

Arendt y Benjamin: algo más que una amistad, algo distinto de unas coincidencias

Antonio Gomez Ramos

Professor da Universidad Carlos III de Madrid

Resumen

Este artículo investiga cuál es la relación intelectual oculta que sostenía la amistad entre Hannah Arendt y Walter Benjamin. Va más allá de la relación de amistad personal que sostuvieron en el exilio en Francia, durante los años 30, y más allá de las interpretaciones que la propia Arendt hace posteriormente de Benjamin, que lo colocan injustamente cerca de Heidegger. Se propone, más bien, buscar la conexión entre los dos en la lectura que hacen de Kafka como escritor de las parábolas de la vida moderna. En esas parábolas, Arendt y Benjamin encuentran la figura del paria y del refugiado expulsado de la sociedad administrada. Pero Arendt encontrará también la posibilidad del paria consciente, dotado de la facultad de juicio que replica la figura benjaminiana de la redención.

Palabras clave: Arendt; Benjamin, Juicio.

Resumo

Este artigo investiga a relação intelectual que sustentava a amizade entre Hannah Arendt e Walter Benjamin. Vai além da relação de amizade que mantiveram durante o exílio na França, durante a década de 1930, e ainda além das interpretações que a própria Arendt fez posteriormente de Benjamin, as quais o aproximam injustamente de Heidegger. Propõe-se a buscar a ligação entre ambos na leitura que fazem de Kafka como escritor de parábolas da vida moderna. Em tais parábolas, Arendt e Benjamin encontram a figura do pária e do refugiado expulso da sociedade administrada. Mas Arendt encontrará também a possibilidade do pária consciente, dotado da faculdade do juízo, que reproduz a figura benjaminiana da redenção.

Palavras-chave: Arendt; Benjamin; Juízo.

Los homenajes académicos dejan constancia, sobre todo, de una amistad y una colaboración intelectual a lo largo de los años. El filósofo Pedro Goergen ha sabido cultivarlas durante su larga carrera, en Europa y en América. Quisiera dejar testimonio de la mía hacia él tratando de otra amistad entre dos grandes filósofos del siglo XX. Una, además, de las más intrigantes. Pues hay amistades intelectuales que producen simpatía, que incluso confortan. Y hay otras de las que podemos decir que hubiéramos preferido que no fueran, porque una de las dos partes de esa amistad nos produce alguna aversión, y las estimamos incompatibles. La de Hannah Arendt y Walter Benjamin no es de ninguno de esos tipos: produce desconcierto. No era sólo una amistad intelectual, sino también personal. Pero mientras que el trabajo de los biógrafos y las propias declaraciones de Arendt nos han permitido reconstruir su cálida relación personal, la afinidad espiritual que pudiera haber entre los dos resulta mucho más ambigua e inescrutable: desde luego, va mucho más allá – aunque no sabemos dónde más allá – de las miles de horas y paseos que compartieron en el exilio francés, durante los años 30, antes de la muerte de Benjamin; y más allá, también, de los desvelos personales de Arendt en los años posteriores por salvaguardar su legado.

Arendt se vanagloriaba, con razón, de haber tratado a Benjamin mucho más de cerca que quienes luego postularían como sus correligionarios, los miembros de la Escuela de Francfort; en particular, Adorno. Está segura – y así se lo escribía a Adorno decenios más tarde – de que su imagen de Walter Benjamin era más exacta y completa que la de quienes asumieron su legado (SHÖTKER y WIZISLA, 2006, 175 ss.). Sin contar los lazos familiares previos (Günter Stern, el primer marido de Arendt, era primo segundo de Benjamin), ella se sentía en intimidad con él. Le llamaba, familiarmente, Benji; jugaba con él asiduamente al ajedrez (“Mis caballos relinchan ya de impaciencia por morderse con los suyos”, le

escribe Benjamin a ella en una postal que anunciaba un futuro encuentro); ella y su segundo marido, Heinrich Blücher, intentaban socorrer materialmente a Benjamin en las muchas miserias de la vida cotidiana en el exilio, primero, y del campo de concentración francés al estallar la guerra, después; conocía de primera mano la angustia de Benjamin por la supervivencia, el desasosiego y hasta terror que le producía su dependencia de las decisiones de Adorno y Horkheimer en Nueva York. Había encontrado en él al crítico, aislado pero aún prestigioso, que reconocía su talento – cosa que pocos serían capaces de hacer con aquella joven de treinta años exiliada, entre mandarines igualmente exiliados de la cultura alemana: Benjamin leyó en una noche el manuscrito de Rahel Varnhagen y lo recomendó enseguida a Scholem para su publicación. A última hora, antes de su viaje final hasta Port-Bou, en 1940, Benjamin le confió el manuscrito de *Sobre el concepto de historia*, las llamadas tesis de filosofía de la historia. Como es sabido, Hannah Arendt visitó y describió el cementerio de Port-Bou, en la frontera franco-española donde Benjamin puso fin a sus días. Luego, llevó el manuscrito hasta Estados Unidos, hizo que Adorno obtuviera una copia en tiposcrito, y prácticamente forzó al Instituto de Investigaciones Sociales a publicar las tesis, que los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales leían con algo de renuencia. En los tres decenios siguientes, polemizó con ellos, y con Scholem, sobre la interpretación de Benjamin; acusó a los francfortianos de haberle dejado material y espiritualmente en la estacada, les reprochó imprecisiones nada inocentes en la larga y laboriosa publicación de sus escritos, les criticó que menospreciaran su perspectiva materialista y su amistad con Brecht: ella, Hannah Arendt, que había formulado la crítica más aguda de su tiempo al marxismo y que podía definir a Benjamin como “el marxista más raro que

ha producido este movimiento, no precisamente pobre en tipos raros (*Seltsamkeiten*)”¹

Eran amigos. Se tenían un afecto intenso, superior, si cabe, a los ya de por sí intensos afectos que se producían por esos duros años dentro de la comunidad de intelectuales exiliados. Sin embargo, eso no informa todavía nada acerca de su relación intelectual. Es cierto que Arendt era en parte su albacea, y asumió la tarea de difundir su obra en Estados Unidos – cosa que hizo con todo éxito, promoviendo la edición en inglés de *Iluminaciones*, al que antepuso un estudio que, de hecho, ha estado determinando, hasta hace bien poco, la imagen de Benjamin en el mundo anglosajón. Es cierto que el respeto de Arendt por el pensamiento de Benjamin era enorme, según ella testimoniaba explícitamente. Pero también es cierto que no sabemos con precisión qué quedó de Benjamin en Arendt, ni qué veía ella en él, o mejor: ¿Qué callada partida de ajedrez intelectual jugaron durante los 30 años que ella le sobrevivió y escribió toda su obra?²

Pues lo cierto es, también, que en esa obra, ingente y llena de erudición, poblada tanto de ideas como de otros autores, Walter Benjamin apenas hace acto de presencia. Entre los muchos referentes de Arendt desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La vida del espíritu* – incluido ya, a estas alturas, el *Diario filosófico* – apenas se encuentra a Benjamin. Las contadas citas que de él aparecen son bastante obvias, se refieren sobre todo al ángel de la historia, y tienen un carácter más de ilustración que de ocasión para pensar. Nada que ver con los minuciosos análisis de Tocqueville, Montesquieu, Heidegger o Aristóteles, etc.. Incluso allí donde hubiera sido más obvio citar a Benjamin, Arendt parece olvidarlo: no lo menciona en el

¹ *Arendt und Benjamin*, loc. cit. p. 54

² Otra pregunta, quizá no más difícil, es la de qué habría pasado de Arendt a Benjamin, si este hubiera sobrevivido y llegado a Nueva York. Pero eso entra dentro de un cuestión más grande: ¿cómo habría visto Benjamin Nueva York, América, la Postguerra, la constatación del holocausto, cómo habría leído a Paul Celan?

libro *Sobre la Revolución*³, ni tampoco en el libro *Sobre la violencia*, texto que trata explícita – y melancólicamente – del progreso, y donde podía haberse remitido al ensayo de Benjamin, tan hermético, *Para una crítica de la violencia*.⁴ Desde luego, podría tratarse de un olvido; pero ello es tanto más sorprendente cuanto que, mientras escribía *Sobre la violencia*, a fines de los 60, Arendt andaba enzarzada en una acerba polémica con Adorno y Scholem a propósito de Benjamin, después de haber pronunciado en Friburgo y Nueva York sendas conferencias que constituirían, de hecho, la base de su ensayo sobre Benjamin, publicado a la vez en Alemania, en la revista *Merkur*, y en la introducción a la edición inglesa de *Illuminations*.

En realidad, para quienes quieren leer a la vez, y con la misma simpatía, a Arendt y Benjamin, para quienes esperaban la experiencia del encuentro de esos dos mundos de pensamiento, ese ensayo, donde Hannah Arendt ofrece, por fin, su Benjamin (¡30 años después!) – y lo ofrece a la vez en Alemania – y nada menos que en Friburgo, la ciudad de Heidegger – y en Nueva York, ese ensayo resulta algo decepcionante. No por los análisis, tan agudos como siempre, que hace Arendt, de la sociología del mundo judío en el que crece Benjamin, de las ciudades por las que se mueve, de la personalidad de Benjamin (*El jorobado, hombre en tiempos de oscuridad, buscador de perlas*). Tampoco por la sugerente exposición que hace de su obra, incluidos los *Pasajes*, que demuestra conocer muy bien. Tampoco por toda la carga explosiva que contiene contra Adorno, Horkheimer y Scholem. La mejor Arendt, polémica, brillante y aguda, señalando lo que antes no se había visto, está ahí. Lo decepcionante está en que todo el texto parece dirigido a demostrar que, en realidad, Benjamin es

³ Donde, por cierto, llega a escribir literalmente algo tan benjaminiano como: “Marx escribía para rescatar del olvido” (1965, 69), y recuerda que la maldición de los pobres, antes que su menesterosidad, es la oscuridad, su exclusión del espacio público.

⁴ Es más: insiste allí en que ningún pensador se ha planteado realmente el tema de la violencia, y desprecia al único que lo habría hecho, George Sorel: precisamente, el referente de Benjamin en su ensayo. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” (1992, 104-131)

el escritor que de verdad responde a la exigencia heideggeriana de *pensar poéticamente*. Y el centro de gravedad del ensayo, tras analizar el proyecto de los pasajes y el trabajo de Benjamin con la cita, se coloca en esta frase:

Con la fina sensibilidad de Heidegger para lo que se había convertido en perlas y corales a partir de ojos y piernas vivos, y que, como tal, sólo podía salvarse por la “acción violenta” (*Gewaltsamkeit*) de la interpretación, a saber, por la “fuerza de un impulso mortal” de nuevos pensamientos que lo elevara hasta el presente, con todo eso tenía Benjamin, sin saberlo, muchísimo más en común que con las sutilezas dialecticas de sus amigos marxistas.⁵

Una declaración así tenía que resultar gratificante para Heidegger, que se hallaba presente en el público y se reencontraba con Arendt después de 16 años; puede ser estimulante para quienes leen a Benjamin viniendo de Heidegger, y han creído percibir una cierta afinidad en la noción de ambos sobre el tiempo histórico. Pero hubiera sido inaceptable para Benjamin. Ya en 1916, Benjamin le escribía a Scholem, tras la *Antrittsvorlesung* de Heidegger “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, que ese texto documentaba de manera exacta qué es lo que no se debe hacer; y en gran parte, los libros de Benjamin de los años 20, tanto el del *Drama barroco alemán* como *Calle de dirección única*, pueden considerarse como respuesta y competencia a la filosofía de Heidegger en ascenso; en 1930, tras la publicación de *Ser y tiempo*, Benjamin concibió el plan de crear “un círculo de lectura íntimo, bajo la dirección de Brecht y mía, en el que hagamos pedazos a Heidegger” (2000, 522).

⁵ *Arendt und Benjamin*, o.c., p. 93

Cabe pensar que el tema Heidegger habría sido delicado, quizá tabú, en las conversaciones de los dos amigos en París; pero es seguro que Arendt no podía ignorar la actitud de Benjamin hacia su maestro, ni que para él era fundamental dejar claro que ambos tenían una concepción completamente diferente de la historia. A pesar de algunas afinidades externas, la concepción del tiempo mesiánico, la del tiempo alegórico, la de tiempo-ahora, por herméticas y necesitadas de interpretación que resulten todavía hoy, no podían conciliarse tan a la ligera con la historicidad que Heidegger desarrolla.

¿Realmente había entendido Arendt tan desviadamente a Benjamin? ¿Se basaba toda la amistad de ambos en un funesto malentendido, tan injusto para con el amigo muerto? ¿O bien quería Arendt, inconscientemente, hacerle un regalo postrero a Heidegger, casi un resarcimiento en vísperas de la marea revolucionaria del 68, tan hostil a Heidegger y tan mitificadora de Benjamin? No habría que descuidar el hecho de que Arendt pronuncia su conferencia en Alemania en 1967, en plena efervescencia estudiantil.

No tendría sentido ahora – ni quizá en ningún otro momento – querer desenredar esas preguntas. Tal vez deban quedar como enigmas, mitad filosóficos y mitad psicológicos, de la historia del pensamiento del siglo XX; y, como tales, tienen su lugar en el inextricable universo de las relaciones interpersonales, más bien que en el trabajo del pensamiento. Pero, aún así, persiste la pregunta por esa oculta partida de ajedrez intelectual, por el eco real de Benjamin en el pensamiento de Arendt, por algún espacio conceptual que, fuera de las declaraciones explícitas, fuera de la superficie de los textos, fuera de cualquier cita real y de ocasionales coincidencias al juzgar los hechos, ambos, Arendt y Benjamin, entraran en resonancia. En lo que sigue, quiero explorar ese espacio; y no por curiosidad turística, sino porque creo que en él se pueden encontrar algunas claves para entender el

significado de la obra de Arendt, y de las preguntas que ella nos ha dejado planteadas; sobre todo, la relativa al problema de la facultad de juzgar.

Propondría iniciar esa exploración en el escrito donde Arendt parece olvidar a Benjamin de modo más flagrante. Como he sugerido antes, se trata el ensayo *Sobre la violencia* (1969).

Recordemos la tesis central del ensayo: la violencia, como tal, no ha sido pensada nunca realmente en el pensamiento occidental, porque se la confunde siempre con el poder, o con un medio al servicio del poder. Pero el poder no es igual a la violencia, ni se apoya en ella; sino que, antes bien, la violencia se genera en ausencia de poder o en su debilidad, y “todo decrecimiento del poder es una invitación abierta a la violencia” (1969, 87)⁶. El diagnóstico que hace Arendt del siglo XX es que la intensificación de la burocracia, de la sociedad administrada, ha conllevado una drástica reducción del espacio público – del espacio, precisamente, donde puede ejercitarse el poder; y eso ha producido, a modo de compensación, más y más violencia.

El poder, o para nuestros efectos aquí, *lo político*, pertenece a la esfera de las *acciones*, en tanto que contrapuestas a la *labor* y la *obra*. Lo propio de estas últimas es la inserción en la naturaleza y la sujeción a la necesidad: la *labor* obedece a las necesidades de los ciclos biológicos de producción y consumo impuestos por la naturaleza para su autoconservación; la *obra*, a la necesidad de unos fines externos para los que, y de un plan preconcebido por el que, la obra se ejecuta. En cambio, lo inherente a la política es la espontaneidad y la *libertad* de los actores, justamente porque el “hacer cosas juntos”, “compartir palabras y acciones” que es propio de lo político no está sujeto a ningún fin externo *para* lo cual se lleve a cabo. El poder arendtiano no es nunca “poder para algo” – un

⁶ Téngase en cuenta, claro, que para Arendt la violencia es radicalmente prepolítica, y que el poder se entiende como “la capacidad para actuar concertadamente”.

medio para un fin –, sino que es manifestación de sí mismo. El espacio público en el que se despliegan la discusión y la acción concertada no se legitima sobre nada – salvo el pasado y el recuerdo –, y no persigue ningún fin. Para algo, “medio para un fin”, es justamente la violencia, y por eso podía decir Clausewitz que la “violencia es la continuación de la política con otros medios”.⁷ La división arendtiana de acción, por un lado, y labor y obra, por el otro, apunta sobre todo a una oposición de libertad y espontaneidad frente a necesidad, de lo que no es medio para un fin frente a lo que está sujeto a una inexorable cadena de medios y fines, de lo que podría ser propiamente humano (acción libre) frente a lo que es mera naturaleza y obediencia a la necesidad. La invasión del espacio público por la sociedad, el ascenso de lo social, que Arendt denuncia de tantas maneras en el mundo moderno, se refiere justamente a la reconversión de todo lo humano en mera naturaleza, cuya voracidad, a la hora de plantear necesidades, puede ser infinita: tanta, que la sociedad administrada que se propone satisfacerla ha de crecer también infinitamente, aunque nunca lo suficiente. En cierto modo – en el modo de una condensación extrema, pero todavía fiel –, a la pregunta: ¿de qué va Hannah Arendt? ¿cuál es el tema de su pensamiento?, podría contestarse: va de pensar lo humano fuera de la necesidad de la naturaleza, y fuera de una cadena de medios y fines. Y trata de pensarlo justamente en la acción y en una concepción de la política que no fuera medio para algo externo a ella, ni tuviese tampoco su virtud en sus medios.

Su intento, ya lo sabemos, es tan sugerente y rico como lleno de contradicciones. En el ensayo *Sobre la violencia*, trata de excluir la violencia de la acción y la política, justamente porque la violencia se entiende a sí misma como un medio al servicio de un fin, y sujeta siempre a

⁷ Me he extendido más sobre este punto y sobre lo que sigue en mi ensayo “Política sin medios, violencia sin fin: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”, en J. Pardos (2012, p. 187-205).

la necesidad: porque toda violencia se presenta siempre como necesaria (“no me quedaba más remedio que hacerlo”, dice siempre el violento) y porque la necesidad es de por sí violenta. El interés del ensayo está en que, al analizar el fenómeno de la violencia, a pesar de ser ésta prepolítica, de ser sólo un medio, resulta que, en primer lugar, no es sólo un medio – por su capacidad innata para desbordar los fines y convertirse, como sabemos, en un fin en sí misma – y, en segundo lugar, tiene un rostro aparentemente político: la misma Arendt describe con qué facilidad la violencia se convierte en sustituto de la política y ofrece incluso la ilusión de realizarla de veras: de hecho, “pasar a la acción” es un modo, a veces eufemístico, de decir que la política opta por el recurso a la violencia.

Pero ahora nos interesa menos analizar esa ambigüedad de la violencia que señalar al Benjamin oculto que hay aquí: pues el ensayo de Benjamin que Arendt no menciona, *Para una crítica de la violencia*, trata justamente de esbozar lo que él llama una *política de medios puros*, y de esbozar, como forma de esa política, una violencia que Benjamin llama *pura*, esto es, que fuera un “medio en sí”, no un medio para algo. Benjamin describe cómo el Derecho (ya sea natural o positivo) es un fin que sólo se instaure y sólo se conserva por medio de la violencia, y trata de imaginar una forma de violencia que no estuviera al servicio de un fin, que no se propusiera ningún objetivo, ningún nuevo Derecho que instaurar. Cree encontrarla en la huelga general proletaria, al modo de Sorel, pero también en el amor, en la pedagogía, en el lenguaje de la persuasión, etc. El ensayo es de un hermetismo muy superior a lo normal en el ya de por sí hermético Benjamin, y ha provocado confusiones terribles⁸. No se trata de entrar en ello ahora; pero si pasamos tangencialmente por ese ensayo, es porque en él propone Benjamin la noción de una “medialidad pura” que rompa la

⁸ En parte, por la simpatía que despertó en Carl Schmitt. Véase, por ejemplo, el desasosiego de Derrida (1994). Pero también la lectura más tranquila de Simon Critchley (2012, 213 ss.).

dinámica de hierro de la historia, el círculo de los medios y de los fines, y vislumbra en esa ruptura la posibilidad mesiánica de la redención. Su crítica a los socialdemócratas y a los comunistas estriba justo en este punto: la fe de éstos en el progreso no es más que el conformismo con una concepción mecánica y continuista del tiempo –con el que creen nadar a favor de la corriente-, la disposición a adaptarse a una necesidad cuasi natural de la historia que al final –cosa que no ellos querían ver- sólo podía desembocar en el fascismo o en la tecnocracia. La posibilidad de hacer saltar ese continuo constituye justamente la promesa del tiempo pleno, el tiempo-ahora, actual, (*Jetztzeit*) de la revolución: que, por eso, puede llegar siempre en cualquier momento, sin avisar, y no en un presunto final.

Arendt, que sabía abstenerse de este vocabulario teológico, y no necesitaba mencionar al mesías ni la esperanza en promesas utópicas, sí conecta, sin embargo, con esta ruptura del curso necesario de las cosas: la irrupción del momento de lo político tiene lugar siempre con la espontaneidad de lo no previsto, y por eso mismo, no planificado ni planificable. En cualquier momento y en cualquier sociedad, puede ocurrir que los hombres se reúnan para hablar y actuar libre (sin sujeción a la necesidad) y conjuntamente, y que por eso creen un espacio político. Por eso, ambos, Benjamin y Arendt, vienen a invocar la misma tradición revolucionaria, la de la “ruptura, intentada una y otra vez, fracasada una y otra vez, una ruptura radical democrática con las estructuras de dominio y los contextos de alienación de las modernas sociedades europeas de masas.” (WELLMER, 1986, 3).

Pero, una vez más, no quisiera ahondar directamente en la afinidad estructural entre el “mesianismo” de Benjamin y la espontaneidad de los consejos revolucionarios que Arendt analiza en la historia política moderna. No creo que nos llevase, directamente, mucho más lejos de donde estamos ahora. Sí quisiera, en cambio, explorar esa ruptura de la necesidad en unos

textos y lecturas que ambos comparten: me refiero a Kafka. Lo compartieron sobre el papel, porque ambos escribieron repetidamente sobre él. Y lo compartieron físicamente, porque parece que de lo que sí que hablaron intensamente en los años del exilio (aparte de Hitler, Stalin y el totalitarismo), fue de Kafka, a quien también leían juntos.

Los dos estaban de acuerdo en que la obra de Kafka es una metáfora del mundo moderno. Esto, claro, no es muy original entre lectores de Kafka. Lo que sí es llamativo es la similitud de las sendas parábolas kafkianas que cada uno elige para concretar de verdad esa metáfora, porque muestra cómo se imaginaban los dos el mundo moderno. Benjamin, la parábola del mensajero imperial que lucha por abrirse camino una masa humana para llevar su mensaje, sin llegar nunca a su destino⁹; Arendt, dos veces al menos, en la parábola de “Él” que lucha doblemente contra la fuerza que le empuja desde atrás y contra la que le bloquea el camino por delante.¹⁰ Aunque en un caso se trate de una masa humana, en otro de fuerzas que Arendt interpreta en clave de tiempo, la imagen es la misma: una masa compacta, una pasta maciza, que se cierra, que ejerce una presión tal que ninguna abertura, ninguna distancia interior es posible, una pieza única que ahoga cualquier movimiento interno. Es justo la imagen que tenía Arendt cuando describía el totalitarismo como el sistema que consiste en “apretar a unos hombres contra otros, en destruir el espacio entre ellos” (1968, 466), que es el espacio de la libertad. El terror totalitario no ataca o suprime simplemente las libertades, sino que “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.) Lo angustioso de la parábola kafkiana es la ausencia de espacio, y por eso, de aire y de luz.

⁹ En la reseña del relato de Kafka *Un médico rural*, (1977, 190-203).

¹⁰ Las dos veces son la introducción a *Between Past and Future* (1954), y en el volumen *Thinking*, de *The Life of the Mind* (1972). Es claro que la imagen persiguió a Arendt casi hasta el final de su vida.

Porque se dio cuenta de eso, Arendt se rebeló en contra de las exégesis religiosas de la obra de Kafka¹¹, y prefería interpretar a éste como el autor que había percibido – de modo más explícito en sus novelas – la asfixia que resulta en la dictadura de la necesidad burocrática y la sustitución del gobierno por la administración, cuya forma más extrema era el totalitarismo, pero que articula, de un modo u otro, todas las sociedades industriales modernas. Estas sociedades, en las que “todo el mundo tiene asignado un papel y todo el mundo tiene un empleo” (2005, 97), esas sociedades, a pesar de funcionar como una maquinaria insensible y destructiva, en la que los protagonistas de Kafka – K. o Él – están atrapados, significan un retorno a la naturaleza, al determinismo de los ciclos biológicos de producción y consumo. El habitante de la sociedad administrada moderna, de la perfecta maquinaria económica moderna, nos enseñaba la *Condición humana*, no sale ya nunca del mundo de la labor: es un empleado que gasta toda su vida produciendo cosas efímeras, consumiendo cosas efímeras y entreteniéndose su ocio con cosas efímeras. Así, todo es previsible, sobre todo la ruina: la ruina del legado de la cultura humana, de la naturaleza misma como medio ambiente para la vida, de cada vida individual. Y lo que era un hombre, o hasta un ciudadano, se convierte, como cualquier personaje no protagonista de Kafka, cualquier pequeño tipo de sus novelas, en un “funcionario de la necesidad, un agente de la ley natural de ruina”, una “herramienta natural de la destrucción” a la que, además, se somete como inevitable.

En realidad, de modo extremo, estas sociedades-máquina son un retorno a la naturaleza inorgánica – justo lo que Freud identificaba con la pulsión de muerte. Por eso, también, como señalaba Benjamin, es tan llamativo en la obra de Kafka el papel tan central, no sólo de los animales – (animales, que el lector tarda mucho en descubrir que lo son, y que los ha

¹¹ Ver su ensayo, “Kafka después de 20 años” (2005, 91-104).

tomado equivocadamente por humanos); sino, sobre todo, de animales que viven debajo de la tierra – tal vez topos, como el de la descripción de una lucha, o el Él de la parábola citada –, o bien insectos como el escarabajo de la *Metamorfosis*, en todo caso, animales que “arrastrándose sobre el suelo, viven en sus grietas y ranuras.” (BENJAMIN, 1977, 196). ¿Qué otra existencia sería posible, dice Benjamin, en el laberinto grisáceo y polvoriento de la burocracia kafkiana? Ese carácter de insecto, o de topo, es propio, dice Benjamin, de todos los personajes, tanto los inferiores como los que ocupan las mas altas posiciones, y todos comparten solidariamente, dice Benjamin, “un sentimiento único de angustia. Una angustia que no es reacción, sino órgano” (1977, 197): forma parte del cuerpo del sujeto como una angustia ante “lo viejísimo, lo inmemorial, y angustia ante lo que se acerca, ante lo más inminente”, describe Benjamin, anticipando la interpretación que da Arendt de la parábola de “Él”. Ella, por su parte, reinterpreta este “insecto angustiado” que transita por la frontera entre lo inorgánico y la naturaleza aún viva.

Como Benjamin, Arendt reconoce la naturaleza inorgánica de los mundos que Kafka construye; pero, más que en lo terrestre, se fija en el rasgo maquinario y funcional. Las historias de Kafka, dice, giran en torno a “la construcción de la maquinaria, la descripción de su funcionamiento y los intentos de los protagonistas por destruirla” (2005, 99) o por desenmascarar sus estructuras ocultas. Y se fija con más fuerza que Benjamin en caracterizar a esos protagonistas. Los cuales se encarnan en algo parecido al “hombre olvidado” de Chaplin: el hombre común olvidado por una sociedad que consta de pequeños tipos y tipos encumbrados. No hace falta un esfuerzo extraordinario de imaginación para adivinar quién era para Arendt, en el mundo real, fuera de la novela, ese hombre olvidado, expulsado de la maquinaria social y que, por eso mismo, lo ponía al descubierto. Un texto casi contemporáneo al del aniversario de Kafka que estoy comentando,

“Nosotros, los refugiados”, escrito en 1943 (2005, 55), lo identifica autobiográficamente – pero no sólo: es el refugiado, el paria que la sociedad expulsa de su seno como un residuo inservible y que, convertido en existencia desnuda, despojado del “derecho a tener derechos” (1968, 297)¹², pone por eso mismo al descubierto toda la estructura maquinaal de la sociedad, incluida la de su sistema de derechos. Las desventuras que, no sin cierto humor negro, Arendt narra en ese artículo acerca de la “nueva clase de seres humanos: la que es confinada en campos de concentración por los enemigos y en campos de internamiento por los amigos” (2005, 55) tienen mucho de kafkiano. Y el refugiado despojado que va describiendo Arendt sufre la misma angustia que, según Benjamin, atormenta a los insectos y animales de Kafka. Pues esa angustia de verse aplastado entre lo inmemorial y lo inminente la caracterizaba Benjamin como “la angustia de una culpa desconocida”: para el judío refugiado de Arendt, la angustia de no saber por qué se ha convertido uno en un paria. Ese desconocimiento podía oprimir tanto o más que las miserias de la marginalidad. Por supuesto, dice Arendt, lo normal es querer borrar la culpa intentando no ser un paria, “naturalizarse”, asimilándose con un mimetismo exagerado al país que lo acoge, insertándose en la maquinaria de producción y consumo, en su sistema de derechos, en la cadena de medios y fines que amenaza con expulsarlo como un resto. Precisamente en el caso de los judíos, el empeño era vano – o tal era la experiencia de Arendt a la altura de 1943: no en vano, los nazis los habían calificado de *Ungeziefer* – la palabra era la misma que la que Kafka utiliza para describir aquello en lo que se había convertido Gregorio Samsa. O bien, el empeño sólo servía para alimentar el prejuicio del judío como arribista. Frente a ese caso normal – y normalmente fracasado, o exterminado –, Arendt reivindica la tradición de una minoría

¹² Véase, en general, el capítulo “The decline of the State-nation and the end of the rights of man”.

que no quiere convertirse en arribista, no quiere asimilarse sin más, sino que prefiere ser un “*paria consciente*” (2005, 68), que asume su condición de residuo social expulsado de un sistema perfectamente eficaz.

Esa conciencia del paria, ese saber de sí y de su propia condición, también de su angustia, es lo que le interesaba a Arendt. En el texto de “Nosotros los refugiados” lo expresa de un modo aún muy primitivo: los parias conscientes están doblemente proscritos, pero consiguen una ventaja inestimable: “la historia ya no es un libro cerrado para ellos, y la política ya no es un privilegio para los gentiles” (ib.). Benjamin, en su texto sobre Kafka de diez años antes, lo había dicho con más fuerza, de momento. La angustia de esos insectos no era sólo ante la culpa desconocida, sino también ante la expiación que la culpa conllevaba. Sólo que esta expiación contenía una única bendición: la de que ella daba a conocer cuál era la culpa (1977, 197). Al fin y al cabo, podríamos añadir, lo que realmente parece que quiere K., el protagonista de *El proceso* no es el perdón, ni siquiera la absolución, sino saber de qué se le acusa, como si saber fuera la máxima expiación que se puede alcanzar. La imagen del “paria consciente”, la del “hombre olvidado” chapliniano y kafkiano que pone al descubierto la estructura desnuda de los hechos, *y sabe por eso cuál es su culpa* era, propongo, el primer intento de Arendt por reinterpretar el “insecto angustiado” que Benjamin había descubierto en Kafka.

La parábola “Él”, que abre el libro *Entre el pasado y el futuro* y cierra el volumen *Thinking* de la vida del espíritu, le permite a Arendt una reinterpretación mucho más fuerte y elaborada, pero no libre de dificultades. Incluso si se trata de coincidencias azarosas, es difícil que a Arendt no le resonasen inconscientemente, al fijarse en la parábola, todos los elementos que hemos visto en el análisis de Benjamin. La elevación de Él por encima de la presión de las fuerzas antagónicas tiene algo de lo que quisiera el ángel de la historia benjaminiano, que también mira desde arriba, y sometido

externamente a una de ellas (la del huracán que sopla desde el paraíso), e internamente a la otra (su deseo de volver hacia atrás, la fuerza de su propia mirada). Es más, la descripción que hace Kafka de ese salto hacia fuera de por parte de Él coincide casi literalmente con lo que Benjamin ponía en el fenómeno mesiánico de la redención: ocurre de improviso, en un instante de descuido – “unbewachten Augenblick” –, en una noche más oscura que ninguna, “so finster wie noch keine war”. La ruptura de lo político con la necesidad y la presión de la naturaleza y del tiempo, la revolución, pueden llegar espontáneamente – como el ladrón de la segunda venida –, en cualquier momento. Pero lo que Kafka completa en las dos últimas líneas ya es justamente la Arendt posterior: salir fuera de la línea de lucha, escapar a la presión de lo inmediato y, con toda la experiencia o la memoria de la lucha ascender a ser árbitro, o juez (cuestión de traducción: *Richter*) de los antagonistas es el movimiento propiamente arendtiano, donde las coincidencias con Benjamin terminan. Terminan las coincidencias con Benjamin, pero no las huellas de este.

Terminan las coincidencias porque es el movimiento de la reflexión: el salto fuera de las propias condiciones contingentes particulares para, desde un punto de vista universal, pensarse a sí mismo y pensar a los otros como sí-mismos: en este caso, pensar a los otros como las fuerzas que a uno le determinan. Es un movimiento que Arendt pudo reconocer, cada vez con más intensidad, como el del Juicio kantiano: la capacidad para pensarse en el lugar de los otros. Pero es, sobre todo, como Arendt vio analizando la filosofía política de Kant, el juicio histórico, la capacidad para juzgar de la marcha del tiempo y de su significado. Por eso interpretó Arendt la parábola en términos temporales: las dos fuerzas antagónicas son el pasado y el futuro, entre los cuales se inserta Él, que con su salto se convierte, o aspira a convertirse, en el espectador kantiano ante la historia: de hecho, como ella

intuía en el texto de 1944, para el paria consciente la historia es un libro abierto.

Lo que pasa es que la realidad de Él es mucho más precaria que la del supuesto burgués kantiano entusiasmado ante lo sublime. Él, ya lo hemos visto, es un insecto angustiado, paria consciente de su condición, una existencia desnuda y despojada que quiere saber de su culpa, de su inserción en medio de esa lucha que le oprime. Si no quisiera saberlo, se acomodaría mal que bien en los vectores de esas fuerzas, sería devorado o expulsado por ellas – como las piedras que deja a su paso la corriente – y se prestaría, sin mayores pensamientos, a todas las banalidades a las que dichas fuerzas le llevasen: ya fuese el exterminio masivo de seres humanos, ya la realización de su labor en el ciclo de producción y consumo. Sería un medio en la cadena de medios y fines. Sólo al asumir su despojamiento, su soledad en medio de la masa que se cierra – y por eso, su pérdida incluso del derecho a tener derechos –, obtiene la perspectiva externa.

Arendt tendió, cada vez más, a identificar esa perspectiva como la del pensamiento: la del yo pensante que, en lucha consigo mismo, “no es transportado por la continuidad de la vida diaria en un mundo de apariencias” (1972, 206) y se libera del tiempo en un pensar atemporal que le saca del mundo y le “asciende a la posición de árbitro, de espectador y juez situado fuera del juego de la vida.” (1972, 207).¹³ El problema de Arendt en *Thinking* es el de cómo pensar ese carácter atemporal del pensamiento, fuera del espacio de los hombres, sin recaer en esa filosofía esencialmente anti-política que siempre denostaba. En los escritos de esos años, trata repetidamente de reconectarse con el mundo, o de reconocer el anclaje de Él a esa masa de fuerzas que le atenaza, esbozando cómo la atemporalidad del pensamiento prepara, sin embargo, la actuación del juicio que vuelve sobre lo particular y contingente, y un juicio que es por tanto ese

¹³ Ib. 207.

“producto secundario del efecto liberador del pensamiento, que lo realiza y lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre ando demasiado ocupado para ser capaz de pensar” (2005, 189).

En qué manera se conectan el juicio y el pensamiento (el volumen tercero y el primero de la vida del espíritu), si el juicio reside en el espectador o en el actor, eso es, como ya se sabe, uno de los problemas centrales de la interpretación de Arendt. Sea cual sea la respuesta a ese problema, creo que deberá pasar siempre por la huella de Benjamin – y del Kafka de Benjamin – que queda en el problema: el juicio y el pensar, ese acceso a lo universal y a lo político, sólo empiezan a realizarse en la existencia desnuda y despojada *en cuanto* no pertenece a ningún sistema, a ninguna cadena de necesidades, medios y fines, *en cuanto* sabe de su no pertenencia, de su condición de residuo (o fragmento) en ella. A ese desnudo y angustiado Él que sueña con un salto repentino. Y, entonces, puede ser que la redención venga a consistir en ese salto del juicio.

Referencias

- ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin, 1965.
- _____. *On Violence*. Harcour Brace: Nueva York, 1969.
- _____. *Between Past and Future*. London: Penguin, 1954.
- _____. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, 1971.
- _____. *Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, 1968.
- _____. *Ensayos de comprensión*. Madrid: Caprros, 2005.
- _____. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2005.
- _____. *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Briefe*. Ed. por Christoph Gódde y Henri Lonitz, 6 vols. Frankfurt, 1995-2000, v. 3.
- _____. *Sprache und Geschichte*. Stuttgart: Reklam, 1992.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp. V. II, 2, 1977.

CRITCHLEY, Simon. *The Faith of the Faithless*. Experiments in Political Theology. London: Verso, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Force de Loi*. Le fondement mystique de l'autorité. Paris: Galilée, 1994.

GOMEZ RAMOS, Antonio. "Política sin medios, violencia sin fin: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". In: PARDOS, J. (ed.). *Historia y catástrofe*. Madrid: UAM, 2012, p. 187-205.

SCHÖTTKER, Detlev, WIZISLA, Erdmut (eds.). *Arendt und Benjamin*. Texte, Briefe, Dokumente. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

WELLMER, Albert. *Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.