

“Los avisadores del fuego”: Rosenzweig, Benjamin y Kafka

REYES MATE y JUAN MAYORGA

Instituto de Filosofía, CSIC y Escuela de Arte Dramático

RESUMEN. Hubo pensadores que supieron leer en su tiempo signos de la catástrofe venidera. No eran profetas sino finos analistas. Nos referimos a Rosenzweig, Benjamin y Kafka. Rosenzweig denunció en el “idealismo” de la filosofía que viene desde Jonia y llega hasta Jena la tendencia a un totalitarismo que la convertía en potencialmente en una “ontología de la guerra”. Benjamin dejó constancia de la ambigüedad radical del concepto de progreso, tan fundamental para el pensamiento ilustrado. La barbarie, en general, y el fascismo, en particular, no son lo opuesto al progreso sino una de sus posibilidades. Esa fatal posibilidad es, para la víctima, la norma. Kafka capta anticipadamente la reducción fascista del hombre a nuda vida en la recurrente animalización de sus personajes, así como la negación del otro en figuras víctimas de la incomunicación.

ABSTRACT. There were thinkers who foretold in their time the signs of the coming catastrophe. They were not prophets but fine analysts. We are referring to Rosenzweig, Benjamin and Kafka. In the “idealism” of the philosophy that comes from Jonia and reaches Jena, Rosenzweig animadverted on the tendency to a totalitarianism that potentially converted it into an “ontology of war”. Benjamin brought to light the radical ambiguity within the concept of progress, so fundamental to the illustrated thought. Barbarism, in general, and fascism, in particular, are not the opposite to progress but one of its possibilities. That fatal possibility is, for the victim, the rule. Kafka traced with foresight the fascist reduction of man to bare life in the recurrent animalisation of his characters, as well as the denial of the other in those presented as victims of incomunication.

1. “Avisadores del fuego” es una expresión benjaminiana con la que designa a quienes avisan de catástrofes inminentes para impedir que se cumplan¹. Si la traemos a cuento es para llamar la atención sobre quienes, habiendo escrito antes de la catástrofe, parece que lo hubieran hecho después, siendo testigos de ella.

Resulta paradójico hablar de “avisadores del fuego” en un contexto como el de este número de la revista *Isegoría* destinado a la reconstrucción de la

¹ Benjamin habla de los “Feuermelder” en *Einbahnstrasse* cuando dice que “hay que apagar la mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita”. Cf. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (en adelante GS) IV 1, 122, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1991.

memoria. Si lo que nos guía es “recordar Auschwitz para que no se repita”, ¿qué sentido puede tener recordar a pensadores cuya fuerza no fue la capacidad de recordar sino la de anticipar?.

La respuesta está en nuestra necesidad y, al mismo tiempo, dificultad, de recordar. Si nos planteamos el recuerdo es porque ha dominado el olvido. Ahora bien, si el mundo, después de Auschwitz, ha seguido como si nada hubiera ocurrido, cabe sospechar que nuestro mundo es contemporáneo de quienes vivieron los momentos previos a la catástrofe. Importa no sólo recordar y, por tanto, investigar las razones del olvido, sino también remitirnos a la capacidad analítica de quienes, aún en el seno de una cultura del olvido, supieron utilizar las armas de la razón ilustrada para anticipar el futuro. Los “avisadores del fuego” apelan a la capacidad analítica en tiempos de debilidad anamnética.

Vamos a hablar de Franz Rosenzweig, Franz Kafka y Walter Benjamin. Tienen en común el no haber conocido la existencia de campos de exterminio, pero haber saber sabido leer su tiempo como cargado de esa posibilidad. Rosenzweig es el pionero, el primero en denunciar que la metafísica occidental era una ontología de la guerra. Benjamin, que murió huyendo de un campo de concentración, es quizá quien más claramente detecta en los valores *positivos* de su tiempo los signos letales que acabaron consumándose. Y Kafka es aquel cuyos silencios y paradojas desvelan los códigos secretos de la moderna barbarie: el carácter perverso de su técnica, la destrucción del sujeto a manos de la moderna burocracia o el carácter policial de la política.

2. Franz Rosenzweig.

La preocupación que atraviesa su obra mayor *La Estrella de la Redención*², es la de la relación entre el ser y el pensar o, lo que es lo mismo, el problema de la verdad.

La “Generación del 14”, que es la suya, a la vista de la catástrofe que supuso la Primera Guerra Mundial, se pregunta si existe una verdad vinculante a lo largo de la historia o si hay que colocar a la verdad eterna en el cajón de los mitos.

Esta generación se encuentra con dos tradiciones enfrentadas. Por un lado, la Ilustración para la que la razón no es histórica ya que el pasado es siempre la pre-historia de la razón. El acento está puesto en el presente que es la superación del pasado. La verdad es de presente y, por tanto, postradicional. Por otro, la tradición romántica que cuestiona ese primado del presente, seña-

² F. Rosenzweig (1976) *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers B.V. Hay traducción española de M. García Baró, F. Rosenzweig (1997) *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca (en adelante ER).

lando que cada época tiene su propia verdad y que no hay verdad al margen de sus tradiciones. Esas dos tradiciones enfrentadas representan un reto al filósofo capaz de ver la parte de verdad en cada una de ellas.

No ignoran, en cualquier caso, que el Idealismo Alemán, con Hegel a la cabeza, supone una primera respuesta a ese desafío, al afirmar que el pasado no es la pre-historia del presente (contra la Ilustración) sino un proceso histórico (contra el romanticismo). Los distintos elementos de cada época aparecen como estadios o momentos necesarios de un proceso en cuyo desarrollo se despliega la verdad en su conjunto. En ese proceso cada época tiene su sitio y su sentido, aunque a primera vista parezca insensato y escape a la capacidad comprensiva del individuo. Lo que tiene que hacer éste, si no quiere perder el tren de la historia, es insertarse con sus convicciones subjetivas y con las instituciones que ha ido creando, en el movimiento del Espíritu Universal, que pasa por él y por lo suyo, pero que camina hacia el Espíritu Absoluto, lugar desde el que sólo cabe valorar en su justo punto las vivencias subjetivas.

Eso no significa que el filósofo tenga que quedar a verlas venir. Su papel es clarificar, poner en claro, esa razón astuta que opera en la historia. Lo suyo es activar su propia razón al servicio de la razón en la historia. Y, como ambas son la misma, lo que en realidad se produce es un “autoconocimiento de la razón”. La verdad de la realidad está en la conocimiento que la razón tiene de sí misma, con lo que pensar la realidad es pensarse.

Hasta aquí nada original por parte de Rosenzweig. Su notable contribución comienza a) cuando califica de “idealismo” no al Idealismo Alemán, sino a toda la filosofía europea, la que va “desde los jónicos a Jena”, es decir, desde los presocráticos hasta Hegel. Los Hegel y Fichte no serían sino el cúlmén de una larga trayectoria iniciada en los albores mismos de la filosofía. Y, b) cuando coloca a la experiencia pertinaz de la angustia ante la muerte como el argumento desencadenante de toda su descalificación del idealismo³. Veámoslo más detenidamente.

2.1. El idealismo de la filosofía europea. Toda esa tradición muestra una querencia insuperable a reducir lo múltiple al uno. Esa tendencia monista ya está presente en la madrugadora afirmación filosófica “todo es agua”, con lo que la pluralidad de elementos que conforman la vida del hombre en el mundo queda reducido a uno, al agua. Esa tónica dominará los siglos venideros, aunque cambie el elemento reductor. Así, para los antiguos será el cosmos y su ciencia, la cosmología: será en relación al mundo desde donde pueda hablarse del hombre y de Dios; en la edad media, será Dios y la correspondiente

³ Son los temas que desarrolla en la primera parte de la Introducción, cf. Rosenzweig, ER, 43-63.

teología dictará lo que sea el hombre y el mundo; con la modernidad, el hombre ocupa el centro del proscenio y su ciencia, la antropología, será el referente de lo que quepa decir sobre Dios o el mundo.

Lo que hay que entender bien es que esa tendencia monista, negadora de la pluralidad existente, es inexplicable sin el idealismo. Sólo se puede decir que “todo es agua” si antes Parménides ha decretado la identidad entre el ser y el pensar. Identificar ser con pensar significa reducir el ser a su “Denkbarkeit”, a material pensable, con lo que la realidad sólo interesa en cuanto combustible del conocimiento. La realidad tiene muchas posibilidades pero a la filosofía sólo le interesa “la esencia”, lo que es, lo ente, es decir, la cosa en cuanto objeto del conocimiento. De ahí que la filosofía sea una ente- u onto-logía. Ese recogimiento de la compleja realidad en su esencia, es la tarea del logos, de ahí que sea la unidad del logos la que explique la reducción de la compleja realidad a un único elemento⁴. Y si todo es dado para ser pensado, todo es racional, hasta lo más absurdo. Cuando el logos apure su tarea de pensar toda la realidad, no habrá nada irracional.

2.2. Pero ¿puede ser todo pensado? O, dicho en otros términos, ¿conviene la racionalización del absurdo, que lleva adelante el Espíritu Universal?. Porque absurdos hay. Rosenzweig se fija en uno de esos puntos negros que la filosofía da como “reconciliados” con la razón: la muerte, la angustia ante la muerte. Si la explicación que da el idealismo de la muerte individual (racionalizando su sinsentido en el sentido del Todo) fuera verdad, el hombre debería aceptar la muerte con toda naturalidad, pues, por lo que a él atañe, la muerte no es nada; sólo es algo para el Todo y ya se sabe que el Todo no muere. Pero pese a todas esas elucubraciones, empeñadas en justificar lo injustificable, la angustia ante la muerte sigue siendo la cita inevitable, la experiencia ineludible, de cada hombre y mujer concreto⁵.

Para el idealismo la muerte individual no es nada, una muerte pues anónima que en sí misma carece de sentido y de significación. Insensata es la muerte individual y, por tanto, la de los individuos, pero no en el sentido que habi-

⁴ “La unidad del logos funda la unidad del mundo como totalidad. Y, a su vez, aquella totalidad acredita su valor de verdad fundamentando esa totalidad. Por ello, una rebelión exitosa contra la totalidad del mundo, significa al mismo tiempo negar la unidad del pensamiento”. (ER 52).

⁵ “Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con el silencio ni con la palabra. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad...No queremos una filosofía que vaya en el cortejo de la muerte y con el acorde de su danza (Uno y Todo, Todo y Uno) nos haga olvidar el dominio perdurable de la muerte” (ER 45).

tualmente damos a la expresión, cuando ante un acto terrorista decimos “¡qué absurdo!”, indicando que no hay causa o razón que justifique la privación de la vida de un ser humano. No. Insensata o sin significado es la muerte individual porque, individualmente tomada, no es nada. La vida y la muerte sólo adquieren sentido en función de la comunidad, como parte de la misma o sacrificio por la misma. Se vive, se muere y, por tanto, se mata, por el Todo. Nada más extraño al idealismo que morir de muerte propia, que concebir la muerte como un fruto granado de la existencia, que “vivir la muerte propia”.

Aquí es donde se planta Rosenzweig. Una filosofía que coquetea así con la muerte, es potencialmente una justificación del crimen. Si, filosóficamente, la muerte individual carece de sentido, ¿qué impide el crimen político?. No es una casualidad que los campos de exterminio fueran también campos de concentración: en el último se ejecutaba al hombre metafísicamente y en el primero, físicamente. No se persigue sólo la muerte física del prisionero, sino también la anulación de toda significación. Por eso, en el campo, la muerte está siempre presente, no como posibilidad de la vida, sino como facticidad. Forma parte natural del campo, como las montañas, el frío o el hambre, de suerte que nadie se plantea la vida como algo distinto de la muerte. La vida es una prórroga concedida por la muerte de suerte que lo que está en juego, en el discurso del campo, no es la muerte sino cómo morir, si por hambre o colgado o por un tiro en la nuca.

2.3. Rosenzweig reivindica la dignidad de la muerte para afirmar el valor absoluto de la vida. Esa reivindicación guía su crítica al idealismo que no persigue “al olvido del ser”, como hará Heidegger, sino al totalitarismo. Lo inquietante de la filosofía occidental, aquejada de idealismo, es su querencia al totalitarismo que es negación de la realidad y, sobre todo, del singular. Bien es verdad que esta crítica tiene un marcado carácter filosófico y no tan claramente político. Rosenzweig muere en 1929 y la *Estrella de la Redención*, aunque escrita en el frente balcánico de la Primera Guerra Mundial, se publica en 1921. No hay pues en ella referencia explícita al fascismo como encarnación del totalitarismo. Pero ese dato, en lugar de robar actualidad al texto, la refuerza. El fascismo puede ser una encarnación histórica del totalitarismo, pero mientras Occidente piense en idealista, la política fabricará sistemas en los que todo puede ser justificado en nombre de algún Todo, llámese raza, clase, humanidad o religión. Lo que tiene claro Rosenzweig es que la crítica política alcanza poco si no llega hasta el trasfondo filosófico “pues el idealismo”, apunta Rosenzweig (ER 44), “con su negación de cuanto separa lo singular del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto Uno-Todo.

Una vez todo encerrado en el capullo de esa niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada”. Una vez reducida la muerte individual a nada, el crimen, aunque sea de masas, será una nada, una nadería, si el Todo lo demanda

Es el primer aviso: una llamada de atención a la ductilidad de la filosofía para metamorfosearse, gracias a su idealismo, en una ontología de la guerra.

2.4. Aunque el punto de mira de Rosenzweig es fundamentalmente filosófico, dando prioridad, por ejemplo, a la filosofía de la historia sobre consideraciones de la política de su tiempo, no pierde de vista, sin embargo, el análisis de lo político. No olvidemos que la primera redacción de su obra mayor está escrita en las trincheras de una guerra y que esa guerra es el acontecimiento sobre el que gira la reflexión de la “Generación del 14”. El puente que enlaza su filosofía con la política es el Estado. En su libro “Hegel y el Estado”, Rosenzweig ve, muy hegelianamente, al Estado como la concreción de la Historia Universal, de ahí que la crítica a la filosofía de la historia cristalice en crítica del Estado⁶. Esa crítica se va a concentrar en el tratamiento moderno del nacionalismo y en la naturaleza violenta del derecho⁷.

a) El nacionalismo moderno no se limita a un vago “amor a la patria” sino que es la conciencia de que su comunidad de pertenencia está llamada a jugar una misión fundamental en la historia (tanto en la de los miembros de la comunidad como en la historia universal). En ese sentido podría hablarse de un nacionalismo mesiánico, tan bien representado por la Revolución Francesa, misión que Fichte reivindica luego para la nación alemana, nuevo pueblo elegido. Lo importante del análisis de Rosenzweig es la explicación de la conciencia mesiánica que caracteriza al nacionalismo moderno: la interpretación cristiana del principio judío de la elección. El cristianismo introduce dos novedades en la interpretación de la elección del pueblo judío, que la alteran substancialmente: en primer lugar, lo universaliza, de suerte que cualquier pueblo puede ejercer esa tarea y, en segundo lugar, lo politiza, al traducir pueblo elegido por protagonista histórico, con lo que sus causas, la defensa de sus causas, adquieren aires de guerras santas.

La guerra no es un accidente, sino la expresión colectiva de esa “lucha de conciencias” que conforma la relación intersubjetiva. Y es que los pueblos se afirman como los individuos, a saber, en la voluntad irreductible de ser independientes y soberanos. Eso es el Estado. Y, como hay muchos Estados,

⁶ F. Rosenzweig *Hegel und der Staat*, ; también S. Moses (1982) *Système et Révélation*, Seuil, Paris, 222 y ss

⁷ Ambas críticas las desarrolla Rosenzweig (1997) en *La Estrella de la Redención*, 389-397.

las voluntades soberanas se enfrentan mortalmente. Hay pues en la guerra –y en los sacrificios que conlleva– algo inevitable pues la violencia es substancial al concepto de soberanía estatal: que es absoluta, pero frente a otras soberanías igualmente absolutas. Cuando el Estado exige el sacrificio voluntario de la vida, lo hace para defender un valor: la libertad del Estado. No exige una muerte simple y natural pues la muerte en ese sacrificio voluntario trasciende la naturalidad y se convierte en algo superior, en un acto con sentido.

Para el nacionalismo la guerra de un Estado contra otro tiene algo de guerra santa pues lo que se juega es la identidad de la comunidad que es la que abastece de sentido al individuo. Uno se salva, sacrificándose por la comunidad. Ese es el segundo aviso: el nacionalismo moderno es algo más que una propuesta política pues el mesianismo (ilegítimamente) inferido le aboca a la exclusión y al fundamentalismo.

b) La violencia del derecho. El Estado es la forma que se dan los pueblos para no morir, para escapar a la usura del tiempo. ¿Qué cómo lo hacen? Tomando momentos del continuum que es la vida del pueblo y absolutizándolos sea como símbolos, fiestas, tópicos o leyes. El Estado –o, la política, que se confunden– es la creación artificial de un orden, de una legalidad, que es lo que se expresa en el derecho, en virtud del cual la vida natural del pueblo queda fijada en un punto, como eternizada. “El Estado es el intento, necesariamente siempre renovado, de dar a los pueblos eternidad en el tiempo” (ER 393-4).

Notemos el contrapunto entre Estado y pueblo: pueblo es la vida natural, continua y cambiante de una comunidad; Estado es la fijación de momentos de esa vida natural, convertidos en patrones o referentes absolutos de ese colectivo. Para Rosenzweig, como para Hegel, el término “derecho” engloba tanto el sistema de organización de las sociedad civil como las reglas de juego del Estado, es decir, se confunde con política.

Ya hemos dicho que Estado y pueblo no pueden confundirse. La violencia política va a insertarse precisamente en esa diferencia. Mientras el “derecho”, es decir, la fijación de las reglas políticas de juego, coincida con la vida del pueblo, no habrá problemas. Pero cuando aparezca una falta de sincronización, surgirá la violencia, sea para mantener las reglas de juego, sea para cambiarlas, si el pueblo se resiste. Puede decirse que la violencia es connatural al derecho pues no hay manera de acoplar lo que es fijo con lo que es cambiante. “La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene”, escribe Rosenzweig (ER 394). “Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el Estado revela su verdadero rostro. El derecho no era más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse

contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia”. Es el tercer aviso: la política es violencia.

La violencia de la política evoca el texto de Benjamin, de 1921, *Zur Kritik der Gewalt*, (GS II 1 179-203) en el que mantiene la misma tesis, al afirmar que la política es impensable al margen de la violencia que funda el derecho y que le mantiene⁸.

2.5. ¿Qué es lo que hay de “avisador” en estos análisis?

a) Lo que no puede pretender el Estado, con sus guerras, es que la justificación y racionalización de las muertes de los individuos que conllevan, se expliquen con el argumento de que, en esa disponibilidad a la muerte, la muerte del individuo pasa de ser nada a algo, pasa de ser una muerte natural a un sacrificio por un valor superior. Contra esa falacia se revela Rosenzweig al detectar en la angustia ante la muerte el rechazo de una imposición totalitaria. En la experiencia de la angustia se esconde un hilo de resistencia contra el proyecto filosófico de reducir la muerte individual a pura insignificancia, concediendo al Todo, y a quien le represente, el señorío sobre la muerte y, por tanto, sobre la vida. Avisar de que, tras la brillante historia de la razón filosófica, se oculta una ontología de la guerra, no es un flaco servicio.

b) Una conciencia aguda del peligro que representa el nacionalismo. Dada su carga mesiánica, la potencialidad destructora del mismo escapa a un análisis meramente político.

c) Una invitación a repensar la política. Si lo que nosotros llamamos “política” y él “derecho”, pivota sobre la violencia, es decir, es impensable sin una decisión autoritaria o violenta que convierte un momento de la vida de un pueblo en un principio de identidad y, luego, de acción, difícilmente se superará la violencia política con una mayor dosis de “democracia liberal”. Hay que buscar otros modelos de convivencia humana más acordes con lo que él llama ritmos naturales del pueblo pues, de lo contrario, el arte de la política lejos de producir una “civilización” superior (a la vida natural), lo que hace es reducir al hombre a pura naturalidad⁹. Cuando se pretende eternizar la vida de un pueblo mediante decisiones de poder, que es el sentido del Estado, no es que se arranque la vida “natural” de un pueblo al ritmo

⁸ Quede constancia la semejanza del tratamiento de la violencia en Rosenzweig y Benjamin. El escrito del primero remonta a los años de la I Guerra Mundial y el de Benjamin es de 1921.

⁹ Me permito señalar si la crítica radical de Agamben, en su *Homo Sacer*, Pretextos, Valencia, 1988, a la política occidental, es decir, a su forma de metabolizar la zoe en bios, no está inspirada en la crítica de Rosenzweig al “derecho”, como violencia artificial sobre las posibilidades más naturales de la convivencia humana.

de la naturaleza, sino que se convierte la *vida* del pueblo en pura naturaleza, en objeto de decisión, en *nuda* vida.

3. Walter Benjamin

3.1. Benjamin comparte la crítica de Rosenzweig a la filosofía por idealista, aunque ponga el acento en otro lugar. Si éste, en efecto, apunta en definitiva contra el carácter totalitario del pensar canónico occidental, es decir, trata de salvar la pluralidad y la diferencia que define a la realidad, Benjamin se fija en el des-precio del idealismo por el hombre concreto o, si se prefiere, para mientes en el hecho de que el aprecio por las ideas abstractas suponga cerrar los ojos a la realidad concreta o, lo que es peor, construir la idea abstracta sobre el pedestal de una realidad concreta reducida a insignificancia. “Para dotar al colectivo de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con los (rasgos) inhumanos. Hay que despreciar a la humanidad en el plano de la existencia individual, para que aparezca en el plano del ser colectivo”¹⁰. La idea ilustrada de humanidad o términos como igualdad, libertad o fraternidad, santo y seña de los modernos derechos humanos, son, diría Benjamin, bellas palabras construídas sobre el desconocimiento de la realidad, llena de inhumanidades, desigualdades y opresiones. ¿Cómo se puede decir que somos iguales cuando no lo somos?. Se podría decir que debemos serlo, pero que lo seamos... Naturalmente que caben muchas explicaciones y la literatura sobre los derechos humanos es rica en interpretaciones imaginativas, pero ninguna de ella puede borrar el punto señalado por Benjamin: que el precio de esas construcciones es hacer abstracción de la realidad y, por tanto, reducir a insignificancia, a carencia de significado, la situación concreta de inhumanidad.

No es que Benjamin renuncie a hablar de humanidad o de justicia o de igualdad. Benjamin no es un “particularista” pues sabe, a diferencia de tanto universalista autocomplaciente, que en ello le va la vida. Sabe por experiencia que las exclusiones metafísicas suelen tener traducciones físicas: exilios, exclusiones o persecuciones. Sólo que no está dispuesto a hablar de ello a cualquier precio, sobre todo cuando el precio es el hombre.

3.2. Hay una violencia escondida en el concepto que se manifiesta en el des-precio y/u opresión de lo concreto. Esa violencia conceptual domina toda la existencia humana, también la política, pues el hombre civilizado ha organizado su vida a partir del concepto, del concepto de progreso.

La política moderna tiene por andamiaje conceptual una filosofía de la historia cuyo centro es el hombre, la autonomía del sujeto, y cuyo fin, la reconciliación del hombre con la naturaleza. El optimismo militante de la política

¹⁰ Texto tomado de los “Paralipomena de K. Kraus”, en GS II 3, 1102.

se inserta en una visión progresista de la historia convencida de que el mañana siempre será mejor que el presente y que el pasado, porque la esencia del presente es ser un peldaño o momento del futuro. Si el progreso es el concepto de la política, poco importan las “bajas” del proceso pues son sólo el costo del progreso.

Por ahí no pasa de largo Walter Benjamin. Las bajas de la historia, es decir, los vencidos por la marcha triunfal de la historia, los frustrados en sus esperanzas y aspiraciones, los ofendidos y humillados por los baremos valorativos impuestos por el vencedor ¿son sólo un accidente en el camino o la sombra que acompaña necesariamente al caminar?. Benjamin se desmarca del punto de vista habitual de la *intelligentzia* occidental que consideraba la violencia como un accidente o excepcionalidad pues la regla es la progresiva disminución del “costo” social. No hay más que ver el avance progresivo pero imparable de los derechos humanos o la progresiva implantación del Estado de derecho en el mundo o la corrección política a los excesos del mercado, todos son índices de que la apuesta por el progreso es la garantía de la progresiva humanización del mundo. Pues bien, no, “la tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” es la regla (tesis viii). La violencia no es comparable a esos “estados de excepción” que proclaman Estados de Derecho en momentos catastróficos. Ese es el punto de vista del vencedor. Los oprimidos, por el contrario, no han salido del estado de excepción, sólo conocen la suspensión real del derecho.

¿Qué pasa cuando el filósofo toma como perspectiva propia el punto de vista del oprimido?. Pues que la filosofía progresista de la historia se le revela como una construcción particular, lejos de toda pretensión de universalidad. Está obligado entonces “a llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello”, es decir, con “la tradición de los oprimidos” (tesis viii, GS I 2 697).

La línea de separación entre ambas filosofías de la historia pasa por la valoración del presente. La concepción progresista de la historia tiene muchos recovecos pues por ella han transitado políticos burgueses y de izquierda, filósofos y teólogos de todo cuño, pero, si hay algo común a todos esos sueños de una humanidad progresando hacia mejor, éso es “la concepción de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío” (tesis xiii, GS I 2 701). La idea del tiempo homogéneo y vacío coincide con la del tiempo como un continuum en el que nada nuevo acontece pues cada instante presente es propuesta del pasado y avance de futuro. Se hereda el pasado y se prepara el futuro. Este planteamiento que, desde un punto de vista lógico, disuelve la historia en un continuum sin novedad posible, es, desde un punto de vista político, la ideología de los vencedores. Para la filosofía progresista de la historia, en efecto, el presente es el fruto logrado de una historia cuyo patrimonio

se le ofrece como herencia. El vencedor de hoy tiene tras de sí la legitimación de los éxitos pasados, frente a los cuales él se presenta como heredero y promotor. Todo ese rico patrimonio recibido así como el incremento que cabe esperar, no empece para que Benjamín describa todo ese recorrido de la humanidad como “homogéneo y vacío”. Que sea homogéneo, ya lo acabamos de ver, pero ¿por qué vacío?. Lo entenderemos si repasamos qué entiende Benjamín por “tiempo pleno”.

Para empezar, es un asunto de “memoria”, como dice en el apartado B de sus tesis (GS I 2 704). Ya se sabe que memoria en Benjamín no es cualquier recuerdo sino la visión del mundo con los ojos de las víctimas; recordar es, pues, hacer presente las preguntas no respondidas, los derechos insatisfechos, las injusticias pendientes de las víctimas. Si esos silencios y olvidos del pasado son connaturales, como hemos visto, a la concepción progresista de la historia, no es en la historia sino en el tiempo donde hay que buscar respuesta. El *tiempo* se opone a la *historia*, como la memoria al olvido. Por supuesto que la historia recuerda, pero es mucho más lo que olvida en su modo de recordar. A eso nos referimos cuando hablamos de tiempo.

El tiempo pleno es un tiempo mesiánico y, al calificarlo así, Benjamín está evocando un contexto hermeneúutico judío que tenía prohibido representarse o investigar el futuro, lo que no significaba renunciar a él sino pensarle paradójicamente desde la memoria. Pensar el futuro no como una proyección del presente sino como una actualización de las preguntas pendientes del pasado, era la manera de escapar del tiempo “homogéneo y vacío, porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que se podía colar el Mesías” (GS I 2 704). En la concepción progresista de la historia el tiempo es vacío, es decir, no tiene valor en sí sino como momento o peldaño de un futuro mejor. El tiempo mesiánico, por el contrario, supone que cada instante puede suponer la irrupción de la salvación.

Ese instante redentor será heterogéneo a cualquier otro pues supone una interrupción de los instantes o tiempos que corren. En su forma, el instante de la irrupción del Mesías coincide con el instante de la Revolución, es decir, el momento en que la política responde de las injusticias de las víctimas de la historia. Al llegar aquí, el lector espera alguna concreción de lo que sería una sociedad cuya política estuviera guiada por un sentido de la justicia basado en la memoria. Benjamín no le dirá mucho más pues, al igual que del Mesías, no es posible hacerse imagen alguna, tampoco de la sociedad emancipada.

Una concepción de la historia, “de acuerdo con la tradición de los oprimidos” no supone pues sacrificar el progreso sino darle una interpretación monodológica, esto es, reconocer a cada individuo su derecho irrenunciable a la felicidad o, como diría Adorno, escoger entre “colocar al progreso como hori-

zonte de la humanidad o a la humanidad como horizonte del progreso”. Lo que Benjamin tiene muy claro es que las dos orientaciones son alternativas: o se elige el futuro o el progreso. Su tiempo había elegido el progreso a cualquier precio.

3.3. Fascismo y progreso.

En la década de los treinta pocas dudas había sobre el fascismo como encarnación del totalitarismo solapado bajo el idealismo del pensamiento occidental. También para el Benjamin del escrito “Sobre el concepto de historia”. Llama la atención, sin embargo, su enfoque. En la tesis viii dice, refiriéndose al fascismo, que “la fortuna de éste proviene desde hace tiempo del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica” (GS I 2 697). Mientras sigamos considerando al fascismo como un accidente del progreso, como la suspensión provisional de la marcha progresista de la historia; mientras le combatamos en nombre del progreso, seguirá campeando por sus fueros. Es como combatir al fuego con gasolina, pues contra más progreso se vierta sobre el fascismo, de mejor salud gozará.

El fascismo es un momento interno a la modernidad y engancha con ella gracias a la técnica. Es lo que Benjamin quiere decir cuando define al fascismo como “estetización de la política”¹¹. El fascismo capta perfectamente el poder de las masas, los deseos de liberación y de protagonismo del movimiento obrero, pero en vez de darle una expresión política, se la da estética. El fascismo no permitirá que se toque el poder del Estado totalitario ni, por consiguiente, la estructura de la propiedad privada, pero, a cambio, permitirá que la masa goce del espectáculo de su propio protagonismo. Y es aquí donde interviene la técnica. Gracias a las técnicas de reproducción y de representación (el cine, por ejemplo), las masas pueden contemplarse a sí mismas como un movimiento grandioso, como un espectáculo incomparable.

La expresión real de esta conciencia estética –de las masas como espectáculo– es la guerra. La guerra moderna es el precipitado de dos movimientos: a) de las capacidades técnicas de una sociedad que no es capaz, sin embargo, de utilizarlas civil y pacíficamente¹² y b) de unas masas que no ven la guerra como un campo de sangre y sufrimiento, sino como un espectáculo grandioso y seductor en el que ella es la protagonista. “La guerre est belle” dirán los amigos de Jünger. El destino individual queda subsumido en la estética del

¹¹ Cf. W. Benjamin “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en GS I 2, 435-508. Ver también la edición francesa, “L’oeuvre d’art à l’époque de la reproduction mécanisée”, preparada por el propio autor, en W. Benjamin, *Écrits Français*, Ed. Gallimard, 1991, 116-195.

¹² Es la tesis con que comienza su escrito “Theorien des deutschen Faschismus”, en GS III, 238.

movimiento general. El fascismo supone pues una complicidad entre la técnica y la estética, teniendo en la guerra su expresión más natural.

Ahora se entenderá por qué es suicida combatir al fascismo con el progreso. Si éste se caracteriza, en efecto, por la supeditación de la parte al Todo, del hoy al mañana, de la infelicidad de los unos a la felicidad de los más, además de una confianza ciega en las posibilidades de la tecnociencia, el fascismo encontrará siempre en esa confianza progresista un lugar seguro en el que diseñar el sacrificio de los individuos de las masas con colores de arrobamiento espiritual. El fascismo da al progreso la estética que permite digerir la crudeza de sus costos sociales.

3.4. Benjamin ¿un avisador del fuego?

a) Avisa de la novedad de la guerra inminente. En su escrito sobre el fascismo, publicado en 1930, habla de la inminencia de la guerra. No era el único, por supuesto, pero sí que captó prematuramente la novedad de la nueva conflagración mundial.

La guerra estaba servida pues ésta, como no cesa de escribir en esos años¹³, se produce cuando las estructuras económico-sociales no son capaces de adaptarse al desarrollo tecnocientífico. Entonces el exceso de progreso científico se traduce en destrucción¹⁴. En su escrito sobre el fascismo precisa además que el origen de la guerra no reside sólo en una inadaptabilidad funcional entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino en el *decalage* entre desarrollo científico y desarrollo moral de la sociedad¹⁵.

La novedad de esta guerra inminente estribaba en que, por primera vez, lo determinante no iban a ser los hombres sino los materiales. Sería una “guerra de materiales” y no una “soldática”. Curiosamente, Benjamin subraya el uso del gas. La capacidad letal de esos nuevos materiales anunciaba una guerra total frente a la que no valían defensas. Frente a una “guerra del gas” de nada servirían las máscaras de gas ni los derechos humanos. Lo primero por que

¹³ Nos estamos refiriendo a su escrito “Theorien des deutschen Faschismus” y a “La obra de arte en la época de la reproducción técnica”

¹⁴ La única manera de evitar la guerra radica en un desarrollo de la ciencia capaz de potenciar “nuevos órganos que liberen al individuo del estado amorfo en que se encuentra en la masa”. Benjamin distingue entre dos tipos de técnica: la que sólo busca el dominio de la naturaleza (y que acaba sometiendo al hombre) y la que no pretende producción de valores sino la mejora de la naturaleza. Sólo ésta es capaz de crear nuevos órganos capaces de traducir el desarrollo científico en “intervención creadora”. Cf. Miguel Abensour, *L’Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens-Tonka, Paris, 2000, 170.

¹⁵ “La guerra imperialista nace de una profunda discrepancia entre fabulosos medios y posibilidades de la técnica y su escasa clarificación moral...La sociedad burguesa está obligada a separar la técnica de su implicación en el orden social y, por tanto, impedir que la sociedad se exprese sobre la técnica”, W. Benjamin, GS III, “Theorien des deutschen Faschismus”, 238.

sería como combatir el cáncer con una aspirina y lo segundo porque ante la volatilidad del gas o la magnitud de las nuevas armas, desaparecían la distinción entre población civil y población armada, que era el fundamento del derecho de gentes. Por eso la nueva guerra tendría algo de *competitivo* o *deportivo*, en el sentido de que la única reacción válida ante la eficacia de un arma era conseguir otra de mayor impacto o una que neutralizara la del enemigo. El record sustituía a la razón.

Que la nueva guerra fuera “de materiales” no significaba la marginación de la población civil como si la guerra fuera asunto de profesionales. Benjamin señala un aspecto que es consubstancial a la utilización fascista de ese factor competitivo: el vivir la última guerra como una guerra perdida, primando por tanto el deseo de revancha sobre el sufrimiento de una guerra. Si se perdió la última guerra había que transformar la derrota en victoria, tal y como el Expresionismo no cesaba de proclamar a su manera. Para ello había que cultivar en el pueblo el espíritu bélico. La cultura podía contar con los buenos oficios de la filosofía, de la vieja (Hegel) y de la nueva (Heidegger), ambas tan sensibles a la ontología de la guerra¹⁶.

b) Denuncia al “eterno retorno” como gran mito de nuestro tiempo. “Todavía hay muchas batallas que librar en Europa”, respondió Benjamin a las propuestas de sus amigos judíos, invitándole a abandonar Francia. Todos ellos habían captado a tiempo la naturaleza del fascismo y decidieron plantarle cara, aunque fuera en el exilio. Benjamin, quizá movido por esa querencia suya a experimentarlo todo, no quiso perderle la cara. Optó por mirar de frente el rostro letal de la Gorgona, aunque fuera a riesgo de perder la vida. Lo que descubrió fue el carácter mítico del progreso. No se entretuvo es detectar sus flancos secundarios, sino que desveló el mito de la modernidad al definir al progreso como eterno retorno¹⁷.

Progreso y eterno retorno no son antagónicos sino cara y cruz de la misma moneda. Si el tiempo del progreso es un continuum, tal y como hemos visto, todo es repetición. La novedad supone interrumpir el continuum del progreso. Si el futuro es la repetición de lo viejo, el progreso es un mito, el mito del eterno retorno.

En su octava tesis ya dejó bien dicho que el fascismo es un momento del progreso. Pero el fascismo puede pasar. El peligro persistente lo representa

¹⁶ Sobre la ontología y la guerra en Hegel, obligado es remitirse a la *Estrella de la Redención*, de F. Rosenzweig; también a M. Blanchot *Amitié*, Gallimard, París, 1971, 124 y ss. Sobre el problema en Heidegger, cf. R. Ibarlucea “Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXVI, nr. 1 (Otoño 2000), 111-141.

¹⁷ Miguel Abensour ha visto bien, comentado el escrito benjaminiano “París, capitale du XIX siècle”, que el progreso moderno deriva en mito del eterno retorno, con lo que el eterno retorno se convierte en el gran mito de nuestro tiempo. Cf. Abensour, o.c., 184.

el eterno retorno como mito de nuestro tiempo pues ese mito, tal y como bien vió Nietzsche, supone la muerte del hombre. Lo que se opone, en efecto, al mito del eterno retorno es el tiempo mesiánico que anuncia la novedad al entender que “el tiempo es el otro”¹⁸. En el mito del eterno retorno están dadas las condiciones para la negación del otro, negación que, de acuerdo al mito de procedencia, siempre está lista a manifestarse, aunque cada vez de distinta manera.

4. Franz Kafka.

“Nos hemos hechos pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor, para que nos adelanten la pequeña moneda de lo “actual”. La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente”, escribe Benjamin en 1933¹⁹. Allí vislumbra la posible aniquilación a hierro y fuego de millones de seres humanos. La aniquilación física completaría la aniquilación moral de esos hombres, radicalmente depauperados en experiencia y reducidos a la condición de cuerpos vulnerables.

Desde el punto de vista de Benjamin, las masas estaban a punto de hacer la misma experiencia que Franz Kafka había descrito en el individuo moderno. A su juicio, el tema fundamental de Kafka –la cuestión que le resulta más misteriosa y, por tanto, más interesante– es el modo en que la vida y el trabajo en la comunidad humana se organizan como destino²⁰. Con otras palabras: Benjamin lee la obra de Kafka como la representación de una época en que la vida comunitaria es sacrificada al dominio del mito.

Benjamin sitúa la obra kafkiana en el interior de una elipse cuyos focos son la experiencia vacía del hombre de la gran ciudad y la huella de una tradición vaciada²¹. Cree que en Kafka se representa “una enfermedad de la tradición” por causa de la cual de la antigua sabiduría sólo quedan los restos de su descomposición, “el rumor de las cosas verdaderas (una especie de periodo de cuchicheos teológicos que trata de lo desacreditado y obsoleto)”²². Para Benjamin, lo decisivo es que en Kafka la experiencia moderna llegue a través de esa experiencia mística. O más bien de una experiencia de la falta de experiencia, puesto que lo que resuena en Kafka no es un mensaje, sino sus ruinas.

¹⁸ Ese es, como bien se sabe, el gran tema de Levinas. Cf. E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

¹⁹ WB, “Experiencia y pobreza”, GS. II, 1, 219 (hay traducción española de J.Aguirre, W. Benjamin *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, 173).

²⁰ G.S. II.2, 420.

²¹ Benjamin, W. y Scholem, G. (1987), *Correspondencia 1933-1940*, trad. de R. Lupiani, Taurus, Madrid, p. 246. (En lo sucesivo: Benjamin y Scholem, 1987).

²² Benjamin y Scholem, 1987, 248 y 261.

Benjamin sitúa a Kafka como el testigo último de un proceso cuyo primer observador había sido Baudelaire, a quien caracteriza como “un hombre estafado en su experiencia, un moderno”. Ante el hombre moderno, el mundo no desprende ningún aura, ninguna huella de vida anterior. En este sentido, Benjamin interpreta los días festivos, días de conmemoración, como restos de una conciencia histórica que en Europa se había desvanecido. En la modernidad, los hombres carecen de una tradición que los reúna y son incapaces de fundar otra. En este sentido, la pérdida de experiencia conduce al extrañamiento mutuo de los seres humanos.

Éste es precisamente el rasgo más típico del mundo de Kafka. El personaje kafkiano, no ligado a los demás hombres por experiencia alguna, sólo puede sentir hacia ellos miedo e indiferencia²³.

Los personajes kafkianos son incapaces de encontrarse. Cada uno excava su particular patria subterránea, su laberinto solitario, como el protagonista de *La construcción*²⁴. Este hombre-topo cree oír a otro ser con el mismo afán excavador, pero nunca se encuentra con él, por lo que llega a dudar de su existencia. A veces, un personaje kafkiano cree pertenecer a una comunidad, pero resulta ser un iluso envuelto por una multitud que no lo entiende, como Josefina, la cantante²⁵. El protagonista de *Un médico rural* resume así el problema: “Es fácil escribir recetas, pero es difícil entenderse con la gente”²⁶.

El significado último del extrañamiento mutuo de los seres humanos es visible en *El proceso*, una novela sobre el desamparo en que cada hombre es dejado por los demás. *El proceso* narra el viaje del acusado K. hacia la soledad más honda. Ante el tribunal que juzga a K., cada acusado rinde cuentas solo, sin poder esperar ayuda de los otros. Por último, K. es conducido por una ciudad indiferente hasta el lugar de su ejecución. Su miedo es tan grande como la indiferencia de la ciudad. Al final de su camino, K. descubre que alguien está presenciando su asesinato. Kafka describe así los momentos previos a la ejecución: “Su mirada recayó en el último piso de la casa que colindaba con la cantera. Como un centelleo de luz se abrieron en lo alto los postigos de una ventana, y una figura humana, débil y borrosa desde aquella altura y lejanía, se asomó de pronto, bastante fuera, y estiró aún más los brazos. ¿Quién sería? ¿Algún amigo? ¿Una buena persona? ¿Algún defensor? ¿Alguien

²³ Miedo e indiferencia –incapacidad de ayudar– son los dos sentimientos que Kafka reconoce abrigar hacia los demás hombres, según manifiesta en la *Carta al padre*. Kafka, F. (1983), *Das erzählerische Werke*, 2 vols., Rütten S. Loening, Berlin, p. 603. (En lo sucesivo: Kafka, 1983).

²⁴ *Der Bau*; Kafka, 1983, I, 532-569.

²⁵ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*; Kafka, 1983, I, 264-282.

²⁶ Kafka, 1983, I, 203.

que deseaba ayudar? ¿Sería uno solo? ¿Serían todos? ¿Cabría esperar ayuda?”²⁷.

K. no llega a recibir ayuda. La misma indiferencia ante el sacrificio de un ser humano aparece, desde el punto de vista del observador y no del observado, en el relato “Un fratricidio”, donde se asiste un crimen como si de un espectáculo se tratara, sin intentar evitarlo²⁸. Tampoco recibe ayuda el narrador de “Un golpe a la puerta del cortijo”, objeto de una acusación arbitraria y temible.

Cada una de las víctimas de esos relatos es un ser humano en la soledad más profunda. Sin embargo, todos ellos están secretamente emparentados por ser culpables desde su nacimiento. Su culpa es anterior a cualquier acción. Es la culpa mítica. La culpa en que incurre el impotente ante la ley del poder.

El gran tema de Kafka es el poder. Su conocimiento del poder procede probablemente de su propia impotencia. Kafka tiene una intensa percepción de sí mismo como ser dominable. De ahí que nada le importe tanto como identificar el poder, a fin de apartarse de él. A este respecto no hay texto más explícito que la *Carta al padre*, donde es puesta en escritura la experiencia de uno que es nada ante otro omnipotente que podría aniquilarlo si se cansase de ser misericordioso. Kafka se describe como un ser avergonzado por tener que obedecer leyes creadas sólo para él y por no ser capaz de obedecerlas. A infinita distancia, su padre da órdenes y se enfurece porque éstas no son cumplidas. Sólo en otro mundo viven hombres “felices y libres de órdenes y de obediencia”²⁹. El padre es la norma para juzgar el mundo, y, por ello, la causa de la vergüenza del hijo³⁰. Pues si en el padre coinciden poder y ley, el hijo, impotente, queda fuera de la ley, es culpable. La culpa del hijo es indisoluble del misterio del poder del padre, en quien Kafka ve el enigma de los tiranos, “cuya razón se basa en su persona, no en su pensamiento”³¹.

La experiencia que Kafka lleva una y otra vez a su escritura es la experiencia que hace del poder el impotente. La experiencia de la humillación. La experiencia de un poder que inculpa: como coincide con la ley, hace del impotente culpable. La experiencia del impotente frente a un poder misterioso del que sólo conoce su propia humillación. En *La construcción de la gran muralla china*, los obreros no saben quién dirige la obra, ni quién es el Emperador a cuyo servicio trabajan³². Tampoco se muestran las autoridades de *El castillo*. El pro-

²⁷ Kafka, 1983, II, 488s.

²⁸ *Ein Brudermord*; Kafka 1983, I, 225-227.

²⁹ Kafka, F. (1992), *Padres e hijos*, trad. de F. Formosa, Anagrama, Barcelona, 578s.

³⁰ Kafka, 1983, I, 575.

³¹ Kafka, 1983, I, 576.

³² *Beim Bau der chinesischen Mauer*; Kafka, 1983, I, 473-488.

tagonista de *El proceso* recibe la muerte sin haber llegado a saber cuál es la ley que ha violado. No sólo se le oculta el tribunal, sino también los abogados que tienen acceso a él. En el momento de su arresto, K. afirma no conocer la ley presuntamente infringida. Uno de los policías se burla de que reconozca ignorar la ley y, al tiempo, afirma que es inocente³³. Y es que la culpabilidad de K. reside en la ignorancia de esa ley que se oculta. El sacerdote que le anuncia que su culpabilidad ha sido probada, le refiere el relato del campesino y el guardián de la ley. El relato habla de un hombre al que el guardián prohíbe entrar en la ley. Su culpa no tiene por origen sus acciones, sino la prohibición que le dirige el poderoso guardián.

En Kafka, el poder y la ley son un mismo misterio. Ante él, no valen pruebas de inocencia. Por eso, el tribunal de *El proceso* nunca absuelve. Se trata de un tribunal que sanciona la culpa mítica. La antigua culpa del hijo ante el padre, del impotente ante el poderoso. “Lo que en ti es inocencia, en mí puede ser culpa”, escribe Kafka a su padre³⁴. Es la culpa del protagonista de *La condena*, que cumple la sentencia de muerte dictada por su padre a sabiendas de que el juicio de éste se basa en una falsedad³⁵. Es la culpa del cazador Gracchus, sometido a una condena más allá de la muerte sin haber hecho nada malo³⁶.

La marca de esa culpa antigua hace que el personaje kafkiano viva en el mundo como un extraño: como un extranjero. En tanto no consiga probar su inocencia, nada le resulta propio. Su lugar es ese no lugar que adjudica la posadera al agrimensor: “No es usted del castillo, no es usted de la aldea, no es usted nada. Pero, por desgracia, es usted siempre algo: un forastero, uno que sobra y siempre está ahí, molestando”³⁷. “Lo ajeno, la propia otredad, se ha convertido en amo”, escribe Benjamin comparando la estancia del hombre contemporáneo en su cuerpo con la del agrimensor en la aldea³⁸. Ese hombre contemporáneo se parece al propio Kafka, quien ni siquiera sobre su cuerpo tiene alguna seguridad³⁹.

Y es que, sometido al orden mítico, el ser humano no es nada más que un cuerpo vulnerable. Ése es el descubrimiento final del protagonista de *El proceso*. Ante la mirada de un observador que no le ayuda, siente que sus acusadores le están matando como a un perro. Su animalización –su reducción a ser natural– es la culminación de su “proceso”. Un cuerpo vulnerable es

³³ Kafka, 1983, II, 288.

³⁴ Kafka, 1983, I, 608.

³⁵ *Das Urteil*; Kafka, 1983, I, 100-112.

³⁶ Kafka, 1983, I, 468.

³⁷ Kafka, 1983, II, 568.

³⁸ G.S. II.2, 424.

³⁹ Kafka, 1983, I, 604.

asimismo protagonista del relato *En la colonia penitenciaria*, que parece escrito durante o después, y no antes del Holocausto. El condenado de ese relato no tiene oportunidad de defenderse ante un juez que sólo lo es porque conoce mejor que nadie la máquina del castigo y que basa sus juicios en el principio de que “la culpa está siempre fuera de toda duda”⁴⁰. Kafka describe a este condenado sumiso como un perro: “Aparentemente, se le podría haber dejado correr libre por las laderas circundantes y habría bastado con un silbido para que se presentara a la ejecución”⁴¹.

La animalización del impotente en la obra de Kafka es una animalización del propio Kafka. Después de haber visto a su perro jugar con un topo, anota en su diario: “De pronto, cuando el perro volvió a golpearlo con su pata estirada, el topo lanzó un chillido: *ks, kss*, chilló. Y entonces tuve la sensación... No, no tuve sensación alguna. Fue tan sólo una ilusión, pues aquel día la cabeza me colgaba tan pesadamente que por la noche noté, extrañado, que la barbilla se me había arraigado en el pecho”⁴². El miedo del topo transforma a Kafka en topo. Kafka se identifica con el diminuto animal humillado. Desde ese punto de vista escribe. Desde ese punto de vista organiza su resistencia.

La opción por este punto de vista se fundamenta en la convicción de que sólo lo impotente puede librarse de usar la violencia. Esa convicción subyace al pensamiento del protagonista de *El proceso* cuando se ve liquidado como un perro: “Era como si la vergüenza tuviera que sobrevivirle”⁴³. Benjamin interpreta esta vergüenza como doble: “La vergüenza no es sólo vergüenza frente al otro, sino que puede ser también vergüenza por el otro”⁴⁴. Vergüenza de un ser humano hacia otro que sólo ve en él un cuerpo vulnerable.

El punto de vista contrario, el del poderoso, es desdeñado por Kafka. Del poder no cabe esperar nada. De ahí que no haya esperanza dentro del derecho, que coincide con el poder. Kafka es a este respecto tan radical como el Benjamin de *Para una crítica de la violencia*. En sus relatos, la inocencia nunca resulta de los procedimientos legales. Al contrario, el derecho conduce inevitablemente a la culpabilización. En este sentido dice Benjamin que en Kafka el castigo reside precisamente en el procedimiento legal⁴⁵. Como la madre en la *Carta*,

⁴⁰ *In der Strafkolonie (En la colonia penitenciaria)*; Kafka, 1983, I, 168-198, 174.

⁴¹ Kafka, 1983, I, 169.

⁴² Se trata de una carta a Brod del 28 de Agosto de 1904. Kafka, F. (1996) Briefe, Fischer, Frankfurt am Main, p. 29.

⁴³ Kafka, 1983, II, 488. Acerca de la figura del perro en la literatura kafkiana, ver Canetti, E. (1981), *La conciencia de las palabras*, trad. de J. J. del Solar, FCE, México, p. 177.

⁴⁴ G.S. II.2, 428.

⁴⁵ G.S.II.2, 427. Una de las reflexiones finales de Benjamin en su ensayo sobre Kafka dice así: “El derecho que ya no se practica sino que sólo se estudia, es la puerta de la justicia”.

los funcionarios judiciales en *El proceso* sólo pueden ofrecer una falsa salida: corromperlos no conduce a la demostración de inocencia. Así como tampoco corromper al guardián sirve al campesino de *Ante la ley* para entrar en ésta⁴⁶.

Kafka y sus héroes renuncian a negociar con el poder. Dedicán todas sus fuerzas a apartarse de él, lo que implica restarse poder a sí mismos. En este sentido puede entenderse la afirmación de Kafka de que nunca se expondría “al riesgo de ser padre”. Pues serlo es participar del pecado hereditario del poder, que se adscribe al padre a través del hijo. En la *Carta* dice elegir la “nada”⁴⁷. En otro lugar se adjudica dos tareas: “Reducir tu círculo cada vez más y comprobar una y otra vez que no te has escondido en algún lugar fuera de tu círculo”⁴⁸. Quizá sea éste el aspecto en que su nulidad ante el padre le parece “noble y fecundo”⁴⁹. Tanto como les es posible, Kafka y sus héroes desaparecen. En ese esfuerzo, su vulnerabilidad se convierte en tenacidad. Pero nunca se es lo bastante pequeño. Quizá por ello dice Kafka que hay “bastante esperanza, infinita esperanza, para Dios, pero no para nosotros”⁵⁰.

Con razón encuentra Benjamin en Kafka la persecución taoísta de “esa nada a partir de la cual algo se hace útil”⁵¹. Benjamin relaciona a Kafka con el mundo de Confucio, en el que, según Rosenzweig, el sabio es el hombre sin carácter⁵². Como el artista del hambre, Kafka elige ser cada vez más diminuto. Igual que los asistentes del agrimensor K., cuyo único orgullo es “ocupar el menor espacio posible”⁵³. De esos personajes escribe Benjamin que “para ellos y sus semejantes, los incompletos e incapaces, existe la esperanza”⁵⁴. También dice que en el mundo kafkiano la belleza sólo surge en el acusado⁵⁵. Y ve en Kafka la belleza del fracasado⁵⁶. Y es que en Kafka el fracaso es el máspreciado bien.

G.S. II.2, 437. Quizá esto signifique que, si bien el derecho pertenece al mundo mítico, en su crítica se representa la justicia.

⁴⁶ *Vor dem Gesetz*; Kafka, 1983, I, 209-211, 210. También dentro de *El proceso* en Kafka, 1983, II, 476-477, 476.

⁴⁷ Kafka, 1983, I, 615.

⁴⁸ Consideración 94; Kafka, 1983, I, 383s.

⁴⁹ Kafka, 1983, I, 574s.

⁵⁰ Brod, Max (1954), Franz Kafka. *Eine Biographie*, Fischer, Berlin, p. 95.

⁵¹ G.S. II.2, 435.

⁵² G.S. II.2, 418.

⁵³ Kafka, 1983, II, 563.

⁵⁴ G.S. II.2, 414.

⁵⁵ Benjamin, G.S. II.2, 413.

⁵⁶ Benjamin y Scholem, 1987, 249. Benjamin interpreta la insatisfacción de Kafka con sus textos como “que se cuenta entre aquellos condenados al fracaso” –G.S. II.2, 427–. Scholem no está tan seguro de que Kafka sea un fracasado. Benjamin y Scholem, 1987, 262. En palabras de Canetti, el fracaso es su “don más auténtico” y “su relación particular con el poder”. Canetti, 1981, 203s. Ver también 208.

El propio Benjamin es un fracasado. Doblemente acosado por el nazismo como izquierdista y como judío, al final de su vida deposita toda su esperanza en los más impotentes. Su ángel es el Angelus Novus, un ángel moderno, cuyo mensaje es silencio. Como los mayores protagonistas kafkianos, este ángel se afana en una tarea desproporcionada a sus fuerzas. Recuerda al mensajero kafkiano, el Barnabás de *El castillo*. También éste es un ser de ambos mundos: va cada día al castillo, pero nunca duerme allí. El rasgo más importante de Barnabás es su incapacidad de humillar. Es la contrafigura del padre de Kafka: su presencia no humilla –ése es su mensaje, que expresa más que sus palabras–: “Barnabás era aproximadamente tan alto como K.; sin embargo, su mirada parecía descender hacia K., si bien esto sucedía casi con humildad; pues era imposible que aquel hombre avergonzase a nadie. No era, desde luego, más que un mensajero; ignoraba el contenido de las cartas que debía entregar; sin embargo, también su mirada, su sonrisa, su andar, parecían un mensaje, aunque él nada supiese tampoco de este mensaje”⁵⁷.

Benjamin advierte contra lecturas teologizantes que olvidan los rasgos “repulsivos y terroríficos” del mundo superior kafkiano⁵⁸. En ellos también se fija Canetti, que sólo acepta que pueda encontrarse en *El castillo* un elemento religioso si “desnudo, como una nostalgia insaciable e incomprensible por lo que está arriba”⁵⁹. En este punto, la lectura canettiana no está lejos de la que propone Camus, para quien el agrimensor K. intenta encontrar a Dios “detrás de los rostros vacíos y horribles de su indiferencia, de su injusticia y de su odio”⁶⁰. Camus ve en Kafka la paradoja del pensamiento existencial kierkegaardiano: “Se debe herir mortalmente a la esperanza terrestre, pues solamente entonces nos salva la esperanza verdadera”⁶¹. La esperanza brota de la desesperación misma. De la nostalgia de una ley que no se conozca sólo en el castigo. De la nostalgia de un Dios ante el que el hombre no sea siempre culpable.

Benjamin piensa probablemente en Barnabás cuando afirma que “el mundo de Kafka, frecuentemente jovial y habitado por ángeles, es el complemento exacto de su época”⁶². La presencia no humillante de Barnabás es, en efecto,

⁵⁷ Kafka, 1983, II, 546.

⁵⁸ Benjamin y Scholem, 1987, 244. Benjamin rechaza tanto la interpretación naturalista de los textos kafkianos como la sobrenatural, tanto la psicoanalítica como la teológica. G.S. II.2, 425s.

⁵⁹ Canetti, 1981, 177. Canetti habla de “falsas interpretaciones religiosas” de la obra kafkiana. Ib., 111.

⁶⁰ Camus, Albert (1996), “El mito de Sísifo”, trad. de L. Echávarri, en Id., *Obras 1*, Alianza, Madrid, 207-345, pp. 344, 337 y 340.

⁶¹ Camus, 1996, 341.

⁶² Benjamin y Scholem, 1987, 247.

el complemento exacto de una época que reduce al ser humano a su condición creatural de cuerpo vulnerable. Una época en que el ser humano se descubre desamparado y solo ante un poder inmenso y misterioso que exige el sacrificio de la vida. Una época en que la comunidad se organiza como destino. Y para entender lo que significa “destino” vale citar una vez más a Kafka: “Todavía juegan los perros en el patio; pero no se les escapa la caza, por más que ya corra por el bosque”⁶³.

La imagen de animales perseguidos por animales vale para representar una época que Benjamin describe como una completa extensión de la desesperación por la cual, sin embargo, se espera⁶⁴. Benjamin presenta esta descripción epocal en *El capitalismo como religión*, en vísperas de la subida del nazismo al poder. Antes, en su comentario a la novela de Goethe *Las afinidades electivas*, había escrito que sólo por los desesperados nos es dada la esperanza. Y en “Sobre el concepto de la historia”, cuando el nazismo triunfante lo está persiguiendo hasta su última frontera, Benjamin asocia toda su esperanza a los radicalmente impotentes: las víctimas olvidadas de la historia.

A esa esperanza no debe suponérsele un sentido teológico distinto del que el propio Benjamin asigna a la esperanza kafkiana. De lo que se trata es de encontrar una perspectiva capaz de organizar el pesimismo. Una perspectiva desde la que hacer una política que impida la aniquilación moral y física de los seres humanos; la animalización de los hombres, su reducción a cuerpo vulnerable. Según Benjamin, ésta perspectiva es la de los vencidos. Y no la perspectiva del progreso, que es la del poder, la del guardián del continuo mítico. Para superar ésta y alcanzar aquella, el hombre tiene, según Benjamin, una sola fuerza: la memoria de su pasado fallido. Benjamin reconoce que se trata de una fuerza pequeña, pero deposita en ella toda su esperanza. También en eso se parece a un Kafka para el que “medios insuficientes e incluso infantiles pueden contribuir a la salvación”⁶⁵.

Igual que Rosenzweig y Benjamin, Kafka escribe como si el fuego ya estuviese allí. Como si la catástrofe fuese ya lo cotidiano. Su obra representa un mundo devuelto al estado creatural. En ese mundo, cada hombre está a solas con su cuerpo vulnerable. La civilización no es el escudo que lo protege de la naturaleza; ella misma se ha naturalizado y, como la naturaleza, golpea ciegamente. La civilización se ha convertido en parte –la más importante– de la amenaza contra lo humano.

En este sentido, y en contra de lo que a primera vista pudiera parecer, el Holocausto es más reconocible desde *El proceso* –casi una novela realista–

⁶³ Consideración 43; Kafka, 1983, I, 377.

⁶⁴ *Kapitalismus als Religion*. G.S. VI, 100-103.

⁶⁵ *El silencio de las sirenas. Das Schweigen der Sirenen*; Kafka, 1983, I, 343-344.

que desde *En la colonia penitenciaria* –casi una alegoría futurista–. Lo que hace de Kafka un visionario es la intensa penetración de su actualidad. Ésa es la fuerza del verdadero profeta: la intensidad con que mira su presente.

En su presente, Kafka descubre que la mitificación del derecho enmascara la eliminación de toda garantía. Descubre que la mitificación de la Humanidad enmascara la animalización del ser humano. Descubre que la mitificación de la técnica enmascara la mecanización de la muerte. Kafka presenta una sociedad inequívocamente europea, avanzada, en que el ser humano –también el judío, pero no sólo él– es reducido a mera ocasión de expresión del poder. Una sociedad en la que la vida del hombre sólo tiene el valor potencial de su sacrificio.