

LA PRESENCIA DE KAFKA EN *THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM* A TRAVÉS DE SU AUSENCIA. EL HOMBRE KAFKA ANTE EL TRIBUNAL DE LA COMPRENSIÓN ARENDTIANA

*Kafka's Presence in The Origins of Totalitarianism through his absence. The Man Kafka in the Eyes of Arendt's Court of Understanding*

Nicolás DE NAVASCUÉS  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Enviado: 14 de agosto de 2020  
Aceptado: 5 de julio de 2021

RESUMEN

A pesar de la importancia que Kafka tuvo para Hannah Arendt, y de su presencia en los textos arendtianos de los años 40, su ausencia en *The Origins of Totalitarianism* es flagrante. A lo largo de los cientos de páginas que tiene la obra, solo es referenciado en una ocasión. Sin embargo, la editora de Schocken Books, que tanto empeño puso en introducir a Kafka en Estados Unidos, debía tenerlo presente en muchas ocasiones. Este artículo trata de poner de manifiesto la presencia de Kafka a través de su ausencia, realizando una hermenéutica política de las huellas kafkianas en una de las grandes obras del pensamiento político del siglo XX.

*Palabras clave:* totalitarismo; Kafka; Arendt; hermenéutica.

ABSTRACT

Although Kafka was really important for Hannah Arendt, and he was so present in her 40's texts, his absence in *The Origins of Totalitarianism* is blatant. Along the hundreds of pages of this book, he is referenced one single time. However, the Schocken Books editor that put so much effort

at introducing Kafka in the United States, must have had it in the back of her mind in so many occasions. This article tries to bring out Kafka's presence through his absence, carrying out a political hermeneutic of Kafkaesque traces in one of the greatest works of the 20th century political thought.

*Key words:* totalitarianism; Kafka; Arendt; hermeneutics.

## 1. INTRODUCCIÓN

“Es difícil decir la verdad porque, aunque solo hay una, está viva y tiene por tanto un rostro vivaz y cambiante” (Arendt 2018b, 443)<sup>1</sup>. Así encabeza Arendt un ensayo publicado tres años después de *The Origins of Totalitarianism*: “Comprensión y política (la dificultad de comprender)”. Esta cita, que Arendt escoge de entre sus literatos favoritos, pertenece a Franz Kafka. La verdad de la literatura kaffiana, parece querer decirnos la filósofa hebrea, es una, —a pesar de todos los dobles sentidos que podamos encontrar y de las múltiples lecturas que podamos hacer— pero es siempre una verdad en movimiento.

El año 1951 constituye, para Hannah Arendt, un antes y un después. Publica una obra en la que lleva años trabajando, cuya matriz proviene de las experiencias que vivió hace ya más de una década y cuyas ideas lleva madurando largo tiempo. Quiere contar la historia del totalitarismo, encontrar los elementos que cristalizaron y que hicieron añicos la tradición a través de una forma de gobierno absolutamente nueva. Quiere comprender las “fábricas de la muerte”, porque sólo comprendiendo podemos reconciliarnos de nuevo con el mundo<sup>2</sup>, en un proceso nunca acabado y que nos constituye como se-

1. En los años siguientes a la publicación de esta gran obra, Arendt vive en un estado que Adler describe de esta manera: “muestra [Arendt] ese mismo deseo de comprender los tormentos del mundo, de hacerse cargo de la complejidad de lo real, que se escabulle sin cesar. Nadie es poseedor de la verdad” (Adler 2006, 323). Tanto Kafka como Arendt comparten un deseo humano fundamental: ambos buscan alcanzar una reconciliación con el mundo. Dicho en terminología arendtiana, que un día haya una puerta que dé a un mundo en el que se pueda vivir: una salida de la tienda en el desierto hacia un hogar (Arendt 2008).

2. Es notable la raíz hegeliana de la noción de comprensión que utiliza Arendt. Sobre esta cuestión véase (Blanco Ilari 2014) y, más en general acerca de la comprensión en Arendt, (Campillo 2002).

res humanos. Sin embargo, el lugar donde se produce la muerte anónima está “más allá de la capacidad de comprensión humana” (Arendt 2018b, 298)<sup>3</sup>.

¿Cómo podemos, entonces, reconciliarnos con el mundo? En el planteamiento que se seguirá en este artículo, esta pregunta viene a corresponderse con esta otra: ¿qué verdades podemos decir que ha inspirado Kafka en una obra como *The Origins of Totalitarianism*, verdades marginales, ocultas, en forma de huellas a través de una ausencia? Cientos de páginas repletas de referencias y, sin embargo, sólo en una de ellas se encuentra presente el escritor hebreo. Nuestra búsqueda en los márgenes deberá traer, a través de las huellas, al hombre Kafka bajo el tribunal de la comprensión.

Uno de los elementos fundamentales para realizar este estudio consiste en las conclusiones que se infieren de los estudios dedicados a Kafka por Arendt en los años anteriores a la publicación de *The Origins of Totalitarianism*. En “Franz Kafka: una reevaluación” —pero también de manera más vaga en “La tradición oculta”—, Arendt concluye que la Modernidad burocrática kafkiana es, esencialmente, la misma que ella trata de comprender<sup>4</sup>. De ahí que Danoff indique que “hay que tener en cuenta que el análisis que Arendt hace del totalitarismo es, al mismo tiempo, un análisis de la modernidad en sí misma” (2000, 214)<sup>5</sup>. Los elementos que cristalizaron en el totalitarismo —que, desafortunadamente, muchos han confundido a través del título con unas causas que determinaron el surgimiento de este fenómeno— habían sido, de alguna manera, precomprendidos por la imaginación kafkiana<sup>6</sup>. Gottlieb subraya muy sutilmente que:

3. Este concepto, muy importante en *The Origins of Totalitarianism*, aparece ya en el ensayo que acabamos de citar, titulado “La imagen del infierno”, publicado en 1946 y en el que reseña dos libros acerca del régimen nazi. Arendt se muestra en este texto muy crítica con todos los intentos de comprender el totalitarismo que ha habido —incluso, y quizás fundamentalmente, por parte de los judíos— De ahí lo interesante de nuestra hermenéutica marginal: quizá Kafka, un hombre que no vio ni vivió lo que estos escritores vieron y vivieron, sea capaz a través de su imaginación de iluminar los acontecimientos que tan difíciles son de narrar.

4. Anabella Di Pego estudia la crítica arendtiana de la Modernidad en *The Origins of Totalitarianism*, aunque sin mención alguna a Kafka (Di Pego 2010). La cuestión de la Modernidad seguirá presente en su obra posterior, fundamentalmente en *La condición humana*, pero también, por ejemplo, en *Entre pasado y futuro*.

5. Las traducciones de los textos citados en la bibliografía en inglés han sido realizadas por el propio autor.

6. Esto no quiere decir que en el tiempo de Kafka estuviese ya decidido necesariamente el surgimiento del totalitarismo, ni que fuese una deriva imparable: esa lógica de atribuir a la necesidad divina la justificación de los acontecimientos es, precisamente,

Kafka no reflejaba la realidad como un espejo, y tampoco inventó un mundo completamente diferente. Según Arendt, no es tanto que profetizara la transformación del imperialismo en totalitarismo, sino que fue capaz de ver, sin pretender ser un profeta, que el segundo estaba incrustado (*embedded*) en el primero (Gottlieb 2003, 55).

Y, con todo, Kafka sigue sin ser un autor explícito en el libro. Arendt utilizó muchos otros textos literarios para iluminar sus reflexiones: los contadores de historias, que tanto le maravillaron siempre, le acompañaban también en su intento de reconciliarse con la realidad del mundo después de Auschwitz. Como dirá años después, “ninguna filosofía, ningún análisis, ningún aforismo, por muy profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia correctamente narrada” (Arendt 1968, 22).

A la luz de esta bella intuición arendtiana, podemos formular nuestro argumento de esta manera: “Imperialism”, la segunda parte de *The Origins of Totalitarianism*, no tiene sentido sin la maravillosa obra de Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, que enriqueció la filosofía de Arendt. Es, por tanto, más relevante el texto del escritor polaco que el *Imperialism* de Hobson. La importancia de la reconstrucción realizada en este trabajo se encuentra, pues, en la intensidad y riqueza de significado que las grandes narraciones kafkianas pueden aportar. Sus historias se encuentran ocultas, a la espera de alguien que las saque a la luz como las perlas y el coral que han vivido en el fondo del mar todos estos años. Pero para ello hace falta desgarrar el texto, hacerlo aparecer de una manera diferente. ¿Por dónde se puede comenzar? Como siempre, por la lengua materna, que es lo que siempre queda.

A este respecto, recordemos que Arendt incide mucho en la lengua alemana de Kafka. Es una forma de identificarse con él, de unirse a los orígenes de ese hombre que le ayuda a pensar. Por eso, lo que siempre queda es la lengua alemana de Kafka: la lengua con la que encabeza el prefacio a la primera edición de *The Origins of Totalitarianism*, que es publicada en inglés, pero con el epígrafe en alemán. En una carta a Alfred Kazin<sup>7</sup> en la que habla de Kafka como escritor judío- alemán, escribe:

---

aquello contra lo que Kafka dirige su crítica. Tampoco la modernidad es “culpable” del totalitarismo: sólo se pretende explicar aquí que los elementos que cristalizaron en el totalitarismo se encuentran presentes en la Modernidad.

7. Sobre la relevancia y presencia de Kazin en *The Origins of Totalitarianism* puede ser interesante mostrar este ejemplo: en 1950, estando de vacaciones con amigos, Arendt le escribe a Jaspers: “Estamos con amigos americanos, un joven historiador de la literatura con mucho talento, de origen ruso-judío, con la correspondiente calidez y cordialidad.

Me gustan especialmente estas cuestiones de su artículo: que la genialidad de Kafka se debía a su habilidad para ver “en su agonía privada y contemporánea esa parte de todos nosotros que es más real que la realidad pública” y, por tanto, aceptaba “su tormento como una guía hacia la condición humana”. También estoy de acuerdo con su comprensión del contenido filosófico de su obra como “la búsqueda por parte del ser humano de lo que significa ser un humano” (Mahrtdt 2005, 120).

Podemos interpretar, *sensu contrario*, que en esta monumental obra Arendt se ocupa de pensar lo que los nuevos gobiernos totalitarios han destruido en el ser humano: esa búsqueda de la condición humana. Y, si lo primero que vemos es la presencia de la lengua materna, es en el mismo prefacio donde encontramos ya los dos elementos fundamentales de raigambre esencialmente kafkiana que Arendt pensará a lo largo de esta obra: en el mundo asistimos al terrible fenómeno de una “expatriación (*homelessness*) en una escala sin precedentes, desraizamiento (*rootlessness*) en una profundidad que tampoco tiene precedente alguno” (Arendt 2004b, xxv). Este prefacio tan profundo y vivo, de apenas unas pocas páginas, contiene esencialmente el planteamiento arendtiano sobre el totalitarismo. Y en él encontramos ya la huella kafkiana de una forma asombrosa, a través de las intuiciones del escritor sobre la cuestión judía y el antisemitismo, los peligros del imperialismo de final del siglo XIX y un fenómeno que ya no tendría precedentes: el totalitarismo. El escritor praguense no vivió este último, pero sin duda sabía que la victoria de lo que ya se acercaba, tendría terribles consecuencias para la condición humana. Intuía que lo que más tarde se denominaría totalitarismo, dondequiera que gobernase, intentaría por todos los medios destruir la

---

Se llama Alfred Kazin, se lo digo por si alguna vez va a Europa habiendo aprendido un poco de alemán. Me ha ayudado mucho con la redacción del libro en inglés, y ahora sigue ayudándome con las correcciones” (Arendt 2010, 190), y en la misma carta le explica que “[d]e la *Lógica* tomé un epígrafe distinto a aquel del que le hablé en una ocasión. ‘No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de estar enteramente presente’. Esta frase me llegó al corazón, así que tengo derecho a quedarme con ella” (Arendt 2010, 190). Poco después le dirá que “el epígrafe influyó en mi estado de ánimo al escribir el prefacio, que fue totalmente diferente de lo que había planteado en un principio, como si precisamente esa frase me hubiera liberado” (Arendt 2010, 191). Pensar lo más profundo, comprender, alcanzar la libertad en el lugar donde uno se sitúa al pensar, más allá del pasado y el futuro en un presente superior, como el del juez kafkiano en “Él”, es lo que Arendt logró cuando terminó la obra y escribió el principio: la primera sentencia de una obra es, muchas veces, la última.

esencia del ser humano. Pero lo más importante de este prefacio escrito en el verano de 1950 es, quizás, el final:

Ya no podemos permitirnos asumir lo que fue bueno en el pasado y llamarlo nuestra herencia y descartar lo malo y pensar simplemente que es un peso muerto que el tiempo dejará enterrado en el olvido. La corriente subterránea de la historia occidental ha salido finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y esta es la razón por la que todos los esfuerzos de escapar de la tristeza del presente hacia la nostalgia de un pasado todavía intacto, o hacia el olvido anticipado de un futuro mejor, son vanos (Arendt 2004b, xxvii).

Franz Kafka no vivía en aquellos momentos desesperanzados de Arendt, pero, como ella misma escribió en su *Diario filosófico*, “sólo lo muerto —la letra muerta— sobrevive a la palabra viva” (Arendt 2018a, 478). Y en esta tinta muerta también se contienen los recuerdos, que a uno se le pueden hacer insoportables. Arendt vive la contradicción de pensar y escribir sobre aquello que odia y detesta<sup>8</sup>. Esta contradicción solo se puede resolver a través de la necesidad de alcanzar la verdad histórica de la comprensión: por mucho que le duela, utiliza las obras de Walter Frank, el historiador nazi, porque nada peor que permitir que la realidad siga siendo construida por los que en algún lugar denomina los “sofistas modernos” (Arendt 2004b, 18). Incluso esa misma comprensión acabaría siendo válida, aunque solo en términos utilitaristas, es decir, que en el acto de comprender y de salvarse a uno mismo, la condena estaría siendo ejecutada. ¿Cómo encontrar la manera más justa de reconciliarse con el mundo? Benhabib nos da una respuesta muy clara: “ante este dilema respondió como Walter Benjamin: destruir las cadenas de la continuidad narrativa, romper la cronología como la estructura natural de una narración, enfatizar la fragmentariedad, los callejones sin salida de la historia, las brechas y los errores” (1996, 88). La misma *imperfección* de las obras de Kafka, porque al escritor no se le podía exigir una narración perfectamente inteligible, no le hubiese supuesto a Arendt lo que ésta buscaba realmente en Kafka, un escritor que le ayudase a soportar las penas.

Dicho de otra manera, era necesario actuar de esta manera para recuperar el *amor mundi*, para reconciliarse con el mundo y alcanzar el oasis. Porque

8. Tanto en “Comprensión y política” como en “Una réplica a Eric Voegelin” menciona esta cuestión. Tómese como ejemplo una sentencia del segundo texto: “toda historiografía es necesariamente un acto de salvación y a menudo una justificación” (Arendt 2018b, 570).

no sólo hay tormentas en el mar; también hay tormentas de arena que amenazan con secar los lugares en los que uno puede descansar en el desierto<sup>9</sup>. Y no podemos permitir que esas tormentas totalitarias nos impidan pensar un mundo después de los campos de concentración.

## 2. ALGUIEN LLAMA A LAS PUERTAS DE PRAGA: ANTISEMITISMO

En el prefacio que agregó a la reedición de 1967, Arendt plantea que, tanto la teoría del chivo expiatorio como la teoría de un ancestral y eterno odio a los judíos, impiden pensar la responsabilidad del pueblo judío; y, en esa medida, discutir en el terreno de la historia. La negación histórica sólo comprendería así la abstracción de oprimidos y víctimas —judíos— frente a los opresores y verdugos —alemanes— En nuestra opinión, lo que se infiere de este argumento es que lo más infame de estas teorías acaba siendo la aceptación de la lógica que los totalitarismos utilizan como premisa: las fuerzas de la Historia o de la Naturaleza actúan implacablemente y por necesidad. Sólo así puede uno escapar absolutamente a la responsabilidad, que, como condena, no se puede conmutar. Sin embargo, Franz Kafka era muy consciente de la historia *concreta* de los judíos en los últimos siglos. En una carta a Max Brod dice:

Es comprensible que quizá no sean los judíos los que echen a perder el futuro de Alemania, pero el presente de Alemania puede concebirse como echado a perder por los judíos. Desde siempre han impuesto cosas a Alemania a las que se hubiera podido llegar lentamente y según su estilo, pero a las que ahora se ha opuesto porque proceden de extraños. Una ocupación infructuosa y terrible, el antisemitismo y todo lo que va unido a ello, se lo debe Alemania a los judíos (Kafka 2004, 115-116).

Aquí nos encontramos ante una característica compartida por la filósofa y el escritor, tan bellamente incomprensible para muchos, y en un grado extremo: la ambigüedad con respecto al sionismo y al judaísmo. Sea como fuere, Hannah Arendt quiso recorrer, sin prejuicios, la historia del judaísmo previa a la *Shoah*.

9. Esta metáfora proviene del epílogo de *La promesa de la política*, véase Arendt (2008, 225-226). Kafka probablemente habría hablado de un frío terrible, porque como se indica en el pueblo de *El castillo*, “aquí el invierno es largo, es un invierno muy largo y muy monótono” (Kafka 1998, 450). Pero hay algo que las une: en el desierto por la noche hace tanto frío como en invierno.

A lo largo de la primera parte de la obra, Arendt pasea por la historia de los judíos de corte y la relevancia que habían tenido para el poder político europeo en términos de (a) su internacionalidad —no formaban parte de ningún estado-nación y, de hecho, no se sentían parte de él ni querían participar en los intereses del estado-nación— y (b) el papel económico que desempeñaron para la monarquía absoluta. La pensadora alemana concluye que la mayor paradoja de esta historia de los judíos modernos reside en que eran los únicos europeos sin estado. Pero precisamente por eso habían sido tan interesantes e importantes para las alianzas entre gobiernos y estados fuera lo que fuera que representaban: lo fundamental para los judíos era aliarse con la autoridad del momento.

Sin embargo, no todos los judíos habían podido contar con el apoyo del poder estatal gracias a su relevancia como banqueros. En este sentido, uno de los surcos históricos que Arendt recorre a lo largo de este capítulo es la relación entre el individuo judío y los judíos como grupo. Es probablemente por aquí por donde podamos comenzar la lectura marginal que hace que la posición kafkiana sea absolutamente relevante. Que los judíos, en su completa ignorancia política, tuviesen tal confianza en el estado y tanta desconfianza hacia la masa, es una cuestión que se pone de manifiesto en la confianza que los personajes kafkianos tienen en la maquinaria estatal. Para Arendt, fueron las clases medias bajas las que en el final del siglo XIX se volvieron furibundas antisemitas, y ahí se encuentra una de las raíces de ese elitismo del que se le ha acusado en diversas ocasiones a Arendt<sup>10</sup> y que se encuentra reflejado en su noción de populacho (*mob*), que presenta en el contexto del *affaire* Dreyfus. Este grupo, residuo de todas las clases sociales —y que es el mayor peligro para los judíos— es admirado incluso por algunos judíos. Eso muestra “qué profundamente arraigados estaban los judíos en una sociedad que estaba intentando eliminarlos” (Arendt 2004b, 139). Kafka intentó enseñarnoslo: el personaje de “Descripción de una lucha” comparte con la gente que le rodea la visión del arte de Praga, pero en aquel lugar se instalarán las masas y el antisemitismo arrasará con él<sup>11</sup>.

10. En un texto ya muy antiguo, Canovan hablaba ya de una “inconsistencia” entre los aspectos teóricos “elitistas y los democráticos” de Arendt (Canovan 1978, 5). Muchos autores han criticado negativamente o tratado de conjugar esta cuestión. Nos remitimos a este texto como mero ejemplo.

11. No es casualidad que este cuento esté repleto de referencias a lugares reales de Praga: la belleza de sus descripciones solo nos anticipa que será en el impresionante puente de Carlos donde se instalarán las masas antisemitas. La ciudad del Golem, recordémoslo, es muy importante para el judaísmo.

Esta ola antisemita que arrasará a millones de judíos décadas después venía precedida por algunos juicios antisemitas, uno de los cuales estudia Arendt: el *affaire* Dreyfus. También Kafka se interesó por este juicio: como bien ha escrito Michael Löwy, *El proceso* está inspirado por los grandes juicios antisemitas de su tiempo, entre los que se cuenta, evidentemente, el *affaire* Dreyfus (2009, 151). Si comparamos el análisis de Arendt en este capítulo con la descripción kafkiana de lo que es un juicio antisemita, podemos observar algunas líneas ocultas entre los textos que los hermanan en una tradición oculta.

Así, Dreyfus, K. no es culpable, aunque acabe por considerar que algo tiene que haber hecho. Y, si Arendt afirma que “lo que hizo caer a Francia fue el hecho de que no tenía ya auténticos *dreyfusards*, nadie que creyera que la democracia y la libertad, la igualdad y la justicia podrían defenderse o realizarse ya bajo la república” (Arendt 2004b, 122). En términos de *El proceso* esta sentencia es paradigmática: K. no tiene partidarios, ni el abogado Huld ni el pintor Titorelli moverían un dedo por él y mucho menos eran *josefianos*. Y quizás Dreyfus tampoco podía esperar demasiado de su propia familia, como indica Arendt<sup>12</sup>—: el tío está más presto a condenar que a alabar las virtudes de Josef K.<sup>13</sup>

Ni K. ni Dreyfus fueron los únicos juzgados de forma totalmente injusta en un contexto antisemita. Para llegar desde estos juicios a la cristalización antisemita pocas décadas después, Arendt repasa las relaciones previas a la Primera Guerra Mundial y a lo largo del siglo XIX en las grandes naciones europeas. Evidentemente, nos interesa aquí el Imperio austrohúngaro, bajo el que siempre vivió Kafka y que es paradigma de uno de los argumentos centrales de Arendt en este capítulo: el enfrentamiento de una clase con el estado significaba simultáneamente un enfrentamiento con los judíos<sup>14</sup>. Por

12. Es cierto que solicitaron la reapertura de la investigación después de la primera condena a Dreyfus, pero Arendt habla muy irónicamente de la actitud de sus hermanos, que “patéticamente ofrecieron toda su fortuna y después redujeron la oferta a 150.000 francos” (2004b, 120).

13. Qué diferente es, sin embargo, el final de *El castillo*. Encontramos allí la esperanza: los habitantes del pueblo se acaban convirtiendo en sus defensores, porque les ha enseñado a luchar. En el trasfondo de esta discusión sobre el *affaire* Dreyfus está, no cabe duda, la dualidad de la narrativa kafkiana.

14. Como subraya Sultana Wahnón en un interesante artículo dedicado a *El proceso* y con una marcada conciencia de la historicidad esencial del texto y de su relación con la burocracia y con las formas jurídicas propias del imperio austrohúngaro, en “Sobre la cuestión de las leyes”, un texto en el que no hemos podido centrarnos en este trabajo, hay

esta razón, cuando estalló la Gran Guerra esta realidad afectó especialmente al Imperio, ya que

cada nacionalidad, y eso significaba cada estrato de la sociedad, estaba opuesto al Estado, por lo que más que en ningún otro lugar de Europa central u occidental la población estaba imbuida con un antisemitismo activo (Arendt 2004b, 60).

Este hecho implica que debemos rastrear las décadas previas a 1914 para encontrar los orígenes antisemitas de Praga. Para encontrar a Kafka, debemos adentrarnos en la descripción del antisemitismo en Austria tanto por parte de los social cristianos de Lueger como del movimiento de Schoenerer. El segundo, inscrito en una tendencia pangermanista a la que Arendt dedica más páginas después, es fundamental porque “ya no es, por lo menos en sus consecuencias, un mero movimiento preparatorio del siglo XIX; pertenece, más que cualquier otra forma de antisemitismo, al curso de los eventos en el siglo XX” (Arendt 2004b, 63). Franz Kafka vivió, precisamente, esa realidad multicultural del Imperio austro-húngaro, y sabía que algo estaba preparándose.

El cambio generacional se da en estas décadas cuando, de pronto, los hijos de los mercaderes y de los comerciantes judíos entran masivamente en el mundo cultural y se crea una *Intelligentsia* judía. Esta cuestión, a la que Arendt presta mucha atención es, de nuevo, un hecho vital kafkiano. Así,

socialmente, los intelectuales judíos fueron los primeros que, como grupo, quisieron ser admitidos en la sociedad no judía. La discriminación social, un hecho nimio para sus padres, que no se preocupaban por la interacción social con los gentiles, se convirtieron en un gran problema para ellos (Arendt 2004b, 72).

Se hace inevitable hablar, por tanto, de la llamada “cuestión judía”. En este lugar nos topamos con nociones que Arendt había desarrollado desde los años 30<sup>15</sup> y, sobre todo, con las dos grandes figuras: el *pariah* y el *parvenu*.

---

una protesta en torno a la inaccesibilidad concreta de las leyes “en el lugar y momento concretos en que Kafka vivía, es decir, en la Praga de los Habsburgo”. lo vincula con la tesis arendtiana acerca del terrible gobierno por la burocracia –el de los decretos–, (Wahnón 2001, 266). Es notable que la autora es muy consciente de la interesante posibilidad de vincular los análisis arendtianos, tanto de *Los Orígenes del Totalitarismo* como de *Eichmann en Jerusalén* con la literatura kafkiana; además, sus interpretaciones se encuentran cercanas a las desarrolladas por Arendt en torno a ese carácter de Kafka como literato que augura la tragedia.

15. Véase *Rabel Varnhagen*, obra cuyo manuscrito fecha de estos años y que Arendt no publicó hasta el 57.

Quizá una de las ideas más fructíferas que podemos encontrar se infiere de una frase muy dura: “uno de los hechos más desafortunados en la historia de los judíos ha sido que sólo sus enemigos, y casi nunca sus amigos, entendieron que la cuestión judía era una cuestión política” (Arendt 2004b, 77). Pero algunos en la tradición oculta fueron capaces de verlo y de entender la conexión entre emancipación y asimilación que exigía la sociedad gentil. De los hermanos de la tradición oculta, como Franz Kafka, habló en los años 40.

De ahí que la conclusión de esta primera parte de la hermenéutica del totalitarismo sea que la huella fundamental no reside en los elementos sobre los que Kafka escribe –que, por supuesto, se encuentran presentes, en tanto que la cuestión judía es evidentemente uno de los temas principales– sino que más bien la figura de Franz Kafka constituye la inspiración experiencial para comprender el eje finisecular entre el antisemitismo clásico, el imperialismo y el totalitarismo. Lo que no se dice de Franz Kafka, no se dice de nadie: son nombres que no pueden estar, porque están sentados en la oscuridad de la tradición oculta. No se puede hablar de él, porque está siempre presente; escribe sobre Rahel al hacer la historia de la asimilación, y recuerda a Benjamin Disraeli<sup>16</sup> como judío de excepción; Proust, al que Arendt recurre para ilustrar el “vicio” del judaísmo, es un escritor del París que era la capital del pasado siglo XIX (Walter Benjamin), pero Kafka es un contemporáneo. Podemos respirar el halo kafkiano en cada descripción de la asimilación y de ese hecho tan paradójico que es que “jamás jugó un rol tan decisivo en la vida privada y en la existencia cotidiana el hecho de nacer judío como lo hizo entre los judíos asimilados” (Arendt 2004b, 111).

¿Por qué no está presente, entonces, la persona de Kafka? Siendo conscientes de lo importante que son tanto la ausencia como la presencia, la hemos traído al tribunal arendtiano de la comprensión. Ya sabemos que Kafka no era un hombre modesto, sino humilde, pero sobre todo era un hombre tímido. Hay que buscar en las raíces más profundas –en los orígenes– el hilo de voz de esa timidez.

16. Probablemente no sea casualidad que Arendt hable reverencialmente de la Fortuna, respetada diosa en tiempos no modernos, al hablar de la figura de Disraeli: también habla de esa diosa de muchas caras que es la Fama al inicio del ensayo acerca de Benjamin (Arendt 2004b, 91; Arendt 1968, 153). La tríada divina se completa si atendemos a esa otra descripción de la Verdad de Kafka y en la que Arendt se deleitaba: siempre vivaz y con muchas caras, como la Fama.

### 3. LAS TINIEBLAS ENVUELVEN EL CORAZÓN DE EUROPA: IMPERIALISMO

Es interesante que también el prefacio de 1967 a esta segunda parte de la obra concluya así: “no importa cuánto seamos capaces de aprender del pasado, ese conocimiento no nos permitirá conocer el futuro” (Arendt 2004b, 165). La tensión entre el pasado y el futuro está, una y otra vez, exaltada por la filosofía hebrea, y lo mismo puede decirse acerca de la necesidad de colocarse en el presente<sup>17</sup>.

Franz Kafka vivió en el presente del imperialismo. Nacido en 1883 y fallecido en 1924, tuvo el dudoso honor de convivir y observar fijamente las andanzas del nuevo imperialismo, por ejemplo “el reparto de África” (*scramble for Africa*)<sup>18</sup> de los países europeos.

En la primera parte de este texto, Arendt es muy clara: “la expansión como el objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del imperialismo” (Arendt 2004b, 170). Es decir, la expansión se sitúa como un fin en sí mismo, un fin político que debe conseguirse y que está en el centro del estado-nación –el que sea–. En este sentido, se trata de un hecho político y económico de carácter radicalmente diferente a lo que habíamos visto previamente en la historia: “el imperialismo no es la construcción de un imperio y la expansión no es conquista” (Arendt 2004b, 176). La aspiración última, entonces, es alcanzar un desarrollo político y económico para la nación sin tener que crear un cuerpo político, o un imperio, simplemente funcionando como *topos* de inversiones de un excedente de capital “que no podía ser ya una inversión productiva dentro de las fronteras nacionales” (Arendt 2004b, 181).

Ahora bien, es evidente que, más allá de cuestiones de estricto trabajo –que Kafka mantenía más bien alejadas de su auténtica ocupación, la literatura– el escritor judío no se vio inmerso en sus escritos en demasiadas cuestiones de inversión de capital. En el caso de “Imperialismo”, la primacía de la huella kafkiana no se encuentra en el hombre Kafka –como ocurre en la primera parte–, en la figura de una persona cuya vida es literalmente idéntica con la vida del imperialismo, sino en un escrito aterrador del praguense. Se trata de

17. Richard Bernstein ha insistido lúcidamente en el hecho de que las reflexiones posteriores acerca de la brecha entre el pasado y el futuro y la noción del presente como lugar propio del pensamiento –tesis que ilustra a través de la parábola “Él”, de Kafka– se encuentran en cierto modo incoadas en *The Origins of Totalitarianism* (Bernstein 2002, 381-383).

18. Arendt fecha el imperialismo –siguiendo la tesis de Hobson– entre 1884 y 1914. Recordemos que “En la colonia penitenciaria” es un texto escrito en 1914.

“En la colonia penitenciaria”, un texto escrito en los albores de la Primera Guerra Mundial con claras referencias al colonialismo y al imperialismo.

El protagonista del cuento kafkiano es, no cabe duda, la máquina de tortura. Como figura trágica del imperialismo, somete a tortura unos cuerpos en los que graba el delito cometido. El principio con el que opera es fundamentalmente el mismo que define Arendt para el imperialismo: “la violencia administrada en beneficio del poder –y no de la ley– se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada más que violar” (Arendt 2004b, 184). Como en la colonia kafkiana, el poder se convierte para el imperialismo en el concepto central de la política. Arendt necesita inevitablemente referirse a Hobbes resaltando que las élites y la burguesía se adhirieron a una filosofía del poder y del progreso que exigían al poder político protección para sus inversiones, y encontraron en Hobbes el argumento para justificar que las relaciones exteriores se encuentran “necesariamente fuera del contrato humano” (Arendt 2004b, 208). En ese lugar se daba, entonces, la guerra de todos contra todos.

Con todo, para la realización de esta guerra y como justificación de la política expansionista, era ciertamente útil lo que Arendt denomina pensamiento racial –constituido finalmente en racismo–. Si bien es cierto que probablemente no podamos encontrar en Kafka una reflexión acerca del racismo o del pensamiento racial<sup>19</sup>, sí es cierto que este elemento está implícito, o es concomitante, en la muestra del imperialismo que ofrece en el cuento. Y también la necesidad de justificación del imperialismo que transformó el pensamiento racial en racismo está trágicamente fundamentada en esa curiosa mezcla que se da en la Primera Guerra Mundial entre “viejos conflictos nacionalistas y nuevos conflictos imperialistas” (Arendt 2004b, 213). De ahí que el uniforme del oficial de la colonia penitenciaria, aunque poco adecuado para “los trópicos”, “significa la patria, y no queremos perder la patria” (Kafka 2014, 226). La mezcolanza entre la cuestión imperialista y ese viejo sentimiento nacionalista con base en los símbolos bélicos y patrióticos del uniforme militar, es horriblemente bella.

En cualquier caso, en las reflexiones sobre la burocracia que Arendt conecta con la raza –tanto la raza como la burocracia son los “dos nuevos

19. Con todo, el uso del apodo “Negro” (Kafka 2000, 389) que utiliza Karl Rossman en *América* puede indicar una cierta similitud entre la minoría negra afroamericana o el racismo sufrido por los esclavos de origen africano en Estados Unidos, y el carácter de judío, paria, del protagonista. Sin embargo, es difícil afirmar que haya suficientes elementos para comprender aquí ninguna forma sistemática de pensamiento racial en Kafka.

mecanismos para la organización política y la dominación sobre pueblos extranjeros que fueron descubiertos en las primeras décadas del imperialismo” (Arendt 2004b, 242)— encontramos el elemento fundamental para conectar con los otros grandes escritos kafkianos, sobre los que ya hemos escrito anteriormente. La burocracia imperialista instrumentaliza y organiza el principio por el que se rige todo el imperialismo: la expansión. Y si esta burocracia fue descubierta en Argelia, Egipto e India (Arendt 2004b, 269), es fácil situar la colonia penitenciaria de Kafka. Si el antisemitismo está presente en la tupida noche del puente praguense de Carlos, el imperialismo burocrático se encuentra en una isla próxima a la India. Y después de ambos, a través de los movimientos pangermanistas y paneslavistas, el totalitarismo asoló todo Occidente. El origen, claro, está en el lugar donde la burocracia sin ley prevaleció, es decir, el imperialismo continental.

Por eso, en el Imperio austrohúngaro florecen estos panmovimientos, como el paneslavismo y el pangermanismo, que están presentes en estas regiones desde 1870. Y fueron estos movimientos los que, en su intuición de la conexión entre la comunidad judía y los estados-nación europeos, desarrollaron un antisemitismo fundamentalmente ideológico (Arendt 2004b, 294-295). Tenemos que volver hacia un lugar previo, el comentario de los partidos antisemitas austríacos, para iluminar aún más este margen del pensamiento arendtiano que incluye en su interior al oscuro escritor de Praga.

Este escritor nos avisó de la confusión humana que atribuye la necesidad divina a lo que desconoce. Probablemente lo reconoció en el papel que ocupa la orientación divina en estos movimientos, el designio divino de los que están justificados en su lucha. Los orígenes de las ideologías del siglo XX, que reclaman esa llave hacia la verdad íntima del mundo, que operan en torno a la Naturaleza o la Historia como fuerzas necesarias, se pueden encontrar aquí. El argumento que estamos mostrando debe completarse así: es Kafka quien retrata estos designios divinos de la maquinaria burocrática del Imperio austrohúngaro que él conoció y que se transformarán de movimientos pangermanistas en nazismo germanista; de movimientos paneslavistas en bolchevismo soviético. Sólo así se comprende que sea en este capítulo cuando Arendt menciona la importancia de Kafka en el contexto de la burocracia austríaca: en la crítica a la falta de legalidad burocrática (*the inheritance of lawlessness*) que es “mucho más característico del imperialismo continental que del imperialismo de ultramar” (Arendt 2004b, 312). Pero la descripción de la burocracia kafkiana, y Arendt es consciente de ello, llega a un nivel cualitativamente diferente: el totalitario. La burocracia totalitaria difiere de la

burocracia presente en Rusia y en Austria antes de la Primera Guerra Mundial en que, al comprender lo que el poder *absoluto* puede lograr, “se entrometió en el individuo privado y en su vida interior con la misma brutalidad” (Arendt 2004b, 315).

Las dictaduras no son lo mismo que los totalitarismos, ni la mera conquista es igual que la expansión. Precisamente por eso, debemos terminar el análisis de los orígenes y la mirada de Arendt, y redirigirnos hacia el fenómeno en el que cristalizaron los elementos que aquí hemos presentado. Ahora la brutalidad escapa a la comprensión pues, como escribió Primo Levi, aquellos que vivimos seguros en nuestras casas caldeadas debemos recordar para evitar que nuestra casa se derrumbe, la enfermedad nos imposibilite y nuestros descendientes nos vuelvan el rostro (Levi 2000).

#### 4. LA NOVEDAD QUE NUNCA DEBIÓ HABER SIDO: EL TOTALITARISMO

Cuando Hannah Arendt escribió en 1967 el prefacio al último apartado de su obra, consideró que, aunque en ese momento había ya muchos más documentos y material concernientes al régimen nazi, el conocimiento que obtuvo a través de ellos “apenas requirió cambios sustanciales ni en el análisis ni en el argumento de mi presentación original” (Arendt 2004b, 388). A lo largo de esos años en que volvió la vista otra vez a aquellos hechos que tanto daño le habían causado, había empezado ya a reflexionar acerca del lugar en el que se está cuando se piensa. Pero antes se dio cuenta de que el marxismo requería un estudio más detallado.

No es nuestro papel discutir aquí las deficiencias en el análisis del bolchevismo, que Arendt intentó subsanar —infructuosamente, por cuestiones mundanas— más tarde. Tampoco pretendemos terciar en discusiones como la que mantuvieron Benhabib (1996) y Canovan (1994) acerca del mérito de esta interpretación arendtiana del nazismo y del estalinismo<sup>20</sup>. Nos debemos limitar a encontrar una última vez los restos que hay en los márgenes: aquello olvidado o nunca sacado a la luz de esta obra.

20. Frente a la segunda, que afirma que la interpretación del totalitarismo que hace Arendt es “muy cuestionable” (Canovan 1994, 279), la primera considera que es paradójica pero fundamental, y esto la convierte en “la pensadora del momento post-totalitario” (Benhabib 1996, xxxi).

En este sentido, nos encontramos ante el final de una obra en la que ya no se habla de esas corrientes subterráneas de la historia de Occidente que al emerger y cristalizar han roto la tradición, sino de los elementos intrínsecos de este fenómeno y de esta nueva forma de gobierno que es el totalitarismo. En su estudio, Arendt se plantea el papel de los líderes y de las masas y destaca la fascinación que ejercieron los líderes de estos movimientos. Sin embargo, argumenta que fueron olvidados totalmente por las masas en cuanto murieron. Y es que son las masas las que fundan o constituyen el núcleo del totalitarismo: “los movimientos totalitarios son posibles allí donde hay masas que, por la razón que sea, han adquirido el deseo de organizarse políticamente” (Arendt 2004b, 414). Si bien en los escritos kafkianos es difícil encontrar estas masas<sup>21</sup>, no es tan complicado toparnos con la fascinación por el líder: la jerarquía y el miedo al poderoso, que no es sólo miedo sino también reverencia y admiración —todas las mujeres quieren ser amantes de los funcionarios en *El castillo*. Hay que someterse a las fuerzas invisibles de *El proceso* como si de un fenómeno religioso se tratara; es preciso ejercer el oficio de manera perfecta porque en caso contrario estaría pecando contra la racionalidad perfecta de la máquina en la que se está inscrito de *América*—son fundamentales, aunque nunca están concentradas en *un* líder. No hay funcionario alguno que pueda concentrar este poder, sino que el líder es el sistema mismo: la ideología burocrática, como podríamos denominarla en Kafka<sup>22</sup>.

¿Dónde, entonces, podemos ubicar la figura de las masas en esta cartografía literaria que hemos realizado? Podemos distinguir dos lugares: en primer lugar, una referencia explícita a la cuestión judía y a los *parvenus*, muy breve, y que constituye una idea introductoria a la llave de la lectura que queremos hacer aquí, que está más oculta. El segundo lugar es una huella del momento inmediatamente anterior a la constitución de la masa. Los dos márgenes están estrechamente conectados, pero para hacer comprensible el segundo, debemos iluminar los recónditos escondrijos del primero.

21. Las masas del siglo XX son diferentes del populacho del siglo XIX, diferencia que proviene de la relación con la burguesía que tiene cada grupo: las masas son fundamentalmente anti burguesas, mientras que el populacho es concomitante con el capitalismo (Arendt 2004b, 417).

22. De alguna forma, y como veremos al final de este apartado, en esta ideología burocrática el funcionamiento se da a través del terror y de una cierta “revolución permanente” —de la que Trotsky hablaba— (Arendt 2004b, 507-508).

En esa primacía que otorga a la masa, el fenómeno del populacho del siglo XX, Arendt encuentra una conexión con los advenedizos. Así, escribe que

el populacho, y no la élite, estaba encantado por el ‘radiante poder de la fama’ (Stefan Zweig) y aceptó entusiásticamente la idolatría del genio del difunto mundo burgués. En esto el populacho del siglo XX siguió fielmente la pauta de algunos advenedizos anteriores que habían descubierto el hecho de que la sociedad burguesa prefiere abrir sus puertas a lo fascinantemente ‘anormal’, al genio, al homosexual o al judío, que al simple mérito (Arendt 2004b, 440).

Es decir, la lógica de actuación de este populacho tiene una similitud fundamental con los *parvenus* y, en esa medida, una similitud negativa con los parias. Es la alianza con las élites —que un paria nunca podría haber realizado— la que nos muestra Kafka, aun cuando no escribiese acerca de ese momento final en que la masa desplaza al populacho. Es en ese momento en el que las élites tomaron consciencia, precisamente, del interés que ese colectivo podía ofrecer para ellos —mayor incluso que el del populacho— (Arendt 2004b, 447-448).

Podemos hablar ya del segundo lugar hermenéutico. Nos vemos obligados de nuevo a ejercer aquí un movimiento de búsqueda de la huella en lo implícito: si la masa proviene, como indica la filósofa hebrea, de “la ruptura de la sociedad de clases” (Arendt 2004b, 419), hecho que ya encontramos presente en la vida de Kafka, es en *América II*, *El proceso II* y en *El castillo II* donde están las masas. Si bien las actitudes de los individuos kafkianos son masificadoras, es cierto que son sólo tendencias no cristalizadas las que podemos ver en ellos. Esto no significa que esta hermenéutica sea estéril. Es precisamente la que permite ver los orígenes de las claves de la creación de esta masa, el momento inmediatamente anterior, el instante en que la atomización de una masa individualizada, el aislamiento y el desraizamiento que acompaña a estos hechos constituirán el fundamento del totalitarismo. Kafka proporcionará las claves para poder ver que “los movimientos totalitarios son organizaciones de masas conformadas por individuos atomizados y aislados (*isolated*)” (Arendt 2004b, 429) que persiguen el objetivo totalitario de la dominación total de cada individuo.

Siguiendo esta línea, es probablemente en la propaganda donde encontramos una primera clave de aproximación: “sólo el populacho y la élite pueden ser atraídas por el impulso del totalitarismo en sí mismo; a las masas hay que ganárselas con la propaganda” (Arendt 2004b, 450). La propaganda es un

tema fundamental en la literatura kafkiana a través del miedo que ejerce el sistema. Todos los individuos son conscientes de todo. Casi podemos imaginar una suerte de boletín actualizado cada hora que les llega telemáticamente a los personajes —exceptuando, claro, a nuestros protagonistas— Incluso mayor es el terror ejercido, terror característico de un régimen totalitario plenamente asentado. No ejerce violencia —en las novelas kafkianas la violencia es ínfima— sino más bien un control pleno sobre los miembros de la comunidad. En este sentido, vemos plenamente cumplida esta sentencia: “la propaganda es un instrumento, y quizá el más importante, para el trato con el mundo no-totalitario; el terror, por el contrario, es la esencia misma de esta forma de gobierno” (Arendt 2004b, 453).

Podemos concluir, por tanto, que si con los demás personajes el terror es el instrumento aplicado, con el héroe kafkiano es la propaganda —en tanto que es parte, en cierto sentido, de un mundo no-totalitario, ya que predica lo humano en el inhumano mundo en el que se encuentra— el instrumento con el que se le trata de destruir. A través de la propaganda, en conclusión, se trata de lograr sumir al protagonista en el reinado del terror totalitario. Es paradigmáticamente terrible —kafkiano es el adjetivo que en la cultura popular se utiliza para describir este hecho— que sean los individuos sobre los que se ejerce el terror los que funcionen como elementos que transforman las mentiras propagandísticas del mundo kafkiano en verdades para tratar de atraer hacia el terror al paria de buena voluntad.

Con todo, hay que recordar que sólo bajo esas condiciones que hemos mencionado al principio se crea la masa del totalitarismo: el atomismo individualizador, el aislamiento. Es cierto, claro, que “el poder, tal y como lo concibe el totalitarismo, reside exclusivamente en la fuerza producida a través de la organización” (Arendt 2004b, 540). Pero eso no implica un cuerpo organizativo vivo, con rostro, real, una comunidad humana de diálogo, sino una deshumanización de todo lo que el poder había significado previamente. Y el lugar hacia el que se dirige es el de la dominación total, es decir, la fase final en la que se consuma el totalitarismo, cuyo lugar paradigmático son las fábricas de la muerte, es decir, el laboratorio donde la creencia totalitaria de que todo es posible se confirma (Arendt 2004b, 565).

Pero para llegar a este monstruoso momento, el totalitarismo ha tenido que crear unas condiciones que ya hemos analizado: se trata de hacer al hombre superfluo, pero hay unos precedentes indicados por Kafka que son fundamentalmente totalitarios. En términos arendtianos, unos elementos que cristalizan en el totalitarismo. Lo asombroso del aislamiento —diferente de

la soledad, de la que se ocupará en *La vida del espíritu* para describir el pensamiento — es que es característico del paria. Y el aislamiento se encuentra en un proceso precedido por una superfluidad que venía constituyéndose desde el siglo XIX y por un desraizamiento<sup>23</sup>: es decir, por la ruptura de la tradición, por el abismo entre el pasado y el futuro. Y aquí encontramos, entonces, las últimas líneas del texto arendtiano, una obra viva, que ha convivido en este trabajo con el intrigante rostro de Kafka:

Ahí permanece también la verdad de que todo final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo; este comienzo es la promesa, el único ‘mensaje’ que el final puede producir jamás. El comienzo, antes de que se convierta en un evento histórico, es la capacidad suprema del hombre; políticamente, es idéntica con la libertad humana. *Initium ut esset homo creates est* — ‘el hombre fue creado para comenzar cosas’ dijo Agustín. Este comienzo está garantizado por cada nuevo nacimiento, de hecho, es cada ser humano (Arendt 2004b, 616).

Hemos vuelto a la puerta originaria al final de este artículo. Porque, al fin y al cabo, Kafka es aquel con el que uno piensa el significado más profundo del origen. Es así como siempre lo concibió Arendt (Adler 2006, 124). Y todo final es, una vez más, una posibilidad de nacimiento: de volver al origen, de reconciliarse con el mundo y afirmar, con Faulkner, “The past is never dead; it is not even past”<sup>24</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

El argumento central de este ensayo ha partido de la hipótesis de que existe la posibilidad de rastrear una serie de huellas de la literatura de Franz Kafka en la gran obra que Arendt dedicó a la reflexión sobre el totalitarismo. Esto no quiere decir que Arendt escribiera *desde* Kafka, es decir, que exista

23. Tómese como ejemplo el siguiente texto del último capítulo de *The Origins of Totalitarianism*: “El sentimiento de aislamiento, que es el sustrato para el terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología y la lógica, la preparación de sus verdugos y de sus víctimas, está íntimamente conectada con el desarraigo y la superfluidad que han sido la maldición de las masas modernas desde el principio de la revolución industrial y se han agudizado con el surgimiento del imperialismo a fines del siglo XIX y el desmoronamiento de las instituciones políticas o sociales de nuestro tiempo” (2004b, 612).

24. La cita proviene de *Requiem for a nun*, acto 1, escena 3. Arendt la cita, por ejemplo, en el *Diario filosófico* (2018a, 138).

una cierta relación de causalidad o que *The Origins of Totalitarianism* sea una obra kafkiana. Se trata, más bien, de un ejercicio de relectura a través de una vía que, a nuestro juicio, sigue sin estar suficientemente explorada: la relación tan fundamental que Arendt tenía con la literatura. Por tanto, las premisas de este trabajo se encuentran en lo que en (Navascués, en prensa) hemos denominado los rostros kafkianos y su modulación a lo largo de la obra arendtiana. Bajo este prisma de conceptualización de las diferentes lecturas que la pensadora hebrea hizo de Kafka, se comprende el intento hermenéutico que aquí se ha mostrado.

Somos conscientes de la dificultad de este intento, de que se trata de un intento más de dar con una clave de lectura para un texto con tantas y tan interesantes aristas filosóficas y políticas. Pero es a través de estas lecturas como Arendt recupera la vivacidad intelectual que siempre la caracterizó, una frescura filosófica marcada por lo que en *Entre el pasado y el futuro* denominaba ensayos, ejercicios de reflexión. En definitiva: un intento más de comprender. El compañero escogido ha sido Kafka, compañero de comprensión. Esta ha sido, por tanto, una lectura más bajo la que mostrar que, de querer seguir viviendo en el mundo, hemos de comprender y reconciliarnos con lo ocurrido, aquello que nunca debió ser y que, sin embargo, fue.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, L. (2006). *Hannah Arendt*. Barcelona. Destino.
- ARENDE, H. (1968). *Men in dark times*. New York. Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDE, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona. Península.
- ARENDE, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona. Lumen.
- ARENDE, H. (2004a). *La tradición oculta*. Barcelona. Paidós.
- ARENDE, H. (2004b). *The origins of totalitarianism*. New York. Schocken.
- ARENDE, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona. Paidós.
- ARENDE, H. (2010). *Lo que quiero es comprender*. Madrid. Trotta.
- ARENDE, H. (2018a). *Diario filosófico (1950-1973)*. Barcelona. Herder.
- ARENDE, H. (2018b). *Ensayos de comprensión (1930-1954). Formación, exilio y totalitarismo*. Barcelona. Página indómita.
- BENHABIB, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks. Sage.
- BERNSTEIN, R. (2002). "The Origins of Totalitarianism: not History, but Politics". *Social Research* (New York), 69-2, pp. 381-401.

- BLANCO ILARI, J. I. (2014). "Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (Málaga), XIX-2, pp. 319-338.
- BROD, M. (1959). *Kafka*. Madrid. Alianza.
- CAMPILLO, N. (2002). "Comprensión y juicio en Hannah Arendt". *Daimón* (Murcia), 26, pp. 125-140.
- CANOVAN, M. (1978). "The contradictions of Hannah Arendt's political thought". *Political theory*, 6-1, pp. 5-26.
- CANOVAN, M. (1994). *Hannah Arendt: a Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge. Cambridge University Press.
- CITATI, P. (2012). *Kafka*. Barcelona. Acontilado.
- DANOFF, B. (2000). "Arendt, Kafka and the nature of totalitarianism". *Perspectives on political science* 29-4: 211-218.
- DI PEGO, A. (2010). "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt". *Páginas de Filosofía*, 11-13, pp. 35-57.
- 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 Moran, B. y Salzani, C. (eds.), *Franz Kafka and Philosophy*. Lanham/Boulder/New York/Toronto, Lexington Books, pp. 159-178.
- LEVI, P. (2000). *Si esto es un hombre*, Barcelona. Muchnik.
- KAFKA, F. (1997). *El proceso*. Madrid. Cátedra.
- KAFKA, F. (1998). *El castillo*. Madrid. Cátedra.
- KAFKA, F. (2000). *El desaparecido [América]*. Madrid. Cátedra.
- 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.
- LÖWY, M. (2009). "Franz Kafka's Trial and the Anti-Semitic Trials of His Time". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 7-2, pp. 151-158.
- MAHRDT, H. (ed.) (2005). "The correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin". *Samtiden*, 1, pp. 107-154.
- NAVASCUÉS, N. de (en prensa). "Hannah Arendt lee a Kafka: una conceptualización de los rostros kafkianos a lo largo de la obra arendtiana", *Claridades. Revista de Filosofía*.
- SÁNCHEZ MADRID, N. (2016). "Kafka en Arendt. Poética de la extinción", en Sánchez Madrid, N. (ed.), *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. (2010). “Habitus et Modernité. Günther Anders, Hannah Arendt et Theodor W. Adorno: interprètes de Kafka”. *Sociologie de l’art*, 15-1, pp. 35-58.
- WAHNÓN, S. (2001). “Una sentencia justa para Josef K.: sobre *El proceso* de Kafka”. *Isegoría*, 25, pp. 263-279.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Hannah Arendt*. Barcelona. Paidós.