capacidad de liberación humana; pues creaba la ilusión de que bastaba con dejarse llevar por la corriente de la historia, como dice en la tesis undécima. La consecuencia fatal llega cuando se cae inesperadamente en las garras del fascismo. Por eso, frente a la fe en el determinismo de la historia, sólo la interrupción del progreso, de ese proceso automático, podía abrir una vía de emancipación. Una historia “automatizada”

como progreso no sólo era ciega y producía ceguera para la destrucción que producía en su avance, sino que desembocaba en la catástrofe de los totalitarismos.

La crítica de Arendt al determinismo de la filosofía de la historia bebe en gran parte de la fuente de Benjamin. Sabemos que sus llamadas tesis de filosofía de la historia y las ideas de él sobre el siglo XIX fueron el tema de sus discusiones en los años treinta en París (Young-Bruehl, 1982, 180). Todavía en el *Denktagebuch*, y tan tarde como 1967, vuelve Arendt sobre estas tesis, si bien de un modo bastante convencional (Arendt, 2003, p. 667). Para ella, el automatismo del progreso es más una superstición a la que han contribuido casi todos los filósofos, no solo un efecto óptico del capitalismo. La filosofía de la historia -identificada desde la Ilustración con la teoría del progreso histórico- era todo un artificio intelectual creado para para eludir, o negar, la contingencia de la política. A la vez, también aprendió de Benjamin que el momento político liberador sólo podría llegar con la interrupción del progreso. Los dos invocaban la misma tradición revolucionaria de la ruptura, “siempre intentada y siempre fracasada” (Wellmer, 1986, p. 3) de las estructuras de dominio que se sostienen sobre ese automatismo férreo del progreso. Ciertamente, los dos concibieron la interrupción de modo diferente: Benjamin, en el momento mesiánico de la revolución y la suspensión del tiempo; Arendt, en el momento constituyente de la política y en las posibilidades que vienen siempre dadas con la natalidad (Leibovici, 1993). Pero los dos intuyeron que el efecto destructor, catastrófico del automatismo del progreso no estaba en un simple determinismo que negase la libertad humana, sino, más profundamente, en la contaminación de historia y vida que provoca y que hemos visto alrededor de la noción de “nuda vida”.

Para Arendt, el problema del automatismo reside en la necesidad que impone, ajena a la libertad y la espontaneidad humanas. El automatismo es la negación de la contingencia. Un poco a causa de sus raíces kantianas, ella piensa que la naturaleza es el reino de la necesidad, opuesto a la libertad propia del mundo moral. El propio Kant había propuesto una naturalización de la historia; conjeturaba un plan secreto de la naturaleza para con el hombre, para limpiar los asuntos humanos de la apariencia de contingencia y del caos. Contra esa filosofía de la historia ilustrada se rebela Arendt. Pero su noción de naturaleza se empieza a desviar de la de Kant al asociar, de un modo de primeras sorprendente, lo natural con la ruina:

ANTONIO GÓMEZ RAMOS.

«Kafka, las criaturas y la ley. Donde Arendt y Benjamin se cruzan y despiden».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, Septiembre 2023, pp. 163-196

El milagro que salva el mundo, el reino de los asuntos humanos, de su *ruina normal*, ‘*natural*’, es, en última instancia, el hecho de la natalidad, en la que está enraizada la facultad de la acción. (1957, p. 247. *Cursivas mías*)

Es llamativa la asociación de lo natural con la ruina, y de ambas con la normalidad de la decadencia que inevitablemente afecta a todas las cosas. Sin la natalidad, y consecuencia de ella, sin la acción, sin la posibilidad siempre presente de iniciar un curso de acción que escape en línea recta a los previsible y repetidos ciclos de los fenómenos naturales, cada uno de asuntos humanos quedarían en la insignificancia y en el olvido, indiferenciados de los animales y de las plantas. El imperativo de salir de la naturaleza -o del paraíso- para entrar en la historia y alcanzar algo humanamente más alto ha sido, desde Kant al menos, uno de los principios impulsores de la modernidad clásica. Pero Arendt no se propone salir de la naturaleza, sino oponerse a ella, y aquí se desvía de Kant, pues su concepción de la naturaleza y de la historia es otra. La cultura no es, sin más, una elevación por encima de la naturaleza, o de la mera vida, como pensaba todo el idealismo alemán; para Arendt, más que establecer su señorío sobre la naturaleza, dominarla y elevarla, la cultura tiene una función defensiva, contenedora. En el escrito sobre Kafka de doce años antes de *La condición humana*, -un texto aún de juventud, anterior a las grandes obras y redactado en plena guerra- dice que

igual que una casa abandonada por los hombres a su destino natural seguirá lentamente el curso de la ruina que es de algún modo inherente a toda obra humana, del mismo modo, seguro que el mundo fabricado por los hombres y constituido por leyes humanas y no naturales volverá a ser parte de la naturaleza y seguirá la ley de la ruina cuando el hombre decide ser él parte de la naturaleza, una ciega y precisa herramienta de las leyes de la naturaleza.” (Arendt, 1944, p. 74)

¿Qué significa que el hombre “decide ser parte de la naturaleza? ¿Por qué habría de verse ésta como ruina y destrucción, y en qué sentido lo es? Arendt no es una pensadora dada a la clase de melancolía que acompaña la percepción de las ruinas. Sussanne Young-Ah Gottlieb ha sugerido que la idea de ruina le viene de Heidegger. Éste, en su curso de 1921 sobre las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* hablaba de la *Ruinanz* de la vida humana que no se hace cargo de sí misma (Gottlieb, 2011, p. 112). En *Ser y tiempo*, la expresión que utiliza Heidegger

es *Verfallenheit*, que tiene un sabor teológico más claro. Pero la *Ruinanz* puede referirse tanto a la caída primaria, el pecado original del hombre al nacer, como a la insignificancia en que queda la vida humana una vez que lo efímero del tiempo, su caducidad inevitable, termina con ella y su memoria si no ha sido una vida “auténtica”. Es posible que esta concepción de la *Ruinanz* haya permanecido como un motivo oculto en tantos textos de Arendt, desde el mencionado sobre Kafka a la Condición Humana o la promesa de la política. Sería uno más de los hilos heideggerianos retomados y modificados en su obra.

Sin embargo, tiendo a pensar que la forma en que Arendt combina ruina y naturaleza guarda muchas más analogías con el modo en que lo hizo Walter Benjamin, la némesis de Heidegger. A partir de su obra sobre el *Drama barroco alemán* (Benjamin, 1974, 352ss), Benjamin desarrolla una noción de historia natural que luego recogerá Adorno. Secuela de ellas son el libro de Sebald, la *Historia natural de la destrucción*, o la película de Loznitsa con la que hemos comenzado.

La fascinación de Benjamin por las ruinas tenía que ver, seguramente, con su obsesión por la caducidad (*Vergänglichkeit*) inherente a todas las cosas. Para él, la ruina no es sin más un objeto de contemplación estética, tal como la habían considerado los modernos los representantes de la modernidad clásica. Sino que “lo que reposa ahí despedazado, hecho escombros, el fragmento lleno de significado de una obra inacabada, de una pieza rota,” (Benjamin, 1974, p. 354), es el “lugar donde la historia se ha desfigurado sensiblemente. Y así, la historia queda marcada, no como el lugar de la vida eterna, sino más bien como el proceso de una decadencia imparables” (ib.353).<sup>2</sup> Es la caducidad de las cosas naturales lo que la historia no puede contrarrestar; por más que esa fuera la función que había tenido siempre como voluntad humana de memoria impercedera: de “pasar a la historia”. También es, de otro modo, la función y el valor que Arendt le otorga a la cultura y a la política.

Pero en la ruina ocurre que el mundo cultural y simbólico, en lugar de producir un reino eterno, enmudece para quedar integrado en el proceso natural. Cuando los artefactos de la historia humana pierden su lugar en una forma viable de vida -

<sup>2</sup> Debo obviar aquí, inevitablemente, todas las elaboraciones sobre la alegoría y el drama barroco que dan lugar a estas reflexiones de Benjamin.

ya sea, como verá Benjamin luego, porque han salido del circuito de las mercancías, ya sea porque quedan expulsados del uso económico y político-, entonces, tienden a adquirir el aspecto de un ser mudo, natural. Las ruinas arquitectónicas, edificios abandonados y luego invadidos por la naturaleza, son el ejemplo más visible de historia natural. En la ruina, historia y naturaleza se entrelazan de tal modo que lo histórico se hace, sí, natural -la piedra del acueducto se confunde entre las otras piedras y la vegetación-, pero lo natural se hace también histórico, mudamente histórico, cargado de objetos materiales cuyo valor simbólico ha quedado silenciado. “Allí donde un pedazo del mundo humano se presenta como un exceso (surplus) que demanda una simbolización a la vez que se resiste a ella, que está a la vez dentro y fuera del orden simbólico, allí, entonces, nos encontramos en medio de la historia natural” (Santner, 2012)

La historia natural, tal como Benjamin la entiende, borra entonces la rígida distinción anterior entre naturaleza y cultura -que todavía jugaba neokantianamente en el escrito sobre la violencia- y lo hace en la figura de la ruina. Arendt, que teme sobre todo la conversión de la cultura en naturaleza, esto es, en procesos cíclicos y metabólicos carentes de sentido, sabe del carácter ruinoso de la naturaleza, como muestran las referencias en la *Condición humana* y en el ensayo sobre Kafka; pero no formula nada parecido a una historia natural. De hecho, no es inmediatamente transparente lo que entiende por ruina al referirse a ella. Y el final de la Condición humana, al describir con alarma la “renaturalización de lo histórico” que acompaña al ascenso del *animal laborans*, intuye a la vez una “historización de la naturaleza”: está última, sometida al poder y a la injerencia de los hombres, particularmente de los científicos, amenaza con convertirse en el campo de una acción histórica ciega, sin carácter político y sin memoria.

## 5. La criatura y la mera vida

Pero el *Origen del drama barroco* no sólo introduce este peculiar sentido de historia natural. Salzani (2015) observa que Benjamin abandona en esta obra la figura de la “blosses Leben”, para sustituirla por la noción de criatura (*Kreatur*), en lo que tiene, a la vez, de humana y de animal. A diferencia de la primera, lo que se enfatiza en la *Kreatur* es que es algo creado y marcado por su relación con el creador, de tal manera que la *Kreatur* está expuesta a un poder soberano superior. Ya no es sólo el mero hecho natural, biológico, de vivir, “blosses leben”, sino que es “ya una vida

determinada por, y sujeta a, una ley divina/soberana” (Salzani, 2015, p. 113). Se entiende, pues, que expuesta a un poder soberano; esto es, en el sentido schmittiano que Benjamin ya conocía y recibía, a un poder capaz de hacer una excepción sobre la ley.<sup>3</sup> La *Kreatur* se hace visible en el estado de excepción. El error interpretativo de Agamben habría estado en fundir la *blosses Leben* con la *Kreatur*, sin reparar en que es esta figura, propia de un Benjamin más tardío, la que se aproxima realmente a la noción de la nuda vida que debe protagonizar *Homo Sacer*: la que realmente se convierte en el sujeto de la modernidad como objeto del poder biopolítico. Ciertamente, estas cuestiones de filología agambeniana no atañen ahora al diálogo mudo que tratamos de desentrañar entre nuestros dos filósofos; pero la observación de Salzani es interesante porque invita a rastrear la noción *Kreatur* de Benjamin en el pensamiento de Arendt. Nuestra tesis será que esto es posible, desde los escritos sobre Kafka hasta el final, pero desvaneciéndose paulatinamente, con no pocas consecuencias para la filosofía política de Arendt.

Eric Santner (2012) ha intentado reconstruir todo un hilo de tradición de poetas y pensadores judeo-alemanes, de Rosenzweig a Celan pasando por Kafka y Benjamin, que ponen a la creatura en el centro de su obra. Es una serie que, en parte, coincide con la lista de parias conscientes judíos que Arendt propone (Arendt 1944); aunque Santner añade, consciente de la anomalía, a Heidegger. Tanto éste como, seguramente Benjamin, toman la *Kreatur* de Rilke.

Lo que llamo la vida de creatura (*creaturely life*) es una vida que es llamada a la existencia, excitada por la exposición a la peculiar creatividad asociada con este umbral entre la ley y la no-ley; es la vida que ha sido entregada al espacio de la pertenencia extática del soberano, o de lo que podríamos llamar, simplemente, “el goce soberano” (Santner 2012, p. 15).

Aunque es en las *Elegías a Duino* donde Rilke vocaliza la *Kreatur* todavía como el animal no humano, Santner focaliza la creatura en los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, esa novela juvenil de Rilke sobre la vida urbana moderna. Criaturas son los “fortgeworfene”, los enfermos y mendigos desahuciados, anonimizados que Malte, el aristócrata danés aspirante a escritor y reducido a la miseria, se encuentra por los

<sup>3</sup> Si bien, Benjamin invierte el sentido de Schmitt: para Benjamin, el papel del soberano en el drama barroco consiste en evitar o retrasar el estado de excepción.

hospitales y las calles de París. No son una subcultura generada por las contingencias de la vida urbana, sino la dimensión de una nueva constelación social. No son mendigos, sino, como el propio Malte los describe, “basura humana, cáscaras de hombres que el destino ha vomitado” (Santner, 2021, p.xvi.) Arrojadlos a los márgenes de la sociedad y del derecho, esos *fortgeworfene* son una vida abandonada al estado de excepción, a ese dominio paradójico en el que la ley, o el derecho, han sido suspendidos en nombre de la preservación de la ley. Pues el estado de excepción, según veía Schmitt –con la aquiescencia todavía de Benjamin– no es un ponerse fuera de la ley, sino que incluye dentro de sí una dimensión extralegal interna a la ley misma. Una dimensión sujeta, no a la ley, sino al soberano.

Santner rastrea cómo esta forma de vida a la vez política y expulsada de la política, humana y no humana, recorre desde Rilke las obras de Benjamin -que trata explícitamente la criatura en el ensayo sobre el drama barroco- y las de Sebald, cuya mirada compasiva sobre las víctimas de la historia reconoce en ellas ese carácter “creatural”. Lo que se da en esta vida de las criaturas es un modo de entender cómo los

cuerpos y las psiques humanas registran los “estados de excepción” que van puntuando el curso normal de la vida política. El carácter de criatura no significa tanto una dimensión que atraviesa los límites de las formas de vida humanas y no humanas, cuanto un modo específicamente humano de verse atrapado en medio de los antagonismos del campo político. (Santner, 2012, p. xix).

Sin embargo, continúa Santner, aunque esta dimensión de lo creatural aparece en Rilke -en el *Malte* y, explícitamente, en las *Elegías a Duino*, un texto de referencia para Arendt-, es Kafka realmente quien la hace encarnarse en los personajes que protagonizan sus relatos. Nos detendremos aquí porque en la lectura conjunta de Kafka se encontraron Benjamin y Arendt durante los años treinta en París. Ambos le dedicaron sendos escritos. Benjamin, una reseña de “La muralla china” (Benjamin, 1977) y un escrito a los diez años de su muerte, en 1934 (Benjamin 1977b). Arendt, el mencionado texto a los veinte años de su muerte (Arendt 1944), aparte de recurrir a él con frecuencia en su obra. Además, durante la postguerra, se implicó activamente en la publicación de su obra de Kafka en inglés; particularmente, de los *Diarios*, a cuya traducción contribuyó. Como



veremos luego, con un error significativo. Por eso, en este cruce de Arendt con Benjamin que estamos explorando aquí, puede ser fructífero perseguir si las “creaturas” de Kafka son un pedazo de historia natural y si pueden ser parte de la destrucción, la redención o incluso natalidad y la política. Se revelará, entonces, el punto de la concepción política de Arendt en que se hacen visibles, y quizá fructíferos a pesar de la Arendt madura; también, si Benjamin, que era el inspirador inicial, puede seguir siéndolo.

## 6. Kafka

Los escritos de Arendt sobre Kafka son muy reveladores, por cuanto anticipan casi literalmente sus posteriores análisis del totalitarismo. En él encontró la lente con la que comprender lo que estaba pasando, y lo identificó como el último representante de paria consciente que, según ella, era la única forma de resistencia digna a la exclusión social (Sánchez Madrid, 2016; Gómez Ramos, 2016; Knott, 2011). No es sólo que, como escribía ya en 1944, Kafka anticipaba lo que vendría después: “Las llamadas profecías de Kafka no son sino un análisis sobrio de las estructuras subyacentes que hoy [en 1944] han salido a la luz” (Arendt, 1944, p. 74) sino que fue escribiendo sus textos sobre Kafka como ella encontró el lenguaje y las expresiones que luego casi repite literalmente en el libro de 1951. Arendt llegó a entender el totalitarismo a través de la lectura de Kafka.

Lo más probable es que tomara contacto con su obra al comienzo de su exilio francés, y seguramente a la vez que se desarrollaba su relación intelectual con Benjamin. Kafka había percibido la asfixia que resulta de la dictadura de la necesidad burocrática. También descubrió gracias a Kafka la figura del paria. En “Nosotros, los refugiados” (Arendt 1943), un escrito contemporáneo al ensayo “Kafka, una reevaluación”, establece por primera vez la distinción entre el *parvenu* que busca asimilarse como sea a cualquier sociedad en la que espere verse acogido y el paria consciente que se hace cargo de su situación marginal y plantea desde ella una actitud de resistencia y denuncia ante el sistema que los parias. Kafka es allí el penúltimo de una serie de parias judíos conscientes, que va desde Varnhagen y Heine hasta él y Chaplin.

Hay, en particular, una parábola de Kafka sobre la que ella vuelve repetidamente. Procede de los llamados *Aforismos de Zürau*. La imagen de Él, aplastado entre dos

fuerzas contrarias que le oprimen, una por delante que le bloquea el avance, y otra por detrás que le empuja, aparece al comienzo del libro *Entre el pasado y el futuro* (Arendt, 1961, p. 7), y retorna al final *La vida del espíritu* (Arendt, 1978, p. 202), cuando quiere explicar la relación del pensar con el tiempo y con el juicio.

Es interesante que Benjamin se detuviese particularmente en otra parábola de Kafka con elementos semejantes al hacer su recensión de la muralla china (Benjamin, 1977, p. 676). El “mensajero imperial” cuenta la historia de un hombre que debe llevar el mensaje de un emperador moribundo a través de una masa ingente que se aprieta a su alrededor y alarga infinitamente su camino. En ambas parábolas, se trata de una masa compacta que se cierra alrededor de los sujetos y ejerce una presión tal que no hay posibilidad de abertura, ni de distancia interior. Una imagen que se reproduce en la descripción por Arendt del totalitarismo como un sistema que consiste en “apretar a unos hombres contra otros, en destruir el espacio entre ellos” (Arendt, 1968, p. 466). Pues el terror totalitario “destruye las condiciones esenciales de toda libertad, que son la capacidad de movimiento y el espacio sin el cual ese movimiento no puede darse” (ib.). La ausencia de espacio y de luz es lo que se da en las parábolas de Kafka, en las que Benjamin observa que “los techos son casi siempre bajos” (Benjamin, 1977, p. 678).

Ahora bien, lo que se mueve en ese mundo sin luz son formas de vida, humana y no humana, distintas de la *blosses Leben*. En el sentido que hemos utilizado en la sección anterior, son “creaturas”. Benjamin hace notar que en los relatos de Kafka sobre animales se tarda varias páginas en descubrir que la historia trata de animales, y no de seres humanos. Son criaturas en el umbral de los dos reinos -como lo eran las criaturas del *Drama barroco*-. Suelen ser animales que viven bajo tierra, como topos (en “Descripción de una lucha”) o como el propio Él, si fuera un animal en lugar de un ser humano, cosa que no hay que descartar. O bien se trata de insectos, como el escarabajo de la *Metamorfosis*: en todo caso animales que “arrastrándose por el suelo, viven en sus grietas y ranuras” (Benjamin, 1977, p. 681). Estamos cerca del “Insektenstaat” totalitario que los críticos creían ver en las proyecciones marxistas, y Arendt también en la sociedad del *animal laborans*. O estamos cerca de un mundo en el que lo inorgánico se funde con lo orgánico, lo animal y lo humano con la máquina.

Arendt destaca que las historias de Kafka giran “en torno a la construcción de una máquina, la descripción de su funcionamiento y los intentos de los protagonistas por destruirla o por desenmascarar sus estructuras ocultas” (Arendt, 1944, p. 76). Esos protagonistas de buena voluntad, continúa, se emparentan con el “hombre olvidado de Chaplin: el hombre común olvidado por una sociedad que consta de pequeños tipos y tipos encumbrados” (ib.): vale decir, los *parvenus* y la gente normal, que son *animal laborans* insertados. Mientras Arendt escribe sobre el hombre olvidado -que trata de ir identificando con los sucesivos Ks. que protagonizan las novelas de Kafka- repara en que, en el mundo real en que a ella le ha tocado vivir, esos hombres olvidados, expulsados de la maquinaria social son los refugiados. Le había tocado vivirlo en primera persona y lo había visto sobradamente a su alrededor: esa clase de seres humanos sobrantes, residuos que la sociedad no podía utilizar y con los que no sabía que hacer, “confinada en campos de concentración por los enemigos y en campos de internamiento por los amigos” (Arendt, 1943, p. 265). Los refugiados que ve en el artículo de 1944 y que ha enfocado con la lente de Kafka son los aparecen luego en el capítulo sobre “El declinar del estado nación y el final de los derechos del hombre” (Arendt, 1968, pp. 267-304) como “desnudez abstracta del ser humano”, “despojada del derecho a tener derechos”.

Situados entre lo humano y lo animal, en tanto que cuerpos excluidos de una comunidad política, los personajes de Kafka o los millones de refugiados y de prisioneros del *Lager*-los primeros potencialmente lo segundo- son criaturas; como tales, están sometidas a un estado de excepción que habrá que determinar más precisamente.

Benjamin, al igual que Arendt, se fija en la vulnerabilidad y exposición de los personajes kafkianos. La opacidad que resulta de su parecido con insectos, con animales subterráneos, los convierte en ejemplares de historia natural, de una ruina donde lo humano-cultural y la simple naturaleza se confunden. Pero, mientras Arendt parece atender más a las peripecias del protagonista K. -en sus diferentes versiones-, que trata de “desenmascarar las estructuras ocultas” de la máquina, Benjamin repara en la angustia que atenaza a todos los personajes, “un sentimiento único de angustia. Una angustia que no es reacción, sino órgano” (Benjamin, 1977, 681). Si Él esta atenazado entre la fuerza del pasado y la del futuro (en la interpretación que hace Arendt de la parábola), para Benjamin el órgano de la

angustia -el cuerpo, pues- se angustia ante “lo viejísimo, lo inmemorial, y ante lo que se acerca, lo más inminente” (ibid.). Una ve la exposición y la exclusión, más la posibilidad de lucha individual que viene con ella; el otro, en cambio, ve la angustia corporalizada. La diferencia puede ser decisiva, tanto para entender el estado de excepción al que se somete la criatura como para concebir el diverso modo que ambos proponen para romper con el automatismo que da lugar a esta situación.

## 7. La solución de Arendt. Consecuencias de un error filológico.

Ya antes de escribir sus ensayos sobre sobre Kafka, Arendt se había dado cuenta de las potencialidades epistémicas que anidan en el paria consciente, el que ha asumido su posición de *outsider*, de no pertenencia, y se ha negado a ser un *parvenu*. Los dos últimos capítulos del libro sobre Rahel Varnhagen resaltan la diferencia entre uno y otro. El parvenu tiene éxito, llega a asimilarse, pero pagando el precio de una especie de anestesia y simulación permanentes que le hacen definitivamente incapaz de “captar lo universal, de reconocer las conexiones (*Zusammenhänge*), de interesarse por otra cosa que su propia persona” (Arendt, 1981, p. 224). En cambio, el paria consciente que ella encuentra -negativamente- en Rahel Varnhagen “descubre instintivamente la dignidad humana, el respeto por el rostro humano, el único nivel previo a todo el universo moral de la razón.” (ibid.) La humanidad del paria está en su comprensión instintiva de la dignidad inherente a todo ser humano; un instinto

que los privilegiados no conocen nunca [...] y le distingue unívocamente del animal que tiene que representar en sociedad; un instinto por el que los privilegiados, en comparación con él, quedan degradados a animales. En una sociedad basada en privilegios [...], los parias representan siempre lo propia y específicamente humano, que se distingue como universal. (Arendt, 1981, p. 224)

En lugar de un interés ciego en sí mismo del *parvenu*, el paria consciente desarrolla una sensibilidad hacia el sufrimiento de los otros; está completamente en la sombra, carece de pertenencia, pero desde esa posición preserva la facultad de dejarse afectar por el mundo y por los otros. Arendt escribió estos dos últimos capítulos en 1938, años después del resto del libro, animada por Benjamin, que

había leído el manuscrito. Bien puede ser que aquí esté resonando la figura del *Lumpensammler* que Benjamin había ido desarrollando en esos años también. O puede que estén resonando los personajes de Kafka, como veremos. Pero el impulso, casi el instinto, kantiano -del Kant de la razón práctica- que Arendt sitúa dentro del paria señala ya cuál será la diferencia entre ella y Benjamin a la hora de desarrollar esta figura. Pues lo que ella destaca en el paria consciente es *la capacidad de ver lo universal, de ver el todo* (de la que carece el *parvenu*) *por ser sensible al sufrimiento de los otros*, por haberse visto como una criatura entre las criaturas. Ese es su valor moral: sentido de lo universal y sensibilidad hacia el sufrimiento.

La interpretación que Arendt hace de la parábola de Él luchando entre dos fuerzas, sin embargo, introduce un sesgo respecto a esta intuición inicial sobre las dos componentes de ese sentido moral. Pues, en la parábola, Él quiere saltar, de pronto, o de improviso, y elevarse por encima de las dos fuerzas que le aplastan por delante y por detrás; quiere mirarlas desde arriba, globalmente, para ser el juez de esa lucha. Arendt interpreta ese salto como el momento de la reflexión que escapa a la presión de lo inmediato, de la necesidad, para ganar la libertad del pensamiento y de una visión general, universal. Y lo equipara explícitamente al juicio reflexionante kantiano: la capacidad para pensarse en el lugar de los otros. Es el juicio, además, la facultad que permite hacer un juicio histórico. Como ya decía en el texto de 1944 sobre los refugiados, para el paria consciente, “la historia ha dejado de ser un libro cerrado.” (Arendt, 1943, p. 274).

Será esta capacidad de juicio, que requiere de la pluralidad y de la salida por encima de la contingencia particular, lo que Arendt irá perfilando durante el resto de su carrera como la facultad política por antonomasia (Arendt, 1992). *Urteilkraft* es lo que el totalitarismo o el ascenso de lo social amenazan con destruir, es lo que le faltaba a Eichmann, es lo que tiene que estar actuando para que haya un espacio público. Al final, el juicio se convierte en la clave de bóveda de su pensamiento político. Pero vemos que su origen inicial, su raíz, está en Varnhagen y, paralelamente, en la lectura de Kafka junto a Benjamin. Esto es: desde la existencia y presencia del refugiado -o de la criatura, con todas las connotaciones que hemos señalado, con todo su parentesco hacia la vida desnuda y desprotegida- es posible empezar a construir lo político y la libertad.

Sin embargo, la forma en que Arendt desarrolla su concepción final de la política no carece de ambigüedades, y ha motivado numerosas y justificadas críticas. La más potente es que la comunidad política de los que ejercen el juicio entre ellos no incluye necesariamente a los parias, a los refugiados. Se concibe más bien como la comunidad de los ciudadanos libres e iguales, dotados legal y físicamente de agencia. De hecho, requiere de la exclusión de cierta clase de seres vivos, como era el caso de la democracia griega que, según algunos, Arendt estaba idealizando. Más grave aún: Judith Shklar, por ejemplo, le reprocha a Arendt con contundencia que, obnubilada por el descubrimiento de la democracia estadounidense, entendiera la política como un ejercicio de los ciudadanos de esa democracia, esto es, los hombres blancos. Arendt habría ignorado que, antes al contrario, la sustancia de la política estadounidense durante doscientos años habría sido otra: a saber, la lucha de las mujeres y de los antiguos esclavos afroamericanos -esto es, diríamos, *outsiders*, criaturas, vidas casi desnudas- por acceder a la plena ciudadanía (Shklar, 1998). La política se había desarrollado en los márgenes del espacio público. Con un argumento paralelo, pero desde otro enfoque, Ranciere ha criticado la abstracción del “derecho a tener derechos”, en favor de una concreción de los derechos humanos justamente en los excluidos de la comunidad política (Ranciere, 2004). La insistencia de Arendt en la pluralidad corre el riesgo de dejar fuera toda la alteridad de los que no pertenecen a la comunidad política (Gómez Ramos 2022).

Cierto es que hay argumentos arendtianos para contrarrestar estas críticas. Sjölm (2010), por ejemplo, lo hace a partir de una interesante lectura de *Edipo en Colono*, la tragedia de Sófocles. El refugiado Edipo, al que Sjöholm identifica literalmente como *naked life*, es el fundamento último de la democracia ateniense y de la pervivencia de la *polis*. Él encarna la vida nuda del refugiado, la que, como vería Arendt en el libro sobre totalitarismo, está desprotegida de los derechos humanos porque no tiene un Estado que le garantice derecho alguno; es alguien expulsado del espacio público y hecho invisible por ello. Precisamente porque Atenas se abre a acoger al héroe desahuciado -o se deja persuadir por Teseo para ello-, puede subsistir y florecer como *polis*, mientras que Tebas, la ciudad que lo expulsó, sucumbe con Creonte. El refugiado es “la vanguardia de la nueva polis, o lleva consigo la ley divina que protegerá la ley humana.” (Sjöholm, 2010, p. 54). Arendt dedica curiosamente poco espacio a comentar tragedias griegas; pero, implícitamente al menos, en su filosofía, “es Edipo en Colono quien ofrece la clave

para filosofar el espacio político. *Antígona* es la tragedia de la ley. *Edipo en Colono* indica el modo en que la ley produce espacio” (Sjöholm , 2010, 55). Resultaría así, dicho sea de paso, que Antígona se habría forjado políticamente al reclamar asilo para ella y para su padre, y tiene por eso agencia política desde el principio, antes de enfrentarse a Creonte y al poder soberano desde una supuesta ley del mundo familiar, privado.

En el argumento de Sjöholm, es importante la idea de que, con Edipo refugiándose en Atenas, esto es, al acoger y reconocer una vida desnuda, “la ley produce espacio”. Sjöholm quiere replicar así la crítica de Ranciere (y en paralelo, añadiríamos, la de Shklar). Para Arendt, no se trataría de qué sujetos hay en la política, sujetos que están legitimados para aparecer y ejercer su juicio en el espacio público, sino de procesos que crean los espacios en los que aparezcan los sujetos y la política se haga posible.

La cuestión de la política no está ligada a los movimientos que deshacen las leyes establecidas para definir al sujeto de la política mediante mecanismos de exclusión. Para ello, el exiliado o refugiado es el testigo, a la vez que la prueba, la promesa de otro espacio por surgir” (Sjöholm, 2010, p. 66).

Es una interpretación hermosa que sostiene la posibilidad de una sociedad libre que lo es porque sabe crear espacios para acoger lo excluido, porque ve en el refugiado una promesa, y no una amenaza. En negativo, Arendt había sostenido lo mismo cuando describía el totalitarismo como la consecuencia de una sociedad que no había sabido qué hacer con la nuda vida, o con la “abstracta desnudez del ser humano” que sus guerras, disfunciones y cegueras morales habían producido. A la vez, en positivo, la propia trayectoria biográfica de Arendt le hacía creer que ella había experimentado algo parecido a lo que Sjöholm propone en su lectura. Al fin y al cabo, ella había sido una refugiada, una excluida que encontró acogida en una sociedad, la estadounidense, a la que vio como libre: como posibilidad realizada de un espacio político. Una feliz contingencia le permitía verlo así -y mantener, a la vez, las capacidades del paria consciente para desenmascarar estructuras y contradicciones ocultas-. Pero puede que esa buena suerte la cegara para algo que Kafka y el paria sí que estaban viendo, y le provocara un olvido del que resulta el sesgo al que me refería.

Pues, a pesar de la acogida al refugiado, los sujetos políticos del espacio público que Arendt bosqueja en su filosofía posterior no son las criaturas expuestas que vemos -que ella llegó a ver- en Kafka. Salen, también, de un estado de excepción. Pero no están “ante la ley”, por recordar otra parábola célebre y angustiosa de Kafka que Arendt evita. Para el sujeto político de Arendt, como para Edipo en Colono, la ley es “producción de espacios”. Mientras que, en los relatos de Kafka, la ley los cierra; es opresión y condena. A pesar de todo lo que Arendt aprendió de Kafka sobre el paria, ella construye una relación muy diferente con la ley, y con la relación del sujeto y el poder (Sánchez Madrid, 2016). Para Kafka, la ley no puede no ser opresión, violencia y sadismo: una soberanía irrebasable. Mientras que Arendt considera que “la condición legal de pertenecer a una comunidad política es uno de los requisitos de la vida humana” (Sanchez Madrid, 2016, p. 75). El tan cacareado “derecho a tener derechos” es, sobre todo, el derecho a estar bajo una ley. Cierto es que hay cierta ambigüedad en la noción arendtiana de ley, oscilando entre la espontaneidad constituyente de lo político y la normatividad del mundo político construido subjetivamente. No se detiene a pensar la noción de soberanía. La norma es para ella el resultado de una acción concertada; no el principio de opresión de unos sujetos o de exclusión de ciertas formas de vida. Por eso, ella confía en “un patrón algo apolíneo de la legalidad que a lo largo de sus transformaciones históricas lucha por proteger la vida humana sobre la tierra” (Sánchez Madrid, 2016, 89); mientras que, para Kafka, la ley es como el padre celoso que tanto protege como hace trizas.

Sin duda, hay razones conceptuales e históricas para ese sesgo en la relación final de Arendt con la ley y su concepción de la política. Pero la consecuencia es que la filosofía política de Arendt acaba por exaltar la facultad universal del juicio al precio de dejar velado el poder de la ley y el sufrimiento de “criaturas” que produce. Puesto que, como hemos visto, la lectura de Kafka y sus diálogos con Benjamin estuvieron también en el origen de su filosofía, podemos buscar en qué punto se “despidió” de ellos.

En cierto modo, lo hizo ya desde el principio. Su artículo sobre “Kafka, una reevaluación” tiene un fondo optimista. Ofrece una lectura sucesiva de las tres grandes novelas (*Proceso*, *Castillo*, *America*) en el orden que había establecido Max Brod, el amigo y editor de Kafka (Caygill, 2011). Era una ordenación que favorecía, o casi implicaba, una interpretación teleológica y emancipadora: desde



la impotencia y resignación de Joseph K. en el *Proceso*, pasando por la rebeldía inútil de K. en el *Castillo*, hasta la agencia de Karl Rossmann en *América*, que terminaría en lo que Arendt lee como “el final feliz del teatro de Oklahoma” (Arendt, 1944, p. 80): una sociedad donde todos tienen cabida y todos son bienvenidos. Como si en ese teatro del último capítulo se abriera el espacio para la creación espontánea y colectiva de un mundo compartido. Kafka representaba un frágil momento de esperanza, una escapada utópica a la dominación total, y el lugar de esa esperanza era América; Oklahoma. Arendt acaba de llegar a Estados Unidos como refugiada cuando escribe esto, y podía inclinarse a verlo así.

Pero es dudoso que Kafka mismo lo viera del mismo modo. La interpretación errónea de Arendt se puede explicar (Caygill 2011). Ella se dejó guiar por la ordenación que hizo Max Brod de las novelas de Kafka, que era justo la inversa de la real. Kafka escribió primero *El desaparecido*, *Der Verschollene* (que Brod dio en titular *Amerika*), en 1912. Antes que las otras dos. Y el capítulo sobre el Gran Teatro de Oklahoma lo escribió en 1914, a la vez que *El proceso*. (*El Castillo* sería de 1922) y que *En la colonial penal*. Ya esto deshace la trayectoria teleológica de emancipación que Arendt creía ver. Tampoco el Gran teatro de Oklahoma es el lugar de esperanza que aparenta. No sólo por la errata que Brod introdujo, pues Kafka había escrito Oklahama, evitando así el lugar real. Sino porque, como muestra minuciosamente Caygill, el capítulo alude literalmente a los episodios de linchamiento de personas negras por parte del Ku-klux-klan, así como al asesinato de Lincoln. Más que una liberación, el capítulo prefigura todos los procesos de exterminio descritos en los *Orígenes del totalitarismo*. Arendt no fue capaz de ver el racismo que se denunciaba en ese capítulo final.

Puede que algo de esto tenga que ver con las vacilaciones de Arendt en la cuestión racial, hasta el polémico texto sobre Little Rock, como señala Caygill. Pero, para la relación entre los sujetos y la ley a la que nos estábamos refiriendo, tiene más interés ahora otra observación filológica de Caygill. De nuevo, un error de Arendt en consonancia con las interpretaciones que venimos viendo. Se trata de una traducción en el diario de Kafka, que Arendt coeditó y cotradujo con Greenberg. Pues ocurre que allí donde Kafka puso “Rossmann y K., el inocente y el culpable, ejecutados los dos al final, sin diferencia, el inocente con una mano ligera, más echado a un lado que derribado” (Kafka, 1984, p. 481, anotación del 30 septiembre de 1915), Arendt/Greenberg tradujeron el segundo inocente (*der*

*Schuldlose*) como “culpable” (*schuldig, the guilty one*). No sólo le conceden al culpable una ejecución más liviana, sino que ignoran la insistencia kafkiana en que tanto el culpable como el inocente serán condenados, ejecutados sin diferencias. Para Kafka, no hay justicia, sino arbitrariedad y violencia en la ley. Las distinciones clásicas jurídicas de la modernidad no se aplican a criaturas como K., o como Rossmann.

Es, sin duda, extraordinario que Arendt pudiera hacer un análisis de las patologías de la modernidad tan consistente con lo que Kafka estaba ofreciendo en sus obras, también en *America* (o *El desaparecido*); pero que no fuera capaz de verlo en la novela misma. Parece casi inevitable concluir, a partir de este análisis de Caygill, que Arendt, a pesar de estos precedentes, desarrolló una visión luminosa de la política y del espacio público que tenía que ignorar las angustias de Kafka frente a una ley de por sí opresora. También, por eso, tenía que apartarse o cegar la propia visión de Benjamin, a pesar de llevarlo siempre consigo, igual que llevaba a Kafka. Así lo veremos en el próximo y último apartado.

## 8. Benjamin y Kafka

Como Arendt, también Benjamin leyó a Kafka en la edición de Max Brod, y es con las interpretaciones de éste con quien discute. También él ve el teatro natural de Oklahoma como momento culminante de una historia de redención, aunque lo hace discutiendo con un Brecht que, aunque apreciaba a Kafka, no le veía operatividad política a una literatura que no ofrece futuro. En todo caso, a Benjamin le atraían las trazas de mística hebrea en Kafka y su mesianismo fracasado. Desde luego, le ocupó mucho la anécdota que relata Brod, según el cual Kafka dijo, durante un paseo, que “en este mundo que no es más que un mal humor de Dios” sí que “hay esperanza suficiente, infinita esperanza, sólo que no para nosotros.” (Benjamin, 1977, p. 414) En parte por vislumbrar quienes podían ser esos otros para los que sí hay esperanza, Benjamin ilumina en Kafka aspectos muy diferente a los que Arendt extrae del escritor checo. A ella no le interesaba el mesianismo ni la mística judía. A Benjamin sí; pero él repara, sobre todo en la presencia opresiva y asfixiante que tiene la ley en toda la obra de Kafka.

Es una ley secreta, no escrita, “que no quede pronunciada en ningún sitio y no es otra cosa que la graciosa providencia del fragmento” (Benjamin, 1977, p. 679).

Está dictada por tribunales invisibles. Es tanto más opresiva y violenta cuanto que no se la conoce con precisión y los hombres la infringen sin saberlo: una vez que lo han hecho, su culpa no es un accidente, sino un destino. Por eso, añade Benjamin, los personajes de Kafka despiden una “angustia que no es un sentimiento, sino un órgano”; forma parte de su ser. La angustia va ligada a una ignorancia, a un olvido. Solo la condena la aliviaría si al menos conllevara el conocimiento de cuál era la culpa. Pero ni siquiera esa expiación está garantizada. La ley como tal procede de un mundo arcaico, premítico, ya olvidado para los personajes. Por eso, el mundo de funcionarios donde se aplica inexorablemente esa ley no escrita es un mundo sucio y degradado, una ruina. Las salas de espera y oficinas por las que transitan los personajes de *El proceso* y el *Castillo* son mohosas y polvorientas, el uniforme del padre que dicta la condena a su hijo está sucio y podrido, el funcionario Klammer es un guarro, como explica su criada (cf. Sebald, 2003, p. 89).

Frente a este ruinoso mundo burocrático, o moviéndose a tientas por él, Benjamin distingue a los acusados, culpables, distintas versiones de K. Cada uno de ellos vive dentro de su cuerpo como un “extraño, un expulsado que no sabe nada de las leyes que unen ese cuerpo con órdenes superiores” (Benjamin, 1977, p. 681). Es una criatura que, a veces, no llega a distinguirse de un animal; de un animal, como decíamos, pegado a la tierra. O están también esas otras criaturas que son los sirvientes que aparecen aquí y allá por toda la obra de Kafka (Benjamin, 1977, p. 414), mensajeros de un lado para otro que “no han abandonado completamente el regazo de la naturaleza” (ib.), *criaturas* que ya no son solo animales, pero que no han quedado segregados y angustiados como los personajes distinguidos como protagonistas, culpables y explícitamente acusados. Estos sirvientes son criaturas incompletas, seres en un estadio nebuloso, que ni son funcionarios de una burocracia lúgubre y sucia, ni tampoco miembros de una familia adaptada a esa burocracia. Para ellos, para estos seres “inacabados y torpes” (ibid.) es para los que quizá sí que haya esperanza. Burócratas, familias insertadas socialmente, sirvientes, acusados y expulsados, todos bajo la férula de una ley opaca e inflexible: Benjamin encuentra entre los personajes de Kafka una tipología más rica y matizada que la del paria y el *parvenu* de Arendt. Ninguno de ellos puede alcanzar la capacidad de agencia suficiente para escapar u oponerse a la ley no escrita. Les aguardan destinos diversos también, desde la vergüenza y la condena a la esperanza.

El mundo que a Benjamin se le manifiesta en Kafka, entonces, es muy distinto del que revela Arendt, incluso si los dos han visto la anticipación del sistema totalitario y el carácter profético de su obra. Dada su percepción de la presencia ominosa de la ley, Benjamin no podía imaginar la salida política de una comunidad libre de sujetos que actúan concertadamente según su juicio. Incluso si hubiera tenido la fortuna de cruzar la frontera española y llegar luego a Estados Unidos, no habría dejado de ver la fuerza de la ley en el reino puro de las mercancías.<sup>4</sup> Con el manuscrito sobre el *Concepto de historia*, habría fiado la interrupción del tiempo histórico a un mesianismo impreciso del que Kafka era un heraldo; a una posibilidad siempre presente y siempre fracasada. A diferencia de Arendt, él no repara en la figura del paria; aunque lo fue en casi todos los sentidos, y Arendt bien podría haberlo añadido a la lista de parias judíos. Pero, quizá por eso, conserva la receptividad para el sufrimiento ajeno que Arendt señalaba como el distintivo del paria consciente. Las criaturas, esas formas de arruinada vida humana, parte de la historia natural, llenan su lectura de Kafka, y recorren sus textos de los años treinta. A menudo, traducidas al lenguaje marxista, son masas proletarias; pero la masa no deja de ser una figura muy especial de la vida biológica humana sometida y enfrentada a un poder soberano. O bien, las nombra como “los que no tienen nombre” sobre los que hay que escribir la historia.

A la vez, no se puede concebir esas criaturas, esas masas de perdedores en la historia, sin la figura del ángel que quiere “levantar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1974, p. 697). Sobre el ángel de la historia atrapado en el huracán del progreso se ha especulado ya mucho; pero, para lo que venimos exponiendo aquí, puede ser pertinente reparar en su parentesco con Kafka. Klee y Kafka, dice Benjamin en una carta a Scholem de 1938 (Benjamin, 1978, p. 762) son afines: tan singular y aislado uno en la pintura como otro en la literatura. Y los dos viven en un mundo “complementario”: el de unos ángeles que son el complemento preciso de “una época que prepara la abolición de los habitantes de este planeta en masas considerables” (ibid.). Los personajes de Kafka, viene a decirle Benjamin a Scholem, son los ángeles de la historia. El ángel que era Kafka, el hombre privado Kafka, era consciente del complemento, de todo lo que faltaba,

<sup>4</sup> Ciertamente, no podemos saber cómo habría respondido a la experiencia de la discriminación racial de los afroamericanos. Sí es llamativo que en toda su crítica del capitalismo decimonónico apenas presta atención al colonialismo, que era esencial.

pues; pero no era realmente consciente de la catástrofe que llegaría, a pesar ser consciente de toda la ruina amontonada anteriormente. A fuerza de escuchar tensamente cómo la tradición se hundía, no podía mirar hacia adelante, hacia lo porvenir. Kafka renuncia a la verdad para poder transmitir la tradición: por eso las parábolas que entregan una sabiduría hecha pedazos, productos de la ruina (*Zerfallprodukte*) (Benjamin, 1978, p. 763). De dos tipos de sabiduría: “el rumor de las cosas verdaderas (como el rumor de un susurro teológico en el que se trata de algo infame y obsoleto)”, o la estupidez “que ha estropeado completamente el contenido de la verdad, pero, a cambio, conserva lo agradable y sereno que se desprende del rumor” (ibid.). Estúpidas, concluye Benjamin, son las figuras de don Quijote, los sirvientes y los animales que aparecen en Kafka. Pues para este estaba claro “que hay que ser estúpido para ayudar, pero que no deja de ser la ayuda de un estúpido”. Por eso, más que ayudar a los seres humanos, esta estupidez ayuda, quizá a los ángeles, que no la necesitan. Y así, concluye Benjamin, “hay infinita esperanza, sólo que no es para nosotros” (ibid.). Tal es la belleza y el fracaso de Kafka.

## 9. Conclusión, y la destrucción natural de la historia, de nuevo.

Que el ángel se sirviera de esos estúpidos sirvientes y quijotes sin quizá necesitarlos para, de todos modos, fracasar, no es lo que Arendt veía cuando, en su escrito sobre Kafka, después de exponer e interpretar a la vez *El castillo* y *el proceso*, acude precisamente a la imagen del ángel de la historia. En 1944, cuando publica este artículo, el texto sobre el *Concepto de historia* no se conocía aún, y Arendt, que llevaba consigo el manuscrito, disponía de una primicia particular. Es evidente que esas páginas que glosan y reevalúan a Kafka “después de veinte años” son también una reivindicación del amigo Benji, muerto cuatro años antes. La interpretación que Arendt ofrece de *El proceso* se basa en motivos extraídos de la tesis sobre filosofía de la historia. Pues, aparte de un régimen burocrático pre-totalitario, donde “el gobierno se sustituye por la administración y las leyes por decretos arbitrarios” (Arendt, 1944, p. 74), lo que esa novela revela es un “proceso necesario y automático al que el hombre debe someterse” (ibid.), donde los sujetos se convierten en “funcionarios de la necesidad [...] agentes de la ley natural de ruina, degradándose por ello a herramienta natural de destrucción” (ibid.). Si estas últimas líneas reproducen la figura de la historia natural como ruina que venía del

escrito sobre el *Drama barroco*, la idea de un proceso histórico necesario y automático -no tan evidente en la novela- alude más bien a una filosofía de la historia predeterminada y definida por un progreso ineludible, tal como la criticaba Benjamin. También de él es la idea que Arendt añade: “la salvación, no la ruina, llega de improviso, pues la salvación y no la ruina *depende de la libertad y de la voluntad de los hombres*” (ibid. [énfasis mío]). Es en este punto donde Arendt introduce de pronto la tesis IX, la del ángel de la historia sobrevolando marcha atrás, hacia el futuro, un montón de escombros crecientes.

Ciertamente, Arendt leyó a Kafka inspirada por motivos de Benjamin: la crítica a la necesidad de la historia, el progreso como ruina, la conflación de historia y naturaleza, la salvación que llega de improviso. La descripción de la figura del ángel le impacta, como a cualquier lector. Pero sus lentes eran otras, y veía algo muy distinto. No reparó en el juego de Kafka con lo cómico ni en la estupidez casi chaplinesca de sus personajes, a pesar de que reconocía la afinidad entre Kafka, Chaplin y el hombre de buena voluntad. Tampoco alcanzó a ver estos personajes como criaturas, formas de vida humana y animal a la vez, sujetas a las arbitrariedades del estado de excepción; y esto no lo vio a pesar de vislumbrar algo de ese carácter creatural en los refugiados sobre los que escribía, y que protagonizarían las páginas más leídas de del libro sobre el totalitarismo, dedicadas a la perplejidad de los derechos humanos. Finalmente, tampoco vio el carácter opresivo y opaco de la Ley, o lo confundió con la rigidez de una burocracia y administración ciegas, “antipolíticas”. Pero la Ley, para Benjamin, estaba en un fondo arcaico, premítico, anterior a la simple burocracia, que es sólo su instrumento. Mientras que para Arendt estar dentro de la ley, bajo algún “amparo legal”, sería el derecho mínimo, primario, que debe tener la criatura para poder ser humana y empezar a actuar.

Por eso, a pesar de que interpreta la novela siguiendo el curso de Benjamin, introduce esa observación tan ajena a él, y tan propia de ella: “la salvación, no la ruina, dependen de la *libertad y la voluntad* de los hombres”. Es justo lo contrario de la expectativa mesiánica, y es una apelación a lo que luego irá definiendo como política: libertad de palabra entre iguales y acción concertada de ellos. Aunque esta política también se dé de improviso, o espontáneamente, aunque también acabe siempre siendo un fracaso devorado por la administración, por la recaída de lo humano en el determinismo de la naturaleza, Arendt estaba ya en un mundo

distinto. No quería saber nada de una redención mesiánica, pero necesitaba la figura del ángel. Como he sugerido más arriba, la reencuentra, traducida, en la figura protagonista de esa parábola de Kafka que la obsesionaba: Él, que quiere saltar de improviso por encima de las dos fuerzas que le oprimen -del pasado y del presente-, para convertirse en juez de ellas.

Lo llamativo es que este Él que ha dado el salto para ser juez permanece solitario. Es llamativo porque el juicio, insiste Arendt en otros lugares, “tiene que ser en compañía”, requiere la presencia de los otros. Juzgar es poder imaginarse en el lugar de otros, y eso es para Arendt, el fundamento de la política. Pero ella no llega a dar ese paso, a establecer explícitamente esa conexión: Kafka se queda para ella a las puertas de la política. Al fin y al cabo, no era un contemporáneo, sino un profeta, “es nuestro contemporáneo solo hasta cierto punto. Es como si escribiera ya desde el aventajado punto de un futuro distinto, como si él estuviera o pudiera sentirse en casa solo en un mundo que todavía no existe.”. (tomado de Young-Bruehl, 1982, p. 193). Sólo que la política debe evitar ese mundo. Por eso, cuando Arendt habla posteriormente de política, de acción -en los escritos sobre la revolución, sobre la violencia, en *¿Qué es política?*-, Benjamin y Kafka desaparecen, a pesar de la potente inspiración inicial que supusieron para ella. Y puede que, con ellos, desaparezca también de los textos de Arendt la manifestación de una cierta receptividad para el sufrimiento de las criaturas, para la “abstracta desnudez del ser humano” que sí había mostrado desde su época de refugiada.

Vemos, así, que el cruce con Benjamin, con Kafka seguramente por medio, supuso para Arendt la revelación de algunos elementos decisivos de su pensamiento: la nuda y abstracta vida del refugiado en que cualquier ser humano se puede convertir, la naturaleza como ruina, el peligro del determinismo y del automatismo histórico, la interrupción como posibilidad salvadora. Pero el diálogo que empezase con Benjamin en ese cruce también quedó interrumpido, y no sólo por las circunstancias, hasta cierto punto contingentes, de su separación. A pesar de la cercanía personal, su mundo y su experiencia vital eran otras, y el pensamiento que desarrolló después tenía que adoptar un carácter muy distinto.

ANTONIO GÓMEZ RAMOS.

«Kafka, las criaturas y la ley. Donde Arendt y Benjamin se cruzan y despiden».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt:

Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, Septiembre 2023, pp. 163-196

## Coda final

Podemos regresar a las imágenes de la *Historia natural de la destrucción* con las que empezamos. Los bombardeos masivos, la producción industrial de ruinas, han vuelto a Europa y otras regiones del mundo. Pero la perspectiva no es ya la panorámica del ángel que mira desde arriba, atrapado en el huracán del progreso. Hoy, las omnipresentes imágenes de un mundo sometido a vigilancia total le dan mil ojos a cualquier demonio totalitario entregado a la destrucción; pero, a la vez, en un tiempo en que casi cualquiera dispone de un aparato de grabación y reproducción técnica, las ruinas y la destrucción ya no se filman desde arriba, en la perspectiva del ángel, sino a ras de suelo. Las propias víctimas se graban a sí mismas, sus casas destruidas, la muerte de los suyos. En otro documental de destrucción bélica contemporánea, *For Sama*, la realizadora Waad Al-Kateab graba en tiempo real, durante dos años, la destrucción de Aleppo en la guerra civil siria. Las ruinas crecientes de lo que fue una ciudad boyante se amontonan entre criaturas, muchas de ellas niños, que lloran y mueren bajo las bombas. Es otra historia de destrucción por una violencia naturalizada en la modernidad tardía. Y el ángel no mira desde arriba; en su nueva transfiguración, camina con una cámara entre las víctimas y los escombros; pero no es un *flâneur*.



ANTONIO GÓMEZ RAMOS.

«Kafka, las criaturas y la ley. Donde Arendt y Benjamin se cruzan y despiden».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, Septiembre 2023, pp. 163-196

## Referencias

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer*, Pre-textos, Valencia.

Arendt, H. (1944) "Franz Kafka: A reevaluation", en *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken, New York 1994.

Arendt, H. (1944b) "The Jew as pariah: A Hidden Tradition", en *Jewish Social Studies*, vol. 6, 2, pp. 99-122.

Arendt, H (1943) "We, Refugees", en Arendt, *The Jewish Writings*, Schocken, New York, 2008. pp. 264-274

Arendt, H. (1968) *The Origins of Totalitarianism*, Harvest, New York.

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago, Chicago UP

Arendt, H. (1961) "The Crises of Culture", en *Between Past and Future*, Penguin, London, 1961, pp. 197-226.

Arendt, H. (1978), *The Life of the Mind*, vol. 1 *Thinking*, Harcourt Brace, New York.

Arendt, H (1981) *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, Munich.

Arendt, H. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago UP, Chicago.

Arendt, H, (2006) "Walter Benjamin", en Schöttker und Wizisla (eds.) *Arendt and Benjamin*. Suhrkamp, Frankfurt 2006.

Arendt, H. *Denktagebuch 1950-1973*, Frankfurt, Piper.

Benjamin, W. (1974) *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt.

Benjamin, W. (1977) *Gesammelte Schriften* Bd. 2,1 Suhrkamp, Frankfurt.

Benjamin, W. (1978) *Briefe. Bd. 1*, Frankfurt, Suhrkamp.

Caygill, H. (2011) "The fate of the Pariah. Arendt and Kafka's "Nature Theater of Oklahoma", en *College Literature*, (38), 1, pp. 1-14.

Gomez Ramos, A. (2016) "Hannah Arendt y Walter Benjamin: algo más que una amistad y algo menos que unas coincidencias", en *Filosofia e Educaçao*, vol 8 (2016) 121-140. <https://doi.org/10.20396/rfe.v8i2.8646427>

Gómez Ramos, A (2022). "Plurality and the Claims of Alterity", in Metzger, T., Robaskiewicz (eds.) *Challenges of Plurality. The Philosophy of Hannah Arendt*. Springer Verlag, Berlin. Pp. 3-19. Doi: 10.1007/978-3-030-81712-1\_1

ANTONIO GÓMEZ RAMOS.

«Kafka, las criaturas y la ley. Donde Arendt y Benjamin se cruzan y despiden».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, Septiembre 2023, pp. 163-196

Gottlieb, S. Y. (2011) "Hannah Arendt. Reflections on Ruin", en *New Formations*, 2011, n71, pp. 110-146.

Kafka, F. (1954) *Tagebücher*, Fischer, New York,

Knott (2011) "Walter Benjamin", en Heuer, Rosenmüller S. *Arendt Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2011.

Leibovici, M (1993) "Dans la faille du present: messianisme ou natalité? Hannah Arendt, Walter Benjamin et l'histoire", en *Drole d'époque*, 7 Nancy 2000, pp. 189-206

Loznitsa, *Historia natural de la destrucción*, película

Ranciere, J. (2004) "Who is the Subject of the Rights of Man?", en *South Atlantic Quarterly*, 103 2/3 pp. 297-310.

Salzani, C. (2015) "From Benjamin's blosses Leben to Agamben's nuda vita: A Genealogy" en Moran and Salzani (eds.) *Towards a Critique of Violence*. Bloombury, London, 2015. 10.5040/9781474252171.ch-0006

Sánchez Madrid, N. (2016) "Kafka en Arendt. Poética de la extinción", en Sánchez Madrid (ed.) *Hannah Arendt y la literatura*, Bellaterra, Barcelona, 2016.

Santner, E. (2012) *On Creaturely Life. Rilke-Benjamin-Sebald*. University of Chicago Press, Chicago.

Shklar, J. (1998), *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Harvard UP, Harvard.

Sebald, W.G. (2003) "Das Gesetz der Schande. Macht, Messianismus und Exil in Kafka's Schloss" en *Unheimliche Heimat*, Frankfurt, Fischer, 2003.

Schöttker und Wizisla (eds.) (2006). *Arendt und Benjamin*. Suhrkamp, Frankfurt.

Sebald (1999) W. *On the Natural history of Destruction*. London:Penguin. (Original alemán como *Luftkrieg und Literatur*, Frankurt: Fischer, 1999)

Sjöholm, C. (2010) "Naked Life. Arendt and the Exile at Colonnus", en *Interrogating Antigone in postmodern philosophy and criticism* / [ed] S.E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė, Oxford: Oxford University Press , 2010, p. 48-66.

Waad Al-Katean, Watts, E. *For Sama* (película)

Wellmer, A. (1986) *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt,

Young-Bruehl, E. (1982) *Hannah Arendt. For the Love of the World*. Yale UP., London.