

[Estudios]

*Hannah Arendt lee a Kafka: una
conceptualización de los rostros kafkianos
a lo largo de la obra arendtiana*

*Hannah Arendt reads Kafka: a conceptualization
of Kafkaesque visages throughout Arendt's work*

Nicolás de Navascués
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 11.08.2020

Aceptado: 17.12.2020

RESUMEN

En las últimas décadas se ha prestado una gran atención a la obra de Hannah Arendt: de su teoría acerca del totalitarismo a su polémico análisis del juicio de Eichmann, las páginas de la literatura secundaria acerca de la filósofa judía han crecido enormemente. Sin embargo, aquellos textos marginales, secundarios, en los que la autora ensayaba retratos de grandes hombres y mujeres de su tiempo permanecen, en gran medida, ocultos. En este artículo nos ocupamos de desentrañar la lectura que Arendt realizó del gran poeta de posguerra de lengua alemana: Franz Kafka. Esta relación, transida por el judaísmo, adoptó tres rostros diferentes a lo largo de los muchos años en que la pensadora estuvo escribiendo. La conceptualización que se realiza aquí gira en torno al eje de la gran obra *The Origins of Totalitarianism* para comprender al paria de buena voluntad, el contemporáneo apolíneo y el pensador del tiempo.

PALABRAS CLAVE

JUDAÍSMO, LITERATURA Y FILOSOFÍA, FRANZ KAFKA, HANNAH
ARENDR, RUPTURA DE LA TRADICIÓN.

ABSTRACT

In the last decades there has been an increasing interest in Hannah Arendt's work: from her theory of totalitarianism to her controversial analysis of Eichmann's trial, the secondary literature on the Hebrew philosopher has grown enormously.

Claridades. Revista de filosofía 14/1 (2022), pp. 11-40.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

However, those marginal, secondary texts in which she portrayed the figures of great men and women of her time, remain hidden. In this article we try to unravel the Arendtian reading of the great German-language post-war poet: Franz Kafka. This relationship traversed by Judaism shaped on three different visages through the many years in which Arendt was writing. Our conceptualization revolves around the 1951 axial work, *The Origins of Totalitarianism*, to understand the good will *pariah*, the contemporary Apollonian and the thinker of time.

KEYWORDS

JUDAISM, PHILOSOPHY AND LITERATURE, FRANZ KAFKA,
HANNAH ARENDT, BREAK IN TRADITION.

I. INTRODUCCIÓN: EL CUADRO DE KAFKA

JULIA KRISTEVA NOS RECUERDA EN SU BIOGRAFÍA de Arendt que «una inmensa fotografía de Franz Kafka adornaba el apartamento neoyorkino de Arendt y Blücher en el 95 de Morningside Drive» (Kristeva, 2001: 87). No es difícil imaginarse la cara del torturado escritor observando y analizando con su mirada a los muchos amigos de la «tribu» que se acercaban a disfrutar de la hospitalidad y las largas conversaciones del matrimonio. Quizá el lugar más natural para Kafka fuera vivir en un cuadro, detenido, curioseando, sin la obligación humana de comer y de beber. Todas las necesidades materiales cubiertas, sin impuros deseos sexuales para atormentarle ni estudios que realizar para agradar al padre. En el cuadro probablemente se sentía realmente vivo, cumpliendo una sentencia terriblemente inhumana que le escribió en una ocasión a Felice Bauer: «No poseo ningún interés literario. Yo mismo estoy compuesto de literatura, no soy otra cosa y no puedo ser otra cosa» (Kafka, 2004: 123).

No es descabellado pensar que Arendt, por las noches, pedía consejo a Kafka. Quizá sentía que el escritor, guardado como estaba en el cuadro, podía ser su consejero vital, un confesor, guardián de sus secretos más íntimos¹. Encerrado como estaba, la pensadora judía podía confiar plenamente en el silencio de un amigo de la tradición oculta: hasta que, de vez en cuando, Kafka desgarraba el cuadro y salía de aquel encierro para

¹ En los momentos más melancólicos de Hannah Arendt probablemente el cuadro le recordaría a los años 30, cuando trabajaba para la organización «Aliyah de la juventud», ya que también Kafka había conseguido muchos permisos de residencia a judíos del este de Europa. El empleado modélico Kafka utilizaba igualmente las trampas burocráticas cuando hacía falta... siempre en favor de la solidaridad y la justicia.

originar un nuevo relato. Era, es evidente, un ser compuesto de literatura: servía a la filósofa en su vida diaria, tanto como en sus textos, para vivir ese diálogo del yo con el sí mismo. La costumbre provenía, probablemente, de años atrás. Adler escribe que

Günther y Hannah leen a Franz Kafka antes de irse a dormir. Para Hannah, Kafka es y seguirá siendo el único modelo de reflexión intelectual sobre el significado del origen. Las páginas de sus tres novelas y de su diario se quedan grabadas con letras de fuego en su memoria, y durante toda su vida alimentarán sus reflexiones (2006: 124).

Kafka le permitía pensar sobre el origen en muchos sentidos: el origen de la vieja Alemania —Kafka escribe en alemán—², pero también el origen de la Europa federada que podría haber sido —ya no— pero hacia la que ella quiere ir —todavía no—. Origen apunta hacia *The Origins of Totalitarianism*, título de la gran obra que le da la fama a Hannah Arendt. Al mismo tiempo le lleva a una nueva comprensión de la que luego será una categoría fundamental para comprender la libertad, la pluralidad y la vida del ser humano político en el mundo: la natalidad. Origen es natalicio, nacimiento, novedad para realizar la libertad, es decir, todas las reflexiones que cristalizarán finalmente en *La condición humana*. Una vuelta a pensar

2 Sobre esta cuestión véase lo que escribe Arendt en una carta del 10 de abril de 1947 a su amigo Alfred Kazin con motivo de la publicación de un escrito de este sobre Kafka: «Por el amor de Dios, ¿por qué piensas que [Kafka] fue “un genio checo”? Los hechos son: nació en Praga como judío y nunca escribió una sola palabra en checo, sino en alemán. Así que, quienquiera que quiera reclamarlo como propio, y creo que nosotros los judíos deberíamos, si es una cuestión de nacionalidad, no creo que los checos puedan ni quieran hacerlo» (Mahrdt, 2005: 120). Todas las traducciones de las obras consultadas en inglés, francés y portugués han sido realizadas por el autor. De esta carta podemos concluir que el tratamiento de Arendt hacia Kafka es el de escritor judío, alemán o judío-alemán. Como dirá la pensadora años después, en el ensayo sobre Walter Benjamin, «Kafka consideraba el uso de la lengua alemana como una usurpación abierta o encubierta, o quizá una forma de auto tormento por el robo de una propiedad ajena, que no ha sido adquirida sino robada [...]. Kafka estaba equivocado y su propio trabajo, escrito en la prosa alemana más pura del siglo, es la mejor refutación de su punto de vista» (Arendt, 1968: 185). Por otro lado, Hannah Arendt «no se veía a sí misma como alemana sino como germano-hablante» (Young-Bruehl, 2006: 272). Si a Kafka lo entiende como un escritor alemán, no checo, entonces cobra especial interés el hecho de que «la preservación de su vínculo con la lengua materna era en Hannah Arendt parte de la preservación de su propia inocencia, y los inocentes a los que amó estaban igualmente ligados a sus idiomas» (Young-Bruehl, 2006: 272).

el origen de aquel paria que fue Kafka, tan paria como Arendt³. Nos encontramos aquí ante el significado del origen en sentido pleno, porque se ve a ella misma reflejada: los problemas con el judaísmo, en una cultura que no termina de aceptarla, pero a la cual, al mismo tiempo, no puede negar su pertenencia. El no-lugar del hombre escindido, ambiguo, como fueron los dos. Origen, en resumen, en sentido pleno, en el sentido de identidad nueva⁴.

Ambos sabían que los orígenes estaban en el judaísmo. Es de nuevo Adler quien explica que, cuando Arendt comienza a leer los grandes textos judíos y a conocer la historia judía, además de empezar a aprender hebreo y yiddish,

simultáneamente, lee a Buber y a Kafka. Mantiene interminables discusiones con Benjamin, que acaba de terminar un artículo sobre *El castillo*. Kafka plantea preguntas pero no las responde. ¿Es mejor alzarse en contra de la ley o bien interiorizarla? ¿Qué consecuencias tiene el Juicio Final en el curso del mundo? Por la noche, Hannah y Walter leen en voz alta y diseccionan los textos de Kafka. Para ella, éste encarna al escritor que sabe rozar la nada y volver definitivamente absurda cualquier idea de redención. Se convierte en el viático de todos sus tormentos, en la encarnación de su resistencia a la teología y en su fuente de esperanza. Todos los días, él le proporciona coraje para vivir. Todas las noches, la ayuda a superar su desespero (2006: 134)⁵.

3 Reiner Stach, en su monumental biografía de Kafka, ha sostenido que «sin duda Kafka era todo lo contrario de un marginal, estaba socialmente integrado y llegó, al fin y al cabo, a subdirector de departamento con derecho a pensión» (Stach, 2016: 20). Pero la noción de paria va más allá, no consiste en la mera marginalidad, y sólo se entiende, probablemente, desde la cuestión judía en la tradición oculta. Además de esta espectacular biografía, cabe consultar la obra de Wagenbach (1970).

4 Somos conscientes de que, por un lado, *La condición humana* parece una obra ajena a la problemática judía. Sin embargo, y en la línea de una de las cuestiones en las que más hemos incidido en este trabajo, Jerome Kohn argumenta sólidamente que *La condición humana* debe leerse a la luz de las experiencias de una mujer judía en el siglo XX (Kohn, 2007: ix-xi).

5 Aunque Arendt llama a Kafka el último de ellos, Benjamin es un compañero más. Se hace patente al percibir que, prácticamente en todas las ocasiones en que la pensadora judía escribe acerca de Kafka, Benjamin aparece —y viceversa—. Otra cuestión interesante, que Gottlieb recuerda, pero en la que no profundiza lo suficiente como para mostrar su origen en el París de los 30 y en aquellas conversaciones que Benjamin y Arendt mantenían en torno a Kafka, es el parecido entre el subtítulo de uno de los trabajos de Arendt sobre Kafka —«Con motivo del vigésimo aniversario de su muerte»— y otro de Benjamin

En el París de los 30 Arendt no sólo se verá acompañada por su nuevo marido, Blücher, sino que la tradición oculta comenzará a significar algo muy profundo para ella. En los peores momentos, Benjamin y Kafka están a su lado. En el futuro, la pensadora encontrará —o, por lo menos, se esforzará en buscarlas— respuestas para esas preguntas que Kafka no responde.

El hombre preocupado pregunta, pero no siempre responde. Kafka, el interlocutor, encerrado detrás del marco, adoptará a lo largo de los años diversos rostros. Está vivo dentro del cuadro y es un amigo cambiante. En este sentido, la conceptualización que aquí hemos realizado comprende tres rostros diferentes y al mismo tiempo idénticos: el paria de buena voluntad, el contemporáneo apolíneo y el pensador del tiempo. Se pueden comprender como las tres lecturas que Hannah Arendt realiza de la obra de Kafka. Así, el rostro del paria se asocia a la lectura que la filósofa alemana realiza en los 30 y en los 40; a final de esos años, podemos comprender un cierto movimiento hacia un Kafka que es nuestro contemporáneo, rostro este que opera como eje entre los dos rostros, como un Jano que mira hacia el pasado y hacia el futuro: el rostro del contemporáneo es un rostro del *in between*; por último, después de la publicación de *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt empezará a reflexionar sobre el tiempo y el pensamiento con Kafka: este es el tercer rostro, el de un Kafka pensador del tiempo. Las tres lecturas confluyen en aquella gran obra de Arendt que marca un antes y un después, en la culminación de todas sus reflexiones políticas de la última década y de su experiencia como reclusa en el campo de internamiento de Gurs. Kafka, el contemporáneo, atraviesa la lectura pre-1951 y la lectura post-1951.

Parece, no obstante, que si algo permaneció siempre estable en la comprensión arendtiana de Kafka fue el carácter apolíneo de este escritor. En una carta a Hermann Broch, del que le maravilla su obra *La muerte de Virgilio*, «Hannah le confiesa que divide en dos clases distintas a los autores que le gustan: los dionisiacos, como Joyce, Döblin y Brecht, y los apolíneos, como Kafka, Proust... y Broch» (Adler, 2006: 223). Kafka es apolíneo, porque en el terrible mundo que construye todavía hay esperanza: hay luz en un mundo oscuro, porque una de las mil puertas lleva a la salida de esos

—«En el décimo aniversario de su muerte»— (Gottlieb, 2003: 219). Afinidades electivas, podríamos decir.

tiempos de oscuridad.⁶ Ahora, como nos dice la filósofa judía al final de uno de los ensayos sobre Kafka, tenemos que decidir. «Cualquiera puede ser este hombre de buena voluntad, todos pueden serlo, quizás incluso tú y yo» (Arendt, 2018b: 146).

II. KAFKA, EL PARIA DE BUENA VOLUNTAD

Reconstruir la figura del paria en el pensamiento de Hannah Arendt implica acceder a los escritos de un período muy amplio: los años 30 y 40. Y, en esa misma medida, obliga a adentrarse en las vivencias de una mujer que pensó al hilo de lo que vivió. Vida y pensamiento son, aquí, inseparables. Desde ese manuscrito tan biográficamente auto-biográfico que es *Rahel Varnhagen* hasta *The Origins of Totalitarianism* nos encontramos con una gran cantidad de escritos en los que aborda la cuestión judía. De hecho, en 1948 Hannah Arendt publica *La tradición oculta* [*Sechs Essays*], una obra en la que reúne algunos de estos textos de los años 30 y 40 cuyo común denominador es la cuestión judía, o mejor, «los hechos de nuestro tiempo» en relación con «el destino de los judíos en nuestro siglo» (Arendt, 2004a: 10). En esta obra, fundamental para comprender el pensamiento político arendtiano previo a la sistematización llevada a cabo en *The Origins of Totalitarianism*, encontramos los dos textos fundamentales para reconstruir dos de los rostros de Kafka: el del paria de buena voluntad y el del contemporáneo apolíneo. Es tentador circunscribir el artículo «La tradición oculta» a la reflexión sobre Kafka como paria de buena voluntad y «Franz Kafka: una reevaluación» a la figura del contemporáneo apolíneo de la modernidad burocrática, pero hay que destacar que el segundo texto también se incluye en *La tradición oculta*. Si no se reafirma que se trata

⁶ Esta interpretación arendtiana necesitaría una discusión crítica más amplia. Es posible que la dimensión apolínea en Kafka sea sustentada sólo a través de lo dionisiaco; es posible que, aquella conocida frase de Kafka, «Estoy condenado, y no sólo estoy condenado hasta el final, sino que también estoy condenado a defenderme hasta el final» (Kafka, 2004: 94) deba ser interpretada en clave del ocaso de la racionalidad burocrática; y también podría ser que la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la obra de Kafka nunca se decante de ningún lado, sino que la relación entre la noche y el día, la luz y la oscuridad, los viajes de los K. a través de las instituciones y sus propias relaciones, se mantengan siempre en una reciprocidad que haga pervivir ambas dimensiones. En cualquier caso, esta cuestión nos excede en este trabajo.

de un texto que aparece en una colección de escritos judíos, uno puede simplemente afirmar, como hace una autora, que

el acto de escoger esta obra [*El proceso*] y el movimiento que realiza [Arendt] a lo largo de todo el texto es calculado para que el acento recaiga sobre la maquinaria burocrática moderna y las implicaciones de esto para una modernidad que es anunciada casi proféticamente por Franz Kafka (Eccel, 2019: 314).

Pero también en esta problemática se ve incluida la cuestión judía. Aunque aquí lo tratemos como un rostro diferente, no podemos olvidar que todos los rostros se miran entre ellos y son inescindibles. Todos ellos son Franz Kafka, aunque tomen una forma u otra. Daglind Sonolet sintetiza muy bien la temática de la citada obra cuando escribe que «trata el tema del antisemitismo y el rol del intelectual judío en la cultura europea postrevolucionaria» (2010: 41). En este sentido, hay que reforzar la idea de que Kafka es, en todos los rostros, *un judío*.

El rostro de los años 40 es un rostro profundamente judío. Arendt se había tenido que exiliar primero a Francia y luego a EE. UU. —tras pasar por el campo de internamiento de Gurs— por su condición de judía. En ese sentido, Kafka significará, en esos años, un recordatorio de lo que es ser judío. Será en la biografía de Rahel Varnhagen cuando la pensadora alemana empezará a distinguir entre el paria y el *parvenu* o advenedizo. Ahí critica a aquellos que ascienden «haciendo trampas en una sociedad, en un estamento o en una clase social a la que no pertenecen» (Arendt, 2000: 259) y se posiciona indudablemente a favor de aquellos que toman su existencia judía de manera clara, sincera, trayéndola al mundo sin servir a los gentiles de manera arribista, porque «el paria que quiere llegar a ser alguien se esfuerza por alcanzarlo todo en una generalidad vacía, pues está excluido de todo» (Arendt, 2000: 271).

Entre estas dos actitudes radicalmente diferentes tiene que escoger el judío moderno, como explica muy claramente Benhabib:

El paria aceptó la posición del *outsider*, y mantuvo esa otredad que la sociedad burguesa imponía sobre él o sobre ella, mientras que el *parvenu* buscó superar su estatus de *outsider* y de otredad negando radicalmente las diferencias o buscando la identificación de manera exagerada con los valores y el comportamiento de la sociedad gentil cristiana cuyo reconocimiento buscaba (1996: 37).

Y estas dos actitudes son paradigmáticas de la situación a la que Arendt denomina «la cuestión judía», que la misma autora explica a continuación:

para la generación de intelectuales judíos alemanes que precedió a la de Arendt, en la que ella incluía a Kafka, [...] la ‘cuestión judía’ significaba la losa (*burden*) de los intelectuales que, aunque ya estuviesen radicalmente separados de los contenidos espirituales del judaísmo, seguían experimentado su judeidad como un hecho social (1996: 37).

Se encontraban en un lugar donde el pasado les empujaba y el futuro les aprisionaba. Estaban en un lugar en el que no tenían un terreno que pisar. Una situación parecida a la de Karl Rossman en *América*, cuando se encuentra perdido en la casa de campo de un amigo de su tío, y de noche, en medio de un pasillo, después de que la joven Clara le expulse de su cuarto, piensa desesperado: «si por lo menos pudiera verse en alguna parte del pasillo una claridad que saliese de una puerta u oírse una voz aunque apenas fuera perceptible desde la lejanía» (Kafka, 2000a: 190).

Para comprender su tiempo, era necesario comprender la cuestión judía. Arendt buscó diversos personajes, desde Rahel Varnhagen hasta Charles Chaplin pasando por Heinrich Heine. Pero, entre ellos, nos interesa uno: Franz Kafka. Como los demás, forma parte de la tradición oculta, de esos judíos a los que no se ha prestado atención y que han permanecido escondidos como parias conscientes. Al final de un artículo sobre los refugiados, Arendt indica que esta es una tradición minoritaria de judíos que

no quisieron convertirse en advenedizos, sino que prefirieron el estatus de ‘parias conscientes’. Todas las grandes cualidades judías —el ‘corazón judío’, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada— son cualidades del paria. Todos los defectos judíos —la falta de tacto, la estupidez política, el complejo de inferioridad y la avaricia— son características del advenedizo (Arendt, 2007: 274).

En el ensayo cuyo nombre dio título a la obra, «La tradición oculta», Arendt exploró la noción del paria a través de los rasgos que Heine, Lazare, Chaplin y Kafka podían aportar a esta figura. En el caso concreto del escritor de Praga, se trata de «la recreación poética del destino de un ser humano que no es sino alguien de buena voluntad» (Arendt, 2004a: 51). Por eso hemos querido denominar a este rostro el del paria de buena voluntad: no es sólo un paria consciente, como en Lazare, que es un rebelde y entra al escenario de la política; no es tampoco el inocente ni el Schlemihl de Heine, porque afronta el mundo concreto y vivirá agónicamente en el mundo; y

tampoco es el sospechoso de Chaplin. En cierto sentido posee todos esos rasgos, pero hay uno que lo define de manera especial: su buena voluntad. Exigirá lo que le corresponde como ser humano, aunque sea un extraño. Por eso Arendt dirá que «su voluntad se aplica sólo a aquello a lo que todos los seres humanos tienen derecho de manera natural» (Arendt, 2004a: 69). La importancia de este hecho es que el paria de buena voluntad podrá convertirse en un mensajero universal, en la figura que observe cómo la universalización del paria es algo inminente.

El paria kafkiano, que amenaza con esa universalización, encuentra una tercera salida ciertamente complicada que consiste en reclamar lo universal⁷. Las dos salidas que en el siglo XIX habían podido ejercer los parias, hacia la bohemia o hacia la salvación a través de la naturaleza y del arte, no tenían ya sentido en el tiempo del escritor de Praga⁸. Así, Arendt afirma que la figura del paria en la obra de Kafka aparece dos veces, «una, en su primer relato, *Descripción de una lucha*, y otra, en su última novela, *El castillo*» (Arendt, 2004a: 64). Si hemos argumentado que la obra completa de Kafka está transida por el judaísmo, encontraremos similitudes argumentativas y temáticas en otras obras —aunque estas dos sean ciertamente interesantes para la cuestión—.

De hecho, hemos escogido aquí un texto relativamente desconocido dentro del *corpus* kafkiano: un breve cuento titulado «Un cruzamiento»⁹. Comienza así:

7 Es destacable que el K. de *El castillo* desea, fundamentalmente, vivir como los demás, tener las cosas básicas, ese derecho a tener derechos. Pero, como escribe Arendt, «trabajar-pensar-amar son los tres modos de vida pura; de ellos nunca puede surgir un mundo y, por tanto, propiamente son enemigos del mundo y anti-políticos» (Arendt, 2018a: 478). K. quiere trabajar, como se ve cuando acepta un trabajo poco cualificado y para el que sus conocimientos de agrimensor no sirven para nada; quiere pensar, ya que está continuamente criticando, discerniendo, pensando, y de hecho en algún momento se le dice que ha estudiado pero que eso no *sirve* para nada; quiere amar, sea como sea, para vivir con una esposa y tener hijos. No quiere crear un mundo político, quiere esa tercera salida de elegir individualmente lo que se le debe. Y, con todo, será tan valiente que servirá de ejemplo para fabricar un nuevo mundo.

8 De ahí la crítica a Stefan Zweig a la que aludiremos al final de este apartado.

9 Walter Benjamin menciona este cuento en su trabajo de 1934 poniéndolo en relación con la figura del jorobado, figura que Arendt tomará como clave de lectura en el ensayo de 1968 sobre su viejo amigo. Cfr. (Benjamin, 2019: 178).

Tengo un animal singular, mitad gatito, mitad cordero. Es una herencia de mi padre, aunque sólo se ha desarrollado desde que está conmigo, antes era mucho más cordero que gatito y ahora, en cambio, es ambos más o menos en la misma proporción (Kafka, 2015: 155).

Resulta sorprendente encontrar descrita en unas breves líneas la problemática de una generación entera. Por un lado, la herencia del padre unida a la importancia de la tradición y de un pasado del que no se puede huir, pero al que uno mismo no pertenece. Por otro, la situación del que se encuentra en terreno de nadie: es y no es un gato; es y no es un cordero. No tiene unos atributos ni otros, pero los tiene todos. Es el judío centroeuropeo finisecular. Un ser humano extraño, un cruzamiento.

Y es que los personajes con los que se cruzan los protagonistas de Kafka sufren siempre la misma expresión. A los héroes kafkianos se les dice, como el primer interlocutor de «Descripción de una lucha»: «¿sabe cómo es usted? Usted es muy raro» (Kafka, 2015: 15). Y eso no les resulta desagradable, no *a priori*, porque en ello encuentran el interés que otra persona siente por ellos. No parecen ser invisibles. Les hace tambalearse hacia una cierta existencia de identificación con los demás. Y, sin embargo, las historias concluyen siempre de otra manera. En *El castillo*, llegando ya casi al final y culmen de la obra, los posaderos abroncan a K., ya que no pueden más que sorprenderse y decir: «¡Qué clase de hombre tiene que ser para no respetar nada de eso!» (Kafka, 1998: 421). No respetar nada de las costumbres burocráticas, los irracionales deseos y las extrañas locuras burocráticas con las que todos viven.

Pues bien, se trata de la clase de hombre que es el paria consciente, y mejor, el hombre de buena voluntad. La clase de hombre que lucha por sus derechos como un ser humano finito y consciente de su falibilidad y su limitación. Muchas veces la tensión que nos producen los personajes de Kafka proviene de que no podemos concebir que el héroe pueda caer en la infamia de ser un *parvenu*, pero el escritor nos muestra que es una posibilidad: son, como nosotros, seres humanos. Nos lo muestra en el darnos a un hombre corriente, a un médico rural, a un extranjero como el K. de *El castillo*. Y muchas veces sospechamos que puedan acabar por «sacrificar todo lo natural, disimular toda verdad, abusar de todo amor, y no sólo reprimir toda pasión, sino, lo que es peor, utilizarla como medio para ascender» (Arendt, 2000: 270). Ese es el vigor de la literatura de este autor,

que, al mismo tiempo, debido al carácter abstracto de sus personajes, hace difícil su identificación como judíos. Es cierto, como dice Nuria Sánchez Madrid, que «Kafka se habría convertido, con Heine, en el bardo del *pariah* consciente, conocedor de las trampas del asimilacionismo perseguido por los *parvenus*» (Sánchez Madrid, 2016: 69), pero no sin advertirnos del pecado que todos llevamos en nuestro interior. Por eso el escritor judío retrata magistralmente la situación en la que él vivió: cuando los *parvenus* ya ejercían esa maligna influencia que trataba de arrastrar consigo a los parias. Rahel tomó consciencia de ello y lo vio con sus propios ojos; Heine, que pudo ser aceptado como un judío de excepción, se negó. Kafka, un siglo después, lo garabatearía en manuscritos para nunca olvidarlo.

Arendt, que en su trabajo en Shocken Books quiso mostrar a su país de adopción lo que Kafka había escrito, considera que *El castillo* es una «novela que uno casi diría dedicada al problema judío» (Arendt, 2004a: 67). Pero si se puede afirmar la judeidad de esta novela, las semejanzas con *El proceso* deben indicar una similitud relevante. Si en la primera leemos esta conversación,

Ayer Schwarzer exageró, su padre no es más que subalcaide e incluso uno de los de rango inferior». En este momento a K. el posadero le pareció un niño. «¡Es un bribón!», dijo K. riendo; pero el posadero no le acompañó con su risa, en lugar de lo cual dijo: «Su padre es también alguien poderoso». «¡Vamos!», dijo K. «A cualquiera consideras poderoso. ¿Tal vez también a mí?» «A ti», dijo tímidamente pero con tono serio, «no te considero poderoso» (Kafka, 1998: 127).

En la segunda nos podemos encontrar diálogos como este:

El pintor se inclinó sobre él y le susurró al oído para que no le oyeran afuera: «También estas muchachas pertenecen al tribunal». «¿Cómo?, preguntó K., apartó la cabeza hacia un lado y miró al pintor. Pero éste volvió a sentarse en su silla y dijo en parte en broma y en parte como explicación: «Todo pertenece al tribunal» «Aún no me he dado cuenta de eso», dijo K., sin rodeos, la observación general del pintor le quitaba a su alusión a las muchachas todo lo que tenía de inquietante (Kafka, 1997: 203).

Es posible, por tanto, afirmar que hay una reciprocidad conceptual entre las novelas que permite destacar elementos comunes y que convierte los rasgos fundamentales de una de ellas en temas subrepticios en la otra. En las conversaciones de los K. siempre hay una estructura parecida:

todos son poderosos y no poderosos, siempre hay alguien por encima que convierte al otro en no poderoso y puede dominar, pero en cualquier caso K. nunca es poderoso. Siempre es otro: la piedra de toque será, al final, cómo aceptará la otredad el héroe kafkiano. En eso se encuentra la gran batalla, porque «con Hannah Arendt, los humillados y los ofendidos se convierten en portadores de nuevos valores» (Adler, 2006: 353).

En el proceso de llevar al mundo esos valores los parias de la filósofa judía se encuentran, precisamente, con el problema de encontrar una forma de pertenecer al mundo. En sus escritos, Arendt parece dar a entender que el único hombre de buena voluntad es el K. de *El castillo*, sin darse cuenta de que los Barnabases también lo son, y olvidándose de caracterizarlos como parias. Sin embargo, cuando al final Arendt afirma que lo que se desprende de la obra de Kafka es que todos podemos ser el hombre de buena voluntad, da muestras implícitas de haber comprendido que K. no está solo. Los Barnabases son auténticos parias, por eso donde K. se siente cómodo es en su casa. Por ejemplo, a K. le llama la atención la mirada de Amalia, «orgullosa y sincera en su recato». De ahí que le pregunte: «¿Eres de aquí de este pueblo? ¿Has nacido aquí?» (Kafka, 1998: 296). La respuesta es afirmativa. Puede parecer extraño, pero el paria no tiene por qué venir de fuera, puede perfectamente estar asentado de alguna forma en la comunidad. He ahí el problema de los judíos. Sin embargo, podemos intuir un cierto destello de esperanza en esta novela: hay más hombres de buena voluntad además de K., y su muerte no es en vano porque ha enseñado a las personas del pueblo que se puede luchar, que se pueden exigir los universales. Ha logrado lo que esta familia no podría haber logrado jamás porque, sin ser advenedizos, eran tan profundamente rechazados que no luchaban. Solo había resistencia pasiva, como la de Amalia. Esa capacidad vital no es algo sencillo, porque los protagonistas siempre se topan con la respuesta de la posadera de *El castillo* a K.:

Usted no es del castillo, usted no es del pueblo, usted no es nada. Pero por desgracia usted sí es algo, un forastero, alguien que está de más aquí, que estorba allá donde va, alguien por quien se está siempre metido en líos (Kafka, 1998: 169).

El paria, el extranjero, aquel que es nada, pero algo es. Se le conoce, pero no se le reconoce. Solo causa problemas, porque irrumpe en la cotidianidad y la normalidad del pueblo. De ahí que más adelante la posadera, indignada, espete a K. esta frase lapidaria:

Nada más que por esta razón voy a decirle que desconoce absolutamente las condiciones de trabajo que hay aquí, a uno le estalla la cabeza cuando se le escucha y cuando se compara mentalmente lo que usted dice y piensa con lo que es la realidad (Kafka, 1998: 176).

El sueño se ha convertido en realidad, la pesadilla que leemos es la realidad. Lo que hay en la mente de K. es el sueño, la locura, la ignorancia. El mundo se ha invertido. El forastero no conoce la lengua, el lenguaje del castillo ni del pueblo: no sabe leer cartas, y no sabe leer el conjunto de significaciones lingüísticas, los códigos que constituyen el *nomos*, las costumbres, las formas de la comunidad que ha creado el sistema. Ahora, la auténtica rebeldía del paria debe consistir en que en ese proceso de lucha por desvelar el engaño de la creación artificial logre incluso enseñar y servir de ejemplo a los demás, como ocurre en el final de *El castillo*: que el héroe sea, así, un ejemplo de *fabricator mundi*. Y es que «la mayor herida que la sociedad ha causado desde siempre al paria que para ella es el judío ha sido dejar que éste dudase y desesperase de su propia realidad» (Arendt, 2004a: 65). El paria que logra superar las adversidades del mundo exterior y afirma una realidad se constituye como el héroe arendtiano. Ha ganado a esa sociedad de «absolutos nadies en frac»: ha afirmado con valentía que tiene derecho a tener derechos. Los K. algún día lograrán convertir, como quería Kafka, al pueblo judío en un «pueblo como los demás», eliminando la posición excepcional que éste tiene (Arendt, 2004a: 73).

Esa victoria, esa afirmación orgullosa del carácter real del paria, sólo puede ser comprendida por otro miembro de la tradición oculta. Lo vemos cuando Arendt cuenta en una carta su emoción al descubrir *La muerte de Virgilio*, emoción que compara con el descubrimiento de Kafka porque «Broch es judío como Kafka, como Proust» (Adler, 2006: 531). Observemos el destinatario: Gertrud Jaspers. La mujer del antiguo profesor, mujer judía.

Pero la emoción no se puede compartir con todos los judíos. Algunos de ellos ignoran esa rebeldía del paria que ellos no han podido alcanzar y que han vendido en el proceso de asimilación. En este sentido, Arendt criticó a Stefan Zweig no haber tenido en cuenta a Kafka ni a Brecht, y quizás ese es un elemento que debemos tener presente para comprender su incompreensión del judío paria: le acerca al carácter del advenedizo. Dice así la pensadora:

El conocimiento que tenía Stefan Zweig de la historia le protegió de adoptar sin reservas el criterio de la medida mundanal del éxito. Sin embargo, a pesar de su *connoisseurship*, ignoró a los dos grandes poetas del período de posguerra, Franz Kafka y Bertolt Brecht, ninguno de los cuales alcanzó gran éxito en el momento. Es más, tampoco le previno de confundir la importancia histórica de los escritores con el tamaño de sus ediciones (2007: 324).

Porque sólo conociendo a los dos grandes poetas de posguerra se conoce nuestro tiempo. Por un lado, está Brecht, al que Arendt dedicó también un ensayo, y cuyo poema sobre Lao Tse fue «un talismán» para la pareja Arendt-Blücher en la época de Gurs-Villemalard. Es de nuevo Young-Bruehl quien recuerda que, cuando en 1939 comienzan a llevarse a muchos exiliados a los campos de internamiento, Benjamin estaba en Dinamarca con Brecht, y éste le da un poema inédito. *Benji* se lo deja a sus amigos: Arendt se lo aprende de memoria y Blücher está encantado con esos versos. En el campo de Villemalard, a donde se lo llevan, «lo trató como un talismán sagrado, dotado de poderes mágicos; aquellos compañeros reclusos que, al leer el poema lo entendían, era sabido que podían convertirse en amigos» (Young-Bruehl, 2006: 220-221). Brecht es fundamental no solo para el período de entreguerras, sino para el totalitarismo. Kafka, sin duda, también: cuando llegaba el final del día y Arendt tenía que volver a su barracón, debía pensar aquello que Kafka escribe en uno de sus primeros cuentos: «es extraño, ¿no?, que sólo la noche sea capaz de sumirnos por completo en los recuerdos» (Kafka, 2015: 17). Sin conocerlos, no se comprende el presente. Hay parias que son, sin duda, los contemporáneos de Hannah Arendt.

III. KAFKA, UN CONTEMPORÁNEO APOLÍNEO

En el *Diario filosófico* hay una breve anotación muy bella: «Sólo lo muerto —la letra *muerta*— sobrevive a la palabra viva» (Arendt, 2018a: 478). ¿Cómo puede ser, nos tenemos que preguntar una y otra vez, que Kafka sea contemporáneo de Hannah Arendt? Parece que la respuesta más evidente se encuentra en el carácter profético de sus escritos, aquellos documentos que uno puede encontrar y recuperar del olvido. Pero Franz Kafka no era profético: Franz Kafka vivía ya en un mundo mal construido.

¿Era posible reconstruir el mundo? Esta pregunta, para la generación de Kafka, tenía que ver necesariamente con la cuestión judía. Esta generación

se encontró en un no-lugar, porque no podían volver al judaísmo ni a ser como los judíos que el sionismo aspiraba a crear, pero tampoco podrían ir hacia un asimilacionismo antisemita. De ahí que la categoría fundamental para estos judíos, para Franz Kafka, para Walter Benjamin, para Moritz Goldstein, sea la ambigüedad. No son sionistas como tal, de ahí la dura frase de Kafka: «mi pueblo, suponiendo que tenga uno» (Arendt, 1968: 190). Se encontraban en un tiempo y un lugar donde la tradición había perdido la legitimidad, donde el pasado y el futuro eran inciertos. Un lugar donde, como canta la escritora judía en un poema sin título, «Bienaventurado aquel que no tiene patria, porque la verá en sueños» (Arendt, 2017: 40). Ahora bien, ¿qué relevancia tiene el carácter judío y la importancia del tiempo en la obra de Kafka para su expresión de contemporaneidad?

En una reseña de aquel maravilloso descubrimiento que fue *La muerte de Virgilio*, de Hermann Broch, dice Arendt:

En cuanto a Kafka, es nuestro contemporáneo sólo en un grado limitado. Es como si hubiese escrito desde el punto de vista de un futuro distante, como si solo se hubiese sentido o hubiese podido sentirse en casa en un mundo que 'todavía no' es. Esto nos sitúa a cierta distancia de él siempre que nos disponemos a leer o discutir su obra, una distancia que no disminuirá, incluso aunque sepamos que su arte es expresión de algún mundo futuro que es nuestro futuro —si es que hemos de tener alguno—. (Arendt, 2018b: 248).

Hermann Broch, piensa la filósofa alemana, es el nexo perdido que conecta a Kafka y a Proust, el último un pensador del «ya no» y el primero un escritor del «todavía no». Lo relevante es que el escritor de Praga y el escritor francés son judíos, pero también lo es Broch, como ya hemos recordado en otro momento. Arendt está apuntando ya al abismo entre el «ya no» y el «todavía no», un abismo que ella misma explica que se fue abriendo sangrientamente a partir de 1914. Eso esclarecería una diferencia curiosa entre la recepción que tuvo la lectura del cuento kafkiano «En la colonia penitenciaria» en un auditorio en 1914 y en 1916. Como observa Hernández Arias,

Kafka redactó este relato en octubre de 1914, poco después del inicio de la I Guerra Mundial. Es muy probable que en el texto se reflejen los sentimientos de Kafka ante el conflicto bélico. Kafka lo leyó en público el 10 de noviembre de 1916 en Múnich, fue la única lectura pública en su vida literaria. No se sabe bien por qué eligió este relato tan problemático; según algunos informes, la lectura causó un

profundo desagrado entre muchos oyentes, algunas personas se desmayaron, otros abandonaron la sala antes de que terminara la lectura (Kafka, 2014: 651).

Es interesante contrastar esta reacción con la que comenta, muy calmadamente, Kafka en su *Diario* el 2 de diciembre de 1914: «Por la tarde, en casa de Werfel, con Max [Brod] y [Otto] Pick. Les he leído *En la colonia penitenciaria*, no descontento del todo, exceptuando los errores clarísimos, indelebles» (Kafka, 2000b: 533). La tempestad, que todavía no era real para muchos, se estaba fraguando en 1914, pero había que ser Franz Kafka para comprenderlo. No como profeta, sino como un hombre que conocía el tiempo en que vivía... un tiempo muy lejano, un tiempo del «todavía no».

Probablemente por esta capacidad de alejarse de su propio tiempo consideró Arendt que había podido prever magistralmente las derivas técnicas y científicas que llegarían en el siglo XX. De esta forma, el capítulo VI de *La condición humana* se encabeza con una cita de Kafka: «Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición» (Arendt 2018c, 277). El escritor judío, afirma Arendt, nos avisó de que no usáramos el punto de Arquímedes contra nosotros mismos, que no lo aplicáramos al hombre. Pero, como bien muestra la Historia, son pocos los que hacen caso de las indicaciones de los artistas. De haber formulado públicamente sus pensamientos sobre el punto arquimédico y cómo lo usaríamos contra nosotros mismos, los contemporáneos de Kafka se habrían reído de él. Y, sin embargo, en 1956 Arendt anota en su *Diario*, después de la cita con la que poco después encabezaría el capítulo de *La condición humana*, que

eso es exactamente lo que hacemos hoy en las ciencias naturales. El punto arquimédico está fuera de la tierra; si lo utilizan los hombres de la tierra no pueden menos de dirigirlo contra ellos; sólo bajo la condición de que los habitantes de la tierra sean capaces de prescindir de su bienestar puede encontrarse el adecuado punto arquimédico (Arendt, 2018a: 548).

El punto clave se encuentra, como ya hemos visto en cierta manera, pero que debemos desarrollar de forma más explícita, en el horror ante la burocracia que Kafka desarrolló. En la única ocasión en que Arendt cita a Kafka en *The Origins of Totalitarianism* menciona este hecho, que ya había estudiado en «Franz Kafka: una reevaluación». Y, de nuevo, alude a esa

especial capacidad kafkiana para mirar más allá de su propio tiempo... o para ser consciente de la deriva que iba a sufrir su tiempo:

En lugar de inspirar una sensación de patraña, la burocracia austríaca llevó a su mayor escritor moderno a convertirse en el humorista y crítico de toda la cuestión. Franz Kafka conocía lo suficientemente bien la superstición del destino que posee a las personas que viven bajo la norma continua de los accidentes, esa tendencia inevitable hacia una lectura de un significado especial sobrehumano en los acontecimientos cuyo significado racional está más allá del conocimiento de los implicados. [...] Expuso el orgullo en lo necesario como tal, incluso en la necesidad del mal, y mostró esa presunción nauseabunda que identifica el mal y la desgracia con el destino. Lo sorprendente es que pudiera hacer esto en un mundo en el que los principales elementos de esta atmósfera no estaban totalmente articulados; confió en el gran poder imaginativo que tenía para sacar todas las conclusiones necesarias y, por así decirlo, para completar con su imaginación lo que la realidad había fallado en mostrar de manera completa (Arendt, 2004b: 316)¹⁰.

Es cierto, Franz Kafka auguraba que una tormenta caería sobre Europa¹¹. Presintió que la tormenta que muchas veces él vivía como cayendo sobre sus propios hombros —con ese trágico carácter que tenía el escritor— llegaría a ser vivida por Europa en su conjunto. Y la raíz de la cuestión se encuentra en la burocracia: una fría, hostil, gris, presuntamente racional máquina que la modernidad había dado al hombre y de la que el hombre no conseguía despegarse.

En 1945 los horrores de la racionalidad burocrática se hicieron patentes. Ese año, Kurt Blumenfeld, el amigo y maestro de Arendt en el sionismo, se va a Jerusalén¹². Arendt se escribe mucho en esos días con Scholem, que está en esa misma ciudad desde 1923:

10 La cuestión del mal también es relevante en este contexto, que se podría poner en relación con el hombre de buena voluntad. ¿Qué hace el hombre de buena voluntad ante el mal radical, nos plantearíamos en términos de 1951, y cómo se enfrenta el hombre de buena voluntad ante un mal que es banal, como dirá más adelante Arendt? ¿Qué hay del padre de familia, el criminal del siglo XX como dirá en algún lugar Arendt, con respecto al hombre de buena voluntad?

11 Ese carácter parcialmente profético y contemporáneo de Kafka le permite afirmar a Arendt que, como escritor, no tiene tradición: «los innumerables intentos de escribir ‘à la Kafka’, todos ellos tristes fracasos, han servido sólo para enfatizar el carácter único de Kafka, una absoluta originalidad que no puede ser rastreada en ningún predecesor y que no tiene seguidores» (Arendt, 1968: 155). Su literatura es un pensamiento de un más allá, de otro mundo que estaba por-venir.

12 Sabemos por una anotación del *Diario* de Kafka que, curiosamente, conoció a

Junto con Scholem, comulga con la decepción de sus ilusiones y el desencanto del ideal sionista, en el que creyeron como fuerza espiritual, política, intelectual y cultural. Se consuelan relejendo a Kafka: él descifrando en sus obras una visión teológica del mundo, y ella reconociéndolo como el escritor de una culpabilidad que se transforma inexorablemente en destino. Desde el descubrimiento de la Shoah, Kafka es, a los ojos de Hannah, el único escritor que presintió que el universo *a priori* imaginario de la pesadilla se haría realidad. Kafka sigue siendo para ella una fuente, una clave para la comprensión del mundo contemporáneo, el único agitador de la conciencia europea (Adler, 2006: 199).

Es necesario agitar la conciencia europea para hacer flagrante el horror burocrático. Kafka descubrió que, en este sistema, sólo la máquina dota de reconocimiento y significación e importancia a las personas. Si no, no se es nadie, por eso es tan importante obedecer a los funcionarios. Se ve muy claramente con el ejemplo de Klammm, el gran funcionario, en *El castillo*. La posadera, antigua amante de ese funcionario —al que ni siquiera después de casarse ha podido olvidar—, le dice a K.: «Que ya no había vuelto a llamarme era una señal de que me había olvidado. A quien ya no vuelve a llamar le olvida por completo» (Kafka, 1998: 205). Llamar es invocar el nombre de alguien, dotar de realidad, reconocer como un *tú*. Es participar del discurso y de la acción, es ser reconocido en el espacio público como ser humano. Pero si a un ser humano no se le llama, si se olvida, no se es nadie para el sistema. La existencia, en la modernidad burocrática, toma una extraña dependencia del sistema¹³.

De ahí el afán de los individuos por realizar su función de manera perfecta, sin errores, hasta el punto de identificarse con ella. Hay una frialdad oscura porque el sistema, inhumano, pregunta lo obvio a los ojos humanos, pero que no es obvio a ojos de la burocracia. Esto, piensa Karl Rossman, es común tanto en Europa como en América, y recuerda «cuánto había tenido que irritarse su padre por las molestas e inútiles preguntas de la autoridad administrativa cuando fue a hacer el pasaporte» (Kafka, 2000a: 310). Kafka conocía esta realidad de primera mano a través de su trabajo, y

Blumenfeld. Dice así: «Reunión sionista. Blumenfeld. Secretario de la organización mundial sionista» (Kafka, 2004: 115). Hay quien hablaría de mera casualidad, pero la conexión con Arendt y la común ambivalencia con el sionismo es patente.

13 Billiteri destaca que «el meollo del problema aquí, que asombra a K. y a todos nosotros, sus lectores, es que la ciudad lo rechaza y lo teme, no entiende su *amor mundi*» (Billiteri, 2018: 130). Su humanidad desconoce el profundo anclaje en la lógica burocrática que reina en el pueblo.

siempre estuvo obsesionado con ella. La prueba está en que las tres novelas lo tienen inscrito en el origen, y no hacen más que dar pruebas de ello. La ausencia de vida es clara, pero los héroes siempre están sorprendidos porque se niegan a aceptar que el mundo se haya transformado en un lugar tal: «el castillo, cuya silueta comenzaba a desvanecerse, estaba quieto como siempre, nunca K. había visto en él el menor indicio de vida» (Kafka, 1998: 221).

De ahí también la continua reticencia a ser interrogados por autoridades que no les hacen saber sus delitos ni les quieren dar razones de nada. Una de las escenas más repetidas de *El proceso* es aquella en la que el protagonista se niega a ser interrogado porque él no ha cometido ningún delito, mientras exige que le expliquen qué está ocurriendo. También en *El castillo* K. se niega a ser interrogado: son héroes que ante lo irracional y sin sentido de lo burocrático creen ilusamente que no tiene importancia alguna. Pero, al final, toda conversación es, en Kafka, un interrogatorio. Todo es público, todo es conocido.

Es evidente que *El proceso* es una novela guiada por la frialdad de una máquina burocrática a la que K. es sometido —y a la que él mismo se somete—. Lo inhumano de esa terrible burocracia elimina la vida; la vida es fría, es gris, y en esos espacios los personajes kafkianos siempre sufren incomprensibles mareos y pérdidas del sentido. Es decir, que hay una interrelación entre la salud de los seres humanos y la burocracia. Lo artificial se enfrenta con la naturalidad del ser humano abstracto que nos muestra Kafka, de ahí que, en *El proceso*, cuando K. pasa mucho tiempo en los negociados sufre mareos, incluso una especie de «transformación», que sólo terminará cuando salga: en ese momento, «su estado de salud, fortalecido por completo, no le había preparado nunca tales sorpresas» (Kafka, 1997: 130-131). Los héroes kafkianos están acostumbrados a la humanidad y, cuando se encuentran con algo que la hace desaparecer por completo en favor de esa necesidad divina por la que funciona la máquina burocrática, se ven totalmente desamparados. Es curioso que, en «Descripción de una lucha», también el protagonista sufra una reacción parecida al salir de la casa en la que se encuentra: «tan pronto como salimos, me dio la sensación de estar muy animado» (Kafka, 2015: 12).

Los personajes establecen siempre extrañas amistades. K., paradójicamente, se siente apreciado, reconocido y distinguido sólo por

Barnabás, que es el único paria, como él. Y en esa misma medida podemos ver que Arendt se siente acompañada por Kafka, porque «consideraba a sus amigos el centro de su vida» (Young-Bruehl, 2006: 46), y, como sus amigos eran parias¹⁴, Kafka era su amigo. Las alegrías de los parias solo son reales cuando encuentran el reconocimiento de alguien como ellos. Lo vemos cuando Barnabás toca el hombro a K. y éste siente «como si ahora volviese a estar todo como antes, como entonces cuando Barnabás apareció por primera vez en su esplendor entre los campesinos que estaban en la taberna, sintió K. ese contacto, cierto que sonriendo, como una distinción» (Kafka, 1998: 247). Hay un hombre real frente a lo gris de todo lo demás. Y aquí encontramos un nexo fundamental hacia la lectura previa, hacia la lectura del paria: es el paria el que da color al mundo destruido, es el paria el que puede ser *fabricator mundi*, el que puede destruir la máquina burocrática.

Ante una burocracia que es tan supuestamente racional que es irracional, el paria tendrá que luchar. Es inhumano, como se muestra con el frío burocrático que les rodea:

Con el fin de preservar la habitación del enfermo del frío que penetraba con intensidad, K. no pudo más que hacerle al alcalde una ligera inclinación. Arrastrando consigo después a los ayudantes, salió corriendo de la habitación y cerró apresuradamente la puerta (Kafka, 1998: 196).

Al final, el héroe será el que descubra la verdad escondida detrás de esa falsa necesidad divina y afirme que la burocracia es «ese embrollo ridículo que en determinadas circunstancias determina la existencia de una persona» (Kafka, 1998: 184-185). Un héroe asombrado que no puede hacer más que reírse ante la locura irracional de una burocracia tan racional e inhumana.

Y es que el gran problema que subyace en las tres novelas es que siempre se trata con asuntos, papeles, casos, secciones, no con personas. No hay un rostro humano, sino una necesidad divina. La desesperación de K. le llevará a buscar quién está detrás de eso, en unos casos asumiendo la culpa —*El proceso*—, en otros casos luchando —*El castillo*— y, en ocasiones, simplemente sobreviviendo —*América*—.

En cualquier caso, el gran héroe kafkiano es el que logra luchar ante lo que el mundo exterior le ofrece como una realidad que él no puede aceptar.

14 «En el vocabulario personal de Arendt, las personas auténticas, *wirkliche Menschen*, eran en verdad ‘parias’. Sus amigos no eran proscritos, sino extraños, *outsiders*, a veces por elección, a veces por destino» (Young-Bruehl, 2006: 50).

Hay un deber moral de los héroes que, además, se corresponde con el deber moral del ser judío, del paria que debe enfrentarse al mundo para declararse orgullosamente ciudadano. De esta manera, creo que podemos reinterpretar la tan conocida historia de «Ante la Ley» en términos del Kafka contemporáneo a través de la afirmación de un polémico artículo —«Para honor y gloria del pueblo judío»—, en el que Hannah Arendt argumentaba que

Ser judío para ella es, una vez más, ser un combatiente y por lo tanto oponerse a todo aquello que se ha aprendido e interiorizado a lo largo de los siglos: la supresión de la propia identidad y la vergüenza del estar aún ahí. La historia del judaísmo se resume en un lamento de obediencia a la Ley y de interiorización de la diferencia. El nuevo judío al que ella aspira es un judío valiente, orgulloso de serlo, un individuo que considera que ser judío es combatir en la avanzadilla de la clandestinidad por una nueva Europa (Adler, 2006: 197).

«Ante la Ley» nos muestra al viejo judío, un ser que expresa un lamento de obediencia y que no lucha, sino que espera. Un ser que se siente diferente al guardián y considera que debe obedecer sus órdenes y hacer caso a lo que se le dicta. Pero el nuevo judío es valiente, es el judío kafkiano, y Arendt se presenta a sí misma como otro guardián que debe ayudar al nuevo judío a aceptar esa valentía¹⁵. Pero este es el «todavía no», un lugar hacia el que los judíos deben ir aceptando su judeidad, defendiéndose como judíos.

Podemos concluir recogiendo algunas de las tesis fundamentales que hemos mostrado en este eje que es Kafka como contemporáneo apolíneo. Paradójicamente, aunque como bien indica Daiane Eccel, «en relación con la maquinaria burocrática Kafka no podía referirse a un tiempo que no fuera el suyo propio» (2019: 308), la actualidad de sus escritos en el pensamiento de Arendt es flagrante. Lo que ocurre es que es el mismo tiempo: en Arendt simplemente ha cristalizado, se ha radicalizado, pero los elementos de *The Origins of Totalitarianism* ya estaban en Kafka: la ruptura con la tradición, el espacio entre el «ya no» y el «todavía no». Será acerca

¹⁵ Una segunda interpretación de este cuento en torno a la argumentación del Kafka contemporáneo que hemos venido ensayando aquí puede girar en torno al carácter burocrático del guardián que, con racionalidad, juzga formalmente y no juzga el contenido, solo puede ocuparse de una universalidad que niega la capacidad de juzgar concreta e individualmente. El hombre moderno se siente perplejo ante la burocracia: no puede más que seguir órdenes que le llevarán al abismo.

de las reflexiones sobre este espacio donde Kafka acompañará, a partir de ahora, a Hannah Arendt.

IV. KAFKA, PENSADOR DEL TIEMPO

El rostro que Kafka presenta en el período post-1951 contiene una filosofía subrepticia, una tematización de una huella intelectual que estaba presente en todos los escritos anteriores de Arendt, pero que no se explicita y se vuelve conceptualmente firme más que en las obras más «filosóficas» de la pensadora. Es, también, el río silencioso que pasa debajo del puente que es este ensayo, que contiene la corriente en la que se ancla toda la ontología literaria y política que, a través de ella, hemos podido desarrollar.

La cuestión es que, a partir de 1951, después de completar el esfuerzo intelectual de pensamiento político e histórico realizado en *The Origins of Totalitarianism* Arendt volvió a la filosofía. En un poema de 1952, mientras estaba en Francia, Arendt escribe: «Me vienen los pensamientos, / ya no les resulto una desconocida. / Igual que si fuera un campo arado / crezco convirtiéndome en sede de ellos» (Arendt, 2017: 54). El tiempo aparece en esta etapa como una realidad que es necesario contemplar: Arendt está acercándose, cada vez más, a ese primer amor que fue la filosofía, después de pasar unas décadas más centrada en la teoría política y en la historia. Podemos encontrar un ejemplo muy interesante al final de la biografía de Young-Bruehl:

Quando en 1969 se le pidió que hiciera la reseña de dos volúmenes sobre el período nazi, contestó, sencillamente, que tenía «el sentimiento de que he puesto mi parte en el empeño por comprender y ajustar cuentas con toda aquella época. Que otros lo intenten ahora» (2006: 506-507).

La firme voluntad de comprender tiene desde hace años otro objeto¹⁶. Es decir, en esta época puede volver a su primer amor, la filosofía, y leer a

¹⁶ Es cierto que Arendt vivió de manera casi enfermiza este juicio esencialmente centrado en el tema judío y en el totalitarismo. Sin embargo, hay que tener en cuenta, como se dice en la primera frase del Post-scríptum de la obra, que «Este libro contiene *el informe sobre un proceso*» (Arendt, 2019: 407). No es banal distinguir informe (*report*) de, por ejemplo, ensayo (*essay*). No es casualidad que esta obra sea una de las pocas —por no decir la única— en la que no encontremos rastro alguno de Kafka —y, en caso de encontrarlo en algún lugar, su rostro sería el del paria—. Se puede considerar un paréntesis, una breve brecha entre las reflexiones arendtianas de esta época. Un último esfuerzo por

Kafka con otro rostro, como un pensador del tiempo. Entre el pasado y el futuro, Kafka ha vuelto para quedarse¹⁷.

En esta época será relevante la afirmación arendtiana de que en Kafka encontramos fenómenos puramente intelectuales, puros pensamientos. De ahí el carácter de *pensador* del tiempo con el que caracterizamos aquí a Franz Kafka. En *La vida del espíritu*, por ejemplo, al comentar el planteamiento platónico y las interpretaciones heideggerianas de la unidad y la diferencia que encontramos en la misma unidad, Arendt insiste en que

esta es la forma en la que a menudo aparece en las obras de arte, especialmente en los primeros escritos en prosa de Kafka o en algunas pinturas de Van Gogh, donde se representa un solo objeto, una silla o un par de zapatos. Pero estas obras de arte son objetos de pensamiento, y lo que les dota de significado —como si no fueran sólo ellos mismos, sino *para* ellos mismos— es precisamente la transformación que han sufrido cuando el pensamiento se los apropió (Arendt, 1984: 216)¹⁸.

comprender unos temas que, por supuesto, le perseguirán toda su vida, pero eso no significa que el rostro que Kafka ha adoptado en lo que aquí denominamos «período post-1951» sea el rostro del paria. Es, como desarrollaremos a continuación, el rostro del pensador del tiempo. Como bien indica Adler, la pensadora alemana toma consciencia de la situación: «¿Y si hubiera perdido demasiado tiempo y energía peleándose en el terreno de los hechos, alejándose de las cuestiones teóricas? Rompe definitivamente con el periodismo. En efecto, desde ahora ya sólo recurrirá a la disciplina fundadora de todas las demás: la filosofía» (Adler, 2006: 428). Esa vuelta a la filosofía coincide con el rostro del pensador del tiempo. De ahí que podamos decir que *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1963, es realmente una obra de los años 40... o, incluso, un epílogo muy largo, una última reflexión como broche final a *The Origins of Totalitarianism* que al mismo tiempo le permite volver a la filosofía a partir de la reflexión sobre el juicio. Esto no implica perder de vista un hecho fundamental: que el pensamiento arendtiano es un pensamiento experiencial siempre vinculado a los acontecimientos del mundo, pensamiento esforzado por no retirarse del mundo en una introspección y un aislamiento que la filósofa judía siempre rechazó. Pensamiento esforzado por situarse e inscribirse en la historicidad y materialidad del propio pensamiento, el año 1951 será, al mismo tiempo, año nuclear de los rostros kaffianos y año preparado para una superación de la metafísica occidental.

17 Somos conscientes de que hemos sintetizado de manera casi simplista estas etapas del pensamiento arendtiano: la extensión exige no profundizar más en la cuestión, pero debemos dejar claro que, si bien en los últimos años se dedicó a los temas más propiamente filosóficos, nunca dejó de considerarse una pensadora política, y simultáneamente, que en su pensamiento político nunca abandonó el hecho de que ella era, desde el prematuro descubrimiento de la obra de Kant, una filósofa.

18 No es casualidad que pocas líneas después vuelva hacia el fenómeno del pensar existencial y la diferencia entre soledad y soledad, ideas a las que les había dedicado ya reflexiones en la parte final de *The Origins of Totalitarianism*.

Esta última obra incompleta de la filósofa alemana es fundamental para esa caracterización de Kafka, junto al prefacio de *Entre el pasado y el futuro*. Será el mismo texto de Kafka al que se refiera en las dos obras: «Éb». Un breve pasaje que iluminó muchos pensamientos de Arendt acerca del lugar en el que el Yo se encontraba cuando pensaba. Una cuestión que la filósofa logró relacionar muy bellamente con aquel hilo de la tradición que se había roto, tan bien comprendido por parias de la tradición oculta como Walter Benjamin y Franz Kafka.

Esa es la problemática a la que se enfrenta en *Entre el pasado y el futuro*, problemática que estudia a través de un aforismo de René Char —«nuestra herencia no proviene de ningún testamento» (Arendt, 1996: 9)— y la parábola de Kafka. Vale la pena leer el texto completo de «Éb»:

Él tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro (Arendt, 1996: 13)¹⁹.

En este cuento Arendt encuentra el ejemplo intelectual de la lucha entre el pasado y el futuro. Kafka, paisajista de un mundo cuyos cimientos tiemblan, una persona para la que «el pensamiento era la parte más vital y vigorosa de la realidad» (Arendt, 1996: 16), —y ese rasgo está directamente relacionado con la capacidad de predecir o adelantarse al desarrollo de los acontecimientos de su tiempo— muestra aquí la tensión entre el «ya no», el «todavía no», y un intersticio, el lugar en el que se encuentra «él». De faltar este personaje, «las fuerzas del pasado y las del futuro se habrían neutralizado o destruido mutuamente mucho tiempo atrás» (Arendt, 1996: 16). El futuro, que empuja desde delante, necesita alguien a quien empujar en ese lugar al que llamamos presente. Pero también el pasado, muchas veces concebido como un mero hecho con el que vivimos, empuja hacia el futuro. El lugar en el que se encuentra «él» es una brecha (*gap*) que

¹⁹ No podemos detenernos a comentar aquí los cambios en la traducción que realiza Arendt para sus propósitos. Para un comentario muy agudo sobre esta cuestión véase el texto de Vivian Liska (2003).

sólo existe en la medida en que existe «él» y en la medida en que decide luchar, y, por tanto, concebir un lugar entre pasado y futuro.

Sin entrar en la matización que Arendt ofrece a la parábola kafkiana, que entiende como un «paralelogramo de fuerzas» (1996: 17), es destacable que lo que la pensadora alemana presenta es una admirable digresión acerca del origen de las fuerzas del pasado y el futuro que chocan en el lugar donde se encuentra «él». Y en esta problemática, Arendt se ve obligada a reconocer que esta es una cuestión teórica, no práctica, en la que se dilucidan las «condiciones del pensamiento contemporáneas», sólo aplicables «al campo de los fenómenos mentales» (1996: 19). La brecha temporal es, en definitiva, el lugar donde el sujeto beligerante piensa, no donde actúa.

El problema lo encontramos en nuestro tiempo, cuando esta experiencia de brecha entre el pasado y el futuro, que es de alguna forma universal y ha acompañado siempre al ser humano, ha perdido su carácter meramente intelectual:

Quando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar para la actividad del pensamiento y dejó de ser una experiencia restringida para esos pocos que hacen del pensamiento su ocupación fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; esto es, se convirtió en un hecho de relevancia política (Arendt, 1961: 14)²⁰.

La existencia de esta brecha no es, en sí misma, un mal para Arendt²¹. Es más, es una cierta oportunidad para investigar cómo pensar, para adquirir una cierta experiencia de los procesos mentales que luego intentará desarrollar en *La vida del espíritu*. Lo que hay que aprender es cómo vivir en

20 Hemos acudido en este caso a la versión original por un evidente error de traducción en la edición que veníamos utilizando.

21 Tampoco lo es para Kafka: ambos son conscientes de que el hilo se ha roto y ahora hay que repensar la tradición, no volver a repetirla. Pero el escritor checo sabe que ya no se puede volver hacia atrás, que el hilo de la tradición está roto; que hace falta repensar la tradición y constituir algo nuevo, es decir, que estamos en el *in between*. En una anotación del *Diario* de Arendt de noviembre de 1967 leemos: «Kafka, en el *Proceso*: no hace falta que lo tengas por verdadero, basta con que veas que es necesario. A esto replica Kafka: la mentira se convierte en orden del mundo. En el sentido de la opinión anclada en la tradición que hemos recibido, lo que es necesario es también verdadero. Por tanto, la observación de Kafka da en el rostro de la tradición entera» (Arendt, 2018a: 653-654). Ambos se constituyen como críticos de una tradición que nos trae unas perlas, pero a la que nunca vamos —ni debemos— a volver como tal.

esa brecha, cómo moverse y aprovecharse, precisamente, de las perlas que las olas del pasado nos han traído a la tormenta que vivimos en esta forma de presente. No es banal hablar de estas olas del pasado, porque es volver a repensar el significado del origen —aquel significado sobre el que Kafka llevaba ayudando a Arendt desde los años 30—. Si Arendt nos había dicho que el escritor judío vivía tensado hacia el «todavía no», es precisamente porque tiene una especial vivencia en el «ya no», de otra manera no podría ser modelo de reflexión sobre el origen. Es más, por su tensión hacia ese futuro que todavía no es, podemos afirmar que conoce tan bien las olas del pasado: porque en ellas ha encontrado las perlas y el coral. Los fragmentos del pensamiento, ocultos en las profundidades del océano tras sufrir los cambios que el mar produce en ellos, sólo están disponibles para aquellos que han reflexionado sobre el origen, han mirado hacia el más allá, y se encuentran posicionados en el lugar en donde el Yo habita cuando piensa.

Es de ese lugar de donde parte la reflexión arendtiana en *La vida del espíritu*. En este caso, en el que vuelve a utilizar la misma parábola de Kafka, el énfasis en la sensación interna del tiempo es más fuerte que en el prefacio de *Entre pasado y el futuro*. Es la sensación interna de un ser que, al concentrarse en el pensamiento, sabe que

la oposición entre pasado y futuro, al igual que la del no-más y no-todavía, se debe a la presencia del hombre que en sí mismo tiene un 'origen', su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por tanto, en todo momento entre ellos; este intervalo se llama presente (Arendt, 1984: 233).

Volvemos, de nuevo, a repensar el origen. Kafka es, al fin y al cabo, un pensador del origen. Pero también es un pensador del fin, porque es hacia ese lugar hacia donde está tensado y hacia donde se lanza. La conclusión a la que debemos apuntar en esta argumentación es clara. Sólo como contemporáneo puede aunar Kafka ambas cosas: como un pensador de la brecha entre el pasado y el futuro, como un *pensador*. El pensador atraviesa las puertas del pasado y del futuro, está en continua lucha con lo que se encuentra detrás y delante. Como el judío finisecular que es, sabe que hay algo que empuja por detrás y también algo que atrae desde delante, pero no puede posicionarse en ninguno de las dos. La decisión valiente sólo podrá ser vivir en el presente, afrontar el hecho de que debemos contar historias y de que, al fin y al cabo, hay una historia que debemos contar: la historia de la novedad que nunca debió haber ocurrido, el totalitarismo.

Es cierto que la parábola del tiempo kafkiana solo afecta al pensamiento, y no al «movimiento de la vida común» (Arendt, 1984: 236), y Arendt lo dice una y otra vez en todos los textos en que habla de esta cuestión. Pero precisamente esto nos da a nosotros la oportunidad de convertirnos en contemporáneos de Arendt: el Yo pensante no tiene edad²², y Kafka es tanto nuestro contemporáneo al pensar el tiempo como lo fue de Arendt. La ventaja que podemos advertir es que nuestra pesca de perlas nos puede traer un coral tan enriquecido en el fondo del mar que se abra la posibilidad de una hermenéutica a partir de esta conceptualización que desvele las huellas más oscuras del pensamiento arendtiano²³.

V. CONCLUSIÓN

Hemos ofrecido en este artículo un cierto esbozo de una relación filosófica y literaria que marcó la obra de una de las grandes pensadoras del siglo XX. La necesidad de recuperar a aquella filósofa de los tiempos oscuros (*dark times*) es evidente para muchos, pero en este proceso hermenéutico de traer a la luz a Hannah Arendt se vuelve urgente la necesidad de repensar su obra. Acceder desde los márgenes ha sido el método escogido en este trabajo: en el propio acto hermenéutico del lugar desde el que se accede se hace explícito el objetivo intelectual del proyecto. Es, así, una hermenéutica desde el judaísmo que Arendt y Kafka compartían. Un judaísmo ambiguo, como lo fueron ellos mismos.

No obstante, el acceso desde los márgenes no impide reconocer la centralidad de una obra como *The Origins of Totalitarianism*, que ha operado como eje en nuestras reflexiones. Toda la conceptualización de los rostros kafkianos tiene en su horizonte la gran obra histórica y política de Arendt: del paria de buena voluntad al contemporáneo apolíneo y el pensador del tiempo, todos ellos confluyen, para luego desaparecer en un haz de pensamientos, en el año 1951.

22 Esta frase tiene varias formulaciones: cogemos, por mor del estudio que venimos haciendo en estas últimas líneas de *La vida del espíritu*, la que allí aparece: «el Yo pensante carece de edad y no está en ninguna parte» (1984: 236).

23 Una hermenéutica —una posibilidad de lectura entre otras— de *The Origins of Totalitarianism* a partir de esta conceptualización la hemos realizado en Navascués (en prensa).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, L. (2006): *Hannah Arendt*. Barcelona: Destino.
- Arendt, H. (1961): *Between past and future. Six exercises in political thought*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. (1968): *Men in dark times*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1984): *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: CECP.
- Arendt, H. (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (2000): *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2004a): *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2004b): *The origins of totalitarianism*. New York: Shocken Books.
- Arendt, H. (2005): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007): *The Jewish Writings*. New York: Shocken Books.
- Arendt, H. (2017): *Poemas*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2018a): *Diario filosófico (1950-1973)*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2018b): *Ensayos de comprensión (1930-1954). Formación, exilio y totalitarismo*. Barcelona: Página indómita.
- Arendt, H. (2018c): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2019): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Benhabib, S. (1996): *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage.
- Benjamin, W. (2019): *Iluminaciones*. Barcelona: Taurus.
- Billitteri, S. (2018): «Hannah Arendt lectora de Franz Kafka: una mirada pedagógica a la razón poética», *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria* 30, pp. 117-132.
- Brod, M. (1959): *Kafka*. Madrid: Alianza.
- Canovan, M. (1994): *Hannah Arendt: a Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Citati, P. (2012): *Kafka*. Barcelona: Acantilado.

- Dossa, S. (2006): *The Public Realm and the Public Self: the Political Theory of Hannah Arendt*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Eccel, D. (2019): «Franz Kafka lido por Hannah Arendt: cultura, formação e política», *Revista de Filosofia Aurora*, pp. 304-322.
- Gottlieb, S. Y. (2003): *Regions of sorrow: anxiety and messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford: Stanford University Press.
- Holm, I. W. (2013): «The calamity of the Rightless: Hannah Arendt and Franz Kafka on Monsters and Members» en B. Moran y C. Salzani, *Franz Kafka and Philosophy*. Lanham/Boulder/New York/Toronto: Lexington Books, pp. 159-178.
- Kafka, F. (1997): *El proceso*. Madrid: Cátedra.
- Kafka, F. (1998): *El castillo*. Madrid: Cátedra.
- Kafka, F. (2000a): *El desaparecido [América]*. Madrid: Cátedra.
- Kafka, F. (2000b): *Obras completas II. Diarios*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Kafka, F. (2004): *Aforismos, visiones y sueños*. Madrid: Valdemar.
- Kafka, F. (2014): *Cuentos completos*. Editado por José Rafael Hernández Arias. Traducido por José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar.
- Kafka, F. (2015): *La muralla china*. Madrid: Alianza.
- Kohn, J. (2007): «Preface. A Jewish life: 1906-1975» en H. Arendt, *Jewish Writings*. New York: Schocken Books, pp. ix-xxxi.
- Kristeva, J. (2001): *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press.
- Liska, V. (2003): «The gap between Hannah Arendt and Franz Kafka», *Arcadia - International Journal for Literary Studies* 38, pp. 329-333.
- Mahrtdt, H. (2005): «The correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin», *Samtiden* 1, pp. 107-154.
- Navascués, N. de (en prensa). «La presencia de Kafka en *The Origins of Totalitarianism* a través de su ausencia. El hombre Kafka ante el tribunal de la comprensión arendtiana» en *Azafea*.
- Sánchez Madrid, N. (2016): «Kafka en Arendt. Poética de la extinción» en N. Sánchez Madrid, *Hannah Arendt y la literatura*. Barcelona: Bellaterra, pp. 67-90.
- Shklar, J. (1998): *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: The Chicago University Press.

Sonolet, D. (2015): «Habitús et Modernité. Günther Anders, Hannah Arendt et Theodor W. Adorno: interprètes de Kafka», *Sociologíe de l'art* 15, pp. 35-58.

Stach, R. (2016): *Kafka. Los primeros años. Los años de las decisiones (I)*. Barcelona: Acantilado.

Stach, R. (2016): *Kafka. Los años de las decisiones (II). Los años del conocimiento*. Barcelona: Acantilado.

Wagenbach, K. (1970): *Kafka*. Madrid: Alianza.

Young-Bruehl, E. (2016): *Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

NICOLÁS DE NAVASCUÉS es graduado en Filosofía por la Universidad de Navarra y máster en Crítica y Argumentación Filosófica por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente escribe una tesis doctoral en la Universidad de Navarra sobre el problema de la subjetividad y la crítica a la totalidad en Emmanuel Levinas a partir de la lectura que el filósofo lituano realiza de Platón y Hegel.

Líneas de investigación:

- filosofía francesa contemporánea
- filosofía política
- filosofía y literatura
- corrientes actuales de la filosofía.

Publicaciones recientes:

- (2021) «La presencia de Kafka en The Origins of Totalitarianism a través de su ausencia. El hombre Kafka ante el tribunal de la comprensión arendtiana» en *Azafea*, vol. 23, pp. 233-254.

- Con Julia Urabayen (2022) en *Política y Derecho*. Autores contemporáneos, “Hannah Arendt. Política y Derecho a la luz del juicio a Eichmann”, eds. Porfirio Cardona-Restrepo & Enán Arrieta-Burgos & Andrés-Felipe Duque Pedroza, Tirant lo Blanch, pp. 245-276.

Dirección electrónica: ndenavascue@alumni.unav.es