

**Walter Benjamin y Franz Kafka:  
dos pepenadores en busca del mesianismo profano**

Esther Cohen

El presente ensayo trata de ver la figura del pepenador benjaminiano en relación con el bestiario kafkiano. ¿En qué medida la presencia despreciada del pepenador en la obra de Benjamin, así como la aparición de los animales oprimidos de Kafka, representan, para ambos autores, las vías a través de las cuales se puede llegar a la “redención”? Redención ciertamente profana, no obstante que Benjamin utilice las categorías del mesianismo judío. Habría, pues, en estos dos autores, un entusiasmo particular por esas figuras que han quedado excluidas de la historia, marginadas de la sociedad y que, sin embargo, por ello mismo, contienen un gran potencial mesiánico.

The present essay tries to relate Benjamin's figure of the ragpicker with Kafka's bestiary. How do the presence of the rag picker in the works of Benjamin and the apparition of oppressed animals in Kafka represent the ways that lead to “redemption”? Precisely a profane redemption, nevertheless that Benjamin uses the categories of Jewish messianism. In both authors we find a particular enthusiasm for those figures which had been excluded from history and kept apart from society and, notwithstanding this, they contain a great messianic force.



Esther Cohen  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

**Walter Benjamin y Franz Kafka:  
dos pepenadores en busca del mesianismo profano**

Al amanecer, un pepenador, malhumorado y ligeramente ebrio, que recoge con la punta de su bastón los desechos del discurso y los harapos del lenguaje para cargarlos de mal humor sobre su carreta... Un pepenador al amanecer, al alba del día de la revolución.

BENJAMIN<sup>1</sup>

El Mesías sólo llegará cuando ya no haga falta, sólo llegará un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, sino en el ultimísimo.

KAFKA

¿Qué significa ese “ultimísimo” día al que Kafka, autor tan admirado por Walter Benjamin, se refiere? ¿Por qué ese Mesías

<sup>1</sup> Walter Benjamin, “Un marginal sort de l’ombre. À propos des *Employés* de S. Kracauer”, en *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 188. “Un chiffonnier au petit matin, rageur et légèrement pris de vin, qui soulève au bout de son bâton les débris de discours et les haillons de langage pour les charger en maugréant dans sa carriole.... Un chiffonnier, au petit matin-dans l’aube du jour de la révolution” (traducción mía).

que el judaísmo *aún* espera llegará cuando ya no haga falta? ¿No estará Kafka blasfemando contra el credo judío de un mesianismo utópico, contra una idea de redención que vendría a poner fin a toda penuria, que no al fin de la historia? ¿Acaso la idea de justicia queda fuera de la concepción kafkiana y los hombres nos veremos obligados a vivir bajo una ley que siempre corresponderá al reino de lo profano y jamás a ese tan anhelado reino de lo divino? Es probable que todo esto sea cierto, quizás Kafka percibía lo que los cabalistas ya habían elaborado siglos atrás y que Benjamin, como veremos, comprendió en toda su perfección. Es cierto: el Mesías llegará cuando ya no haga falta, en el ultimísimo de los días y de esto Benjamin está seguro, al menos en lo que concierne a uno de sus textos más oscuros: el “Fragmento teológico-político”, escrito entre 1919 y 1920, no obstante que Adorno lo señale como un texto de 1938. Benjamin, en este sentido, se sumerge en las palabras de Kafka, habla en su lengua cuando plantea que “Sólo el Mesías mismo consume todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico”.<sup>2</sup> Pero esto, de manera ciertamente contradictoria, no quiere decir que el Mesías pertenezca de manera decisiva al orden de lo divino, sino paradójicamente a un orden que está vinculado con lo profano, es decir, con la historia. Este orden, insiste Benjamin, tanto en el “Fragmento” como en las “Tesis”, tiene que erigirse sobre la idea de felicidad: “[...] la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia experiencia nos ha confinado”, escribe en la Segunda Tesis de filosofía de la historia.<sup>3</sup> ¿Es entonces lo histórico, es

<sup>2</sup> Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 193.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005, p. 17.

decir, lo profano, lo que conduce a la redención? Benjamin responde, no obstante la oscuridad de su texto, con cierta claridad:

Si una flecha indicadora señala la meta hacia la cual opera la *dynamis* de lo profano y otra señala la dirección de la intensidad mesiánica, es cierto que la pesquisa de felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico. Lo profano no es desde luego una categoría del Reino, pero sí que es una categoría, y además atinadísima, de su *quedo acercamiento*.<sup>4</sup>

Me detengo aquí, en ese *quedo acercamiento* que podría darnos una clave de lectura que, citando a Kafka, nos hablaría de ese “últimísimo día”.

Desde esta perspectiva, aparentemente confusa, si bien es cierto que lo mesiánico y lo profano se perfilan en direcciones distintas, también es cierto que el orden profano de lo profano puede abrirle las puertas a lo mesiánico, favorecer su llegada. No es casual, entonces, que Benjamin retome esta idea en sus “Tesis de filosofía de la historia” de 1940:

se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro, al que sucumben aquéllos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político”, pp. 193-194 (las cursivas son mías).

<sup>5</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 31.

Habría entonces que mantener el camino libre, dejar las puertas abiertas, aunque, como propone Giorgio Agamben de manera contraria y un tanto provocadora al hablar del texto de Kafka “Ante la ley”, “el mesías sólo podrá entrar después de que la puerta se haya cerrado”.<sup>6</sup> Una puerta cerrada permite al hombre tocar para entrar, mientras que una puerta demasiado abierta paraliza e impide la entrada. Problema de lectura, éste sí, abierto a discusión. Desde este ángulo, habría que reflexionar sobre las palabras del Jasid Baal Shem Tov quien dice que si la puerta está cerrada habría que derrumbarla. El campesino de Kafka, pasivo en su espera, no tendría, desde esta perspectiva, nada que ver con la tradición mística judía; por el contrario, esa paciente espera no sería sino la aceptación de la imposibilidad de la rendición misma, es decir, de la felicidad. Y es que lo mesiánico, en última instancia, no pertenece, según Benjamin, al orden de lo estrictamente divino sino a un orden que viene sobre todo del futuro que es historia, de una historia narrada desde el horizonte de la mística judía, concretamente, desde el punto de vista de la cábala luriánica, es decir, de la mística de Safed en Palestina. En este sentido, resulta un dato revelador el hecho de que Benjamin, en el “Fragmento”, haga alusión a un texto de Bloch, *El Espíritu de la Utopía*, ya que justamente en la *Correspondencia 1910-1940* de Walter Benjamin, editada y anotada por Gershom Scholem y Theodor Adorno, el propio Benjamin cuenta a su amigo, Gerhard, que está leyendo dicho libro y comenta que Bloch cita el *Zohar*, el texto más importante de la mística judía escrito en el siglo XIII en España. En las notas a pie de esta carta del 15 de septiembre de 1919, quiero pensar que es Scholem quien hace esta anotación, se aclara que Bloch no está citando el *Zohar* sino a los cabalistas de Safed.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, “El poder soberano y la nuda vida”, en *Homo Sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 77.

<sup>7</sup> Cf. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 146-147.

Este dato, sin aparente importancia, nos conduce a una lectura particular, quizá no del todo trabajada, del texto de Benjamin, que sin pretender agotar el sentido del mismo, me permite pensar esta relación entre el pensamiento mesiánico de Benjamin y su incipiente conocimiento de la cábala judía. Es sabido que, después de la expulsión de los judíos de España, muchos de los cabalistas se exiliaron en diferentes partes de Europa, pero un buen grupo fue a formar escuela en Palestina, de manera concreta, en Safed. La teoría cabalista que más destacó fue la del místico Isaac Luria (1534-1572). Para Luria, la creación es una creación *inconclusa*, aunque él no lo plantee estrictamente en estos términos. Se trata, nos dice Luria, de una creación realizada en tres momentos diferentes: el primero es el momento de la contracción de Dios o aspiración del aliento divino para dar cabida al hombre y a su mundo dentro de sí mismo. A éste lo llama *Tzimtzum*, término que nos propone una riqueza de interpretaciones. El segundo momento es el de la ruptura de los vasos, *shevirat hakeilim*. Es este el momento más dramático del proceso creativo, ya que de alguna manera Dios pierde el control de su propia creación; los vasos comunicantes “explotan” y todas las partículas del mal se esparcen por el mundo. El tercer momento, en cambio, pertenece, podríamos hablar en términos benjaminianos, al *Tikun*, es decir, a la redención. Sólo que esta vez no se trata de una labor divina sino humana; el orden de lo mesiánico no vendrá, curiosamente, del horizonte de la divinidad sino del orden de lo profano; en otras palabras, será el hombre quien redima a Dios de su fracasado intento.<sup>8</sup> Es por ello que, como escribe Gershom Scholem en *The Messianic idea of*

<sup>8</sup> Como escribe Joseph Dan: “En el drama luriánico, la creación del mundo se da en el tercer acto, mientras que los dos primeros son los que deciden, en gran medida, el carácter y potencialidades de todos los sucesos después de la creación. Los mitos del *tsimzum* y la *shevirá* son acontecimientos decisivos, mientras que la historia de los mundos creados —incluyendo a las *sefirot* divinas— sirve sólo para promover el *tikun*, llevando por buen camino lo que estuvo mal en los primeros dos actos” (Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington, University of Washington Press, 1986, pp. 90-91, traducción mía).

*Judaism*: “El judaísmo, en todas sus formas y manifestaciones, ha mantenido siempre un concepto de redención como un acontecimiento que tiene lugar públicamente, en el escenario de la historia y dentro de la comunidad. Es una ocurrencia que tiene lugar en el mundo visible y que no puede concebirse aparte de tal apariencia visible”.<sup>9</sup> Pero este acontecimiento, agrega Scholem, no se da de manera pacífica, no se trata de la espera del campesino ante las puertas de la ley de Kafka sino de un acontecimiento acompañado de la catástrofe: la redención tiene una naturaleza catastrófica y destructiva: “El mesianismo judío es en sus orígenes y por su naturaleza [...] una *teoría de la catástrofe*. Esta teoría subraya el elemento revolucionario y cataclísmico en la transición de todo acontecimiento histórico presente hacia el futuro mesiánico”.<sup>10</sup> Es quizás este elemento lo que hizo pensar a Adorno que se trataba de un texto escrito a la luz de la teoría materialista, ya que ciertamente Benjamin contempla la “revolución”, es decir, el elemento violento, como el móvil de lo mesiánico.

No es casual, en este sentido, que la lectura del “Fragmento teológico-político” venga en general acompañado de la lectura del texto benjaminiano sobre la violencia. Hay que pasar de alguna manera por la “caída”, considerada quizás como esa violencia revolucionaria, para alcanzar la redención, esa redención que sería, de acuerdo con nuestra lectura, el *Tikun* al que se refiere Isaac Luria. Y aquí me permito citar nuevamente a Benjamin: “en la felicidad aspira a su decadencia todo lo terreno, y sólo en la felicidad le está destinado encontrarla. Mientras que la inmediata intensidad mesiánica del corazón, de cada hombre interior, pasa por *la desgracia en el sentido del sufrimiento*”.<sup>11</sup> Idea ciertamente asociada al romanticismo,

<sup>9</sup> Gershom Scholem, *The Messianic Idea of Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971, p. 1 (traducción mía).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 7 (traducción y cursivas son mías).

<sup>11</sup> Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político”, p. 194 (las cursivas son mías).



del que Benjamin se nutrió, pero también de esa mística judía que, como su jorobadito, lo acompaña en la gran mayoría de sus ensayos. En la Primera Tesis de filosofía de la historia, Benjamin habla de este jorobadito en términos tanto del materialismo histórico, pero de manera particular, como de esa teología, pequeña, fea, deforme, y que no se deja ver, pero que, no obstante su fealdad, es la que puede conducir justamente a la salvación o, para ser más precisos, al *Tikun*, o sea, a la redención. Escribe Benjamin:

Según se cuenta, hubo un autómeta construido de manera tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles [...], el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.<sup>12</sup>

Podríamos, a su vez, asociar esta idea con el comentario que Benjamin hace a Scholem en una carta de enero de 1937 donde compara su libro “Hombres alemanes” con un “arca” construida según el modelo judío de frente al ascenso del diluvio fascista.<sup>13</sup>

Ahora bien, ¿quién es, de acuerdo con Benjamin, el portador de ese momento “violento” que conducirá al alba de la revolución? El pepenador, figura rescatada del pensamiento

<sup>12</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 17.

<sup>13</sup> Cf. Michael Löwy, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*, Paris, Puf, 2001, p. 77 (traducción mía).

baudelaireano, vendrá a darle un giro a la historia. Así escribe Benjamin en el *Libro de los Pasajes*:

El trapero es la figura provocativa de la miseria humana. Es un proletario desharrapado en el doble sentido de vestirse con harapos y ocuparse de ellos. “Es un hombre encargado de recoger los restos de un día de la capital. Todo lo que la gran ciudad ha rechazado, todo lo que ha perdido, todo cuanto ha despreciado, *todo lo que ha roto en pedazos, él lo cataloga, lo colecciona*. Compulsa los archivos del exceso, la leonera de los desechos. Hace una clasificación, una selección inteligente; como el avaro un tesoro, él recoge las porquerías que, rumiadas por la divinidad de la Industria, se convertirán en objetos de utilidad o de disfrute”. [...] Baudelaire, como resulta evidente por esta descripción en prosa del trapero, de 1851, se reconoce en él. El poema recoge otra afinidad, que califica de inmediata, con el poeta: “Se ve venir a un trapero, moviendo la cabeza, / tropezando y chocándose con las paredes como un poeta, / y, sin preocuparse de los soplones, sus súbditos, / desahoga todo su corazón en gloriosos proyectos”.<sup>14</sup>

Al igual que Kafka, Benjamin se inspira en lo diminuto, en los desechos de una sociedad, en ese trapero que representa la figura más extrema de la miseria humana del siglo XIX, donde hace su aparición tanto en la literatura como en la historia. Al igual que Benjamin, quien encuentra en los harapos del pepenador la fuerza mesiánica que vendrá a darle un giro a la historia, recogiendo, almacenando y dándole un nuevo contenido a los “restos” de una sociedad industrial que los ha dejado de lado como los vencidos de la historia, Kafka, el otro ángel desolado, encontrará esa belleza y esa fuerza mesiánicas en los seres aparentemente más despreciables, en su deformidad, como el jorobadito benjaminiano: en Odradek, al que describe en “Preocupaciones de un jefe de familia” como:

<sup>14</sup> Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 357.

A primera vista se asemeja a un carrete de hilo, chato y en forma de estrella, y, en efecto, también parece que tuviera hilos arrollados; por supuesto, sólo son trozos de hilos *viejos y rotos*, de diversos tipos y colores, no sólo anudados, sino también enredados entre sí [...].

Uno se siente inducido a creer que esta criatura tuvo en otro tiempo alguna especie de forma inteligible y *ahora está rota*.<sup>15</sup>

No cabe duda que este personaje-objeto kafkiano está emparentado con la familia de los despojos benjaminianos. “Odradek, dirá Benjamin, es la forma adoptada por las cosas en el olvido”.<sup>16</sup> En la figura del pepenador, recolector de todo aquello que una vez tuvo formas inteligibles y que ahora se encuentran rotas o deformadas, ambos, Kafka y Benjamin, ven al “mesías por venir”. Pero no se trata de redimir a esos personajes vía lo divino sino justamente mediante la facultad de hacerles ocupar un espacio en el universo, del que una vez fueron expulsados. De ahí que sea necesaria la memoria, luchar contra el olvido que acabaría por hundir definitivamente a las criaturas en esa especie de seres amorfos y sin sentido, recordar que alguna vez tuvieron formas inteligibles aunque ahora se encuentren rotas. De ahí también “El artista del hambre”, quien no siendo animal vive como tal, enjaulado y expuesto a las miradas ora interesadas ora despectivas de quienes lo visitan en su jaula. “Todo en vano: como por obra de un pacto, había nacido al mismo tiempo, en todas partes, una repulsión hacia el espectáculo del hambre”.<sup>17</sup> El artista se iba convirtiendo, en palabras de Kafka, en “Un pequeño estorbo que cada vez se hacía más diminuto”.<sup>18</sup> A su vez, Kafka parece obsesionado

<sup>15</sup> Franz Kafka, “Preocupaciones de un jefe de familia”, en *Bestiario*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 51.

<sup>16</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, p. 155.

<sup>17</sup> Franz Kafka, “Un artista del hambre”, en *Bestiario*, p. 65.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 68.

con el problema del hambre, como escribe en su relato “Investigaciones de un perro”, donde el perro mismo afirma “que el hambre es el principal instrumento de mis investigaciones”.<sup>19</sup> Son estos despojos de la sociedad los que llaman la atención de Kafka y, por supuesto, de Benjamin. A ambos les toca vivir la decadencia de un mundo aparentemente glorioso, al primero le toca el derrumbamiento del Imperio Austro-Húngaro, al segundo la llegada al poder de Hitler y del Tercer Reich. Hay, quizá por ello, un aire de familia que se respira en sus escritos; sus personajes surgen de la más profunda degradación, de la más profunda tristeza, sea la de los animales, la del hombre en las garras de un padre o la de un pepenador que habita las tinieblas y los bajos fondos de lo humano. Se dice, y con razón, que el autor de cabecera de Kafka era el suizo Robert Walser, quien veía la “salvación” precisamente en la autodenigración: hacerse pequeño, diminuto, hasta desaparecer, evadiendo así la fuerza de la autoridad. Así escribe Walser en su libro *Jacob von Gunten* (o *Instituto Benjamenta*):

Aquí se aprende muy poco, faltan profesores y nosotros, los muchachos del Instituto Benjamenta, nunca llegaremos a nada; en otras palabras, en nuestra vida futura seremos todos cualquier cosa, pequeñísima y subordinada...nos parecemos todos: en el hecho de ser todos absolutamente pobres y de baja condición. Somos pequeños, pequeños hasta sentirnos despreciables.<sup>20</sup>

“Hay algo profundamente conmovedor en ese tenaz intento, de parte de un ser exento de poder, a sustraerse al poder bajo todas sus formas”, escribe Elías Canetti en *El otro proceso de Kafka*. Lo mismo podría decirse de Walser y del propio Benjamin en relación con la sombra de Kafka. En cierta manera, el

<sup>19</sup> Franz Kafka, “Investigaciones de un perro”, en *Bestiario*, p. 104.

<sup>20</sup> Robert Walser, *Jacob von Gunten. Un diario*, Barcelona, Barral, 1974, p. 13.

pensamiento mesiánico y político de Benjamin surgen de ese ambiente de los cuentos jasídicos, de las leyendas talmúdicas de las que no podrá desprenderse para hablar de él. Interpretar a Kafka, algo imposible. Es necesario, pues, narrativizarlo, como lo hace en sus dos escritos dedicados al autor checo. El relato de Potemkin da inicio a su texto de 1934, “Franz Kafka”, sumergiéndonos en una atmósfera de lo incoherente, de aquello que no tiene explicación y que necesariamente tiene que quedar en el suspenso; en la “La muralla china” (1931), el relato de quien su mayor deseo en caso de llegar a ser un príncipe es ganar una camisa, nos sumerge en la economía narrativa de Kafka. Las aspiraciones de sus personajes no van más allá de lo indispensable. Por ello encuentra la belleza, como lo escribe acertadamente Benjamin, en los lugares más recónditos, en los perros, en los topos gigantes, en los buitres que se nutren de carroña, “pero sobre todo en los acusados”.

Pero es curioso que estas mujeres impúdicas no parezcan jamás bonitas. En el mundo de Kafka, la belleza sólo surge de los rincones más recónditos, por ejemplo, en el acusado. “Este es un fenómeno notable, y en cierta medida, de carácter científico natural... No puede ser la culpa lo que lo embellece... ni tampoco el justo castigo... puede, por lo tanto, radicar exclusivamente en los procedimientos contra ella esgrimidos y a ellos inherente”.<sup>21</sup>

En su ensayo “Et Cetera? The Historian as Chiffonnier”, Irving Wohlfarth, erudito estudioso de la obra de Benjamin, escribe:

And who will save those neglected objects if not the fisher of things, the salvage-man? May not the Messiah, who has often been pictured in the guise of a beggar, also come as *chiffonnier*? [...] the *Lumpensammler* is at once the epitome of an un-

<sup>21</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka”, p. 139.

salvageable (a)social existence, [...] the lowest of the low, the bottom of the barrel, and, despite all, this, or rather because of it, the very agent of redemption, the scraper of the barrel. [...] “Only for the sake of the hopeless is hope given to us”.<sup>22</sup>

¡Cuánto nos dice esta cita de Benjamin del aire mesiánico kafkiano! Cuando se le pregunta a Kafka si existe la esperanza: “El sonrió. ‘Oh, bastante esperanza, infinita esperanza, sólo que no para nosotros’ ”.<sup>23</sup> ¿Cuál es esa infinita esperanza, esa posibilidad de ser redimidos, en términos de Benjamin, por los “restos” de una sociedad o quiénes son esos nosotros a los que se refiere Kafka? De nuevo, hay en ambos esa fuerte inclinación hacia lo mesiánico que no viene de un Mesías enviado por los dioses, sino de una intensa inclinación hacia lo que podríamos llamar “lo negativo”. Infinita esperanza en los harapos de una sociedad que saldrán de sus agujeros para salvarnos. “Hacer historia de los desechos de la historia. Y esto es y sigue siendo algo digno de elogio”.<sup>24</sup> ¡Qué ironía la de estos dos escritores surgidos de la misma aldea: la de la desesperanza! Pensamiento aparentemente contradictorio, los escritos de Kafka y de Benjamin nos arrastran por los bajos fondos, por las buhardillas donde moran topos y ratones, cantinas donde el ciudadano K se revuelca con una mujer en medio de la basura y los restos de una noche de farra, donde el amor se viste de porquería, hombres que despiertan convertidos en

<sup>22</sup> “¿Y quién salvará aquellos objetos desatendidos si no el pescador de cosas, el hombre-salvador? ¿No vendrá acaso el Mesías, tan a menudo representado en apariencia de un pordiosero, como un *chiffonnier*? [...] a su vez, el *Lumpensammler* es el epítome de la existencia insalvable y (a)social, [...] el más bajo de los bajos, el fondo del barril, y, pese a todo esto, o tal vez debido a ello, el mismísimo agente de la redención, el que raspa el barril. [...] ‘Sólo en el nombre de los que no tienen esperanza, la esperanza nos es dada’ ”. Irving Wohlfarth, “Et Cetera? The Historian as *Chiffonnier*”, *New German Critique*, 39, 1986, p. 147 (la última cita de Benjamin, GS, I, 201) (traducción mía).

<sup>23</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka”, p. 140.

<sup>24</sup> Walter Benjamin, “Strenge Kunstwissenschaft”, en *Gesammelte Schriften*, tomo III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 218.

escarabajos, harapientos pepenadores en busca de “¡el alba de la revolución”! Y sí, a partir de ellos surgirá la redención. En la nouvelle de S. J. Agnon, “Le Foulard”, “il raconte comment enfant, il crut reconnaître le Messie dans un mendiant couvert d’ulcères. Il lui offrit le châle en soie de sa mère, au sortie de la synagogue, pour panser les plaies”.<sup>25</sup>

En su ensayo, “El otro proceso de Kafka”, Elías Canetti anota: “Desde un principio, Kafka ha sido partidario de los humillados”.<sup>26</sup> De la misma manera, hay en Benjamin una permanente inclinación hacia los desahuciados, quienes parecen haber perdido toda esperanza, que viven en la zozobra, en la miseria y en la humillación que agujonea a cada momento el poder de los de arriba. Sin embargo, habría que regresar a Canetti para dar respuesta a esta posición kafkiana. Y cito a Canetti: En una carta a Felice, formula la aterradora expresión del “miedo a la postura vertical”. Le interpreta un sueño que ella le había comunicado con anterioridad, y gracias a la interpretación no resulta difícil enterarse del contenido:

En cambio voy a interpretarte tu sueño. Si no te hubieras echado al suelo, entre los animales, *tampoco habrías podido ver el cielo y las estrellas, y no habrías quedado liberada*. Quizás no hubieras podido sobrevivir al miedo a la postura vertical. A mí también me sucede; se trata de un sueño común, que tú has soñado por nosotros dos.<sup>27</sup>

La salvación está, entonces, del lado de los animales, de los “humillados y ofendidos”, del lado de ese equivalente benjaminiano que es el pepenador. Pero esto se traduce también en el nombre que cada vez se va reduciendo a su mínima expre-

<sup>25</sup> Citado en Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l’Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 581.

<sup>26</sup> Elías Canetti, *El otro proceso de Kafka*, Barcelona, Muchnik, 1981, p. 147.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 154 (las cursivas son mías).

sión y en la propia escritura que con el paso del tiempo va haciéndose cada vez más pequeña, como quien quisiera desaparecer de toda esfera de poder. Es por ello que Canetti comenta que en las cartas a Felice su firma se reduce cada vez más hasta desaparecer por completo.<sup>28</sup> En este mismo sentido habría que observar la propia grafía benjaminiana que nos muestra no sólo la pequeñez de su escritura, que también con el tiempo se va haciendo diminuta, sino a alguien que casi deseara perderse, como su *flâneur*, y hacer perderse al lector en un laberinto de signos ininteligibles. Aquí, una vez más, volvamos al escritor Robert Walser de quien tanto Kafka como Benjamin fueron entusiastas admiradores. Como escribe Marie-Louise Audiberti en *Le vagabond immobile*, “Avec le temps, les lettres s’amenuisent encore. Il écrit de plus en plus petit comme pour effacer ce qu’il dit”.<sup>29</sup> O, tomemos los *Promenades avec Robert Walser*, de Carl Seelig, donde Walser responde de manera enérgica a la comparación que Seelig hace de su obra con la de los grandes autores: “¡No, no! Debo suplicarle inmediatamente no citar mi nombre jamás, en seguida a los maestros de esta envergadura. Ni siquiera murmurar. Tengo ganas de desaparecer bajo la tierra, comprende usted, cuando mi nombre se cita en tal sociedad”.<sup>30</sup>

En un apunte que pudiera haber sido sacado de un texto taoísta, Kafka mismo resume lo que significa para él lo “pequeño”: “Dos posibilidades: hacerse infinitamente pequeño o serlo. Lo segundo es perfección, o sea, inactividad; lo primero inicio, o sea, acción”.<sup>31</sup>

El gesto es el centro mismo de la acción, escribirá más tarde Benjamin al referirse a Kafka.<sup>32</sup> Para el filósofo y crítico lite-

<sup>28</sup> Cf. *El otro proceso...*, p. 157.

<sup>29</sup> Marie-Louise Audiberti, *Le vagabond immobile. Robert Walser*, Paris, Gallimard, 1996, p. 155.

<sup>30</sup> Carl Seelig, *Promenades avec Robert Walser*, Paris, Rivages Poche, 1992, p. 81.

<sup>31</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka”, pp. 164, 165.

<sup>32</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka”, en *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 426.



rario, traductor y filólogo, la posibilidad de salir de ese estado de imperfección, es decir, de la humillación y la profunda pobreza, que es, a su vez, infinita tristeza es, desde sus primeros textos “teológicos” hasta los últimos de influencia materialista histórica, la acción revolucionaria. Acción revolucionaria vivida como catástrofe, como los vasos rotos de sus místicos, pero también como violencia que viene a revertir el orden establecido. Incluso, como explica en su Tesis VI de filosofía de la historia, ni los muertos descansarán en paz si el enemigo vence y éste no ha cesado de triunfar.

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y lo mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está penetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.<sup>33</sup>

En su ensayo sobre la violencia, Benjamin plantea la existencia de tres tipos de violencia: la primera es fundadora del derecho y equivale a la violencia mítica. La segunda es la que conserva el derecho. Ambas son, en términos de Benjamin, dialécticas, ya que como él mismo escribe: “Una visión que

<sup>33</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 20.

[...] intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho” sólo podrá ser interrumpida por la violencia divina. “Sobre la ruptura de este ciclo hechizado... se fundamenta una nueva era histórica”.<sup>34</sup> Sin embargo, y aquí radica la complejidad del pensamiento teológico-político de Benjamin, la violencia divina, a pesar de su carácter “destructor de derecho”, es absolutamente necesaria para la redención. “En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta”.<sup>35</sup> Esta idea, escrita alrededor de la misma época que el “Fragmento”, plantea de nueva cuenta la controvertida relación entre lo divino y la violencia, entre la redención y la catástrofe. Desde esta misma perspectiva, el texto sobre la violencia termina recuperando y dándole un valor esencial a esta última: “La violencia divina, insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, la reinante”.<sup>36</sup>

Es justamente la mística luriana de la redención la que pone al centro de la salvación la acción consciente de los hombres. En cada cumplimiento de los 613 preceptos de la Torah por parte de los fieles, las partículas del mal que quedaron esparcidas por el mundo en el momento en que, al exhalar, Dios perdió el control de su creación, el mundo se dirige hacia su propia salvación. En toda acción consciente de cada uno de los hombres en particular, el cosmos se dirige hacia su propia redención. Es por ello que, como bien lo dice Benjamin en su Segunda Tesis: “A *nosotros*, como a las generaciones que

<sup>34</sup> Walter Benjamin, “Para una Crítica de la Violencia”, en *Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, p. 44.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 45.

nos precedieron, nos ha sido dada una *débil fuerza mesiánica* sobre la cual el pasado tiene su derecho”.<sup>37</sup> Luria, quien vive en pleno siglo xvi, resulta así un claro humanista que pone al hombre en el centro de su concepto de historia. Ese mesías, entonces, no tendrá nada que ver con un Dios todopoderoso que vendrá a poner fin al sufrimiento sino con el/los hombres que, con esa “débil fuerza mesiánica”, vendrán a darle cuerpo a la historia misma, paradójicamente, de manera violenta. Y si digo paradójica es porque Benjamin asocia esta idea de redención justamente con la idea de felicidad. ¿Es la felicidad entonces un efecto de la violencia? En términos místicos, pero también benjaminianos, lo es. ¿Y no son acaso la belleza de los acusados, la violencia con la que son tratados los jóvenes del Instituto Benjamita, o los deformes bichos kafkianos, los impulsores de la felicidad y la redención?

No sería un abuso referirnos en este momento a la teoría cabalista de la creación en el *Zohar*,<sup>38</sup> a pesar de que, como he querido señalar, la fuente más cercana de Benjamin en 1919 y, concretamente, en el “Fragmento”, era la teoría de los cabalistas de Safed. De acuerdo con Gershom Scholem, en el principio, las letras con las que dios creó al mundo no tenían el orden que conocemos ahora sino que eran simplemente un “montón de letras desordenadas” y sólo la acción de los hombres hizo que estas letras ocuparan el lugar y el orden que ocupan en la actualidad. Giorgio Agamben, filósofo erudito pero de quien me siento obligada a tomar distancia, propone una lectura extrema de esta idea cabalista. Dice: “La más interesante y quizás más sorprendente implicación de esta concepción no es tanto la idea de una absoluta mutabilidad y plasticidad de la Ley (que Scholem define como “la relativización de la Torah”) como la tesis de acuerdo con la cual la forma

<sup>37</sup> Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, p. 78 (las cursivas son mías).

<sup>38</sup> *Zohar. Libro del esplendor*, México, Conaculta, 1994.

original de la Torah es una mezcla de letras sin ningún orden —esto es, *sin sentido*”.<sup>39</sup> No es un dato casual, de nuevo, que Agamben escriba en cursivas esta conclusión “sin sentido”. Si así fuera, esto plantearía un serio problema para entender el concepto central de Ley en la tradición judía. Ciertamente, la idea de la creación como “montón de letras desordenadas” puede dar pie a tal interpretación, pero no hay que olvidar que detrás de ese desorden se encuentra *siempre* la palabra de un dios todopoderoso que, en el fondo, se encuentra en todo momento en el horizonte de todo fiel que lea e interprete. Lo que sí es cierto —y esto lo plantea con claridad Michael Löwy al comentar la Segunda Tesis de filosofía de la historia— es que “La redención mesiánica/revolucionaria es una tarea que nos atribuyeron las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: somos nosotros mismos el Mesías, cada generación posee una parcela de poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer.” Y continúa: “El único mesías posible es colectivo: es la humanidad misma, de manera más precisa... la humanidad oprimida”.<sup>40</sup> Se trata, entonces, de actuar de manera colectiva, ya que se trata de una autoredención. Sin embargo, y aquí radica probablemente la diferencia entre Benjamin y el pensamiento materialista en el que Adorno pretende encasillar no sólo al autor sino al “Fragmento” mismo y es que, de nuevo, como escribe Löwy: “lo que distingue a Benjamin de Marx es, no sólo la dimensión teológica, sino también la importancia de la exigencia que viene del pasado: no habrá redención para la generación presente si no se toma en cuenta esta reivindicación (*Anspruch*) de las víctimas de la historia”.<sup>41</sup> Sin una memoria colectiva que actúe sobre el presente ni los muertos descansarán en paz y esto, en principio, impedirá la llegada,

<sup>39</sup> Giorgio Agamben, “The Messiah and the Sovereign”, en *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 165.

<sup>40</sup> Michael Löwy, *Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 38-39.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 39.

aunque sea sólo un día después, del esperado mesías. Sólo la memoria será capaz de liberar al hombre, de conducirlo hacia su redención. La historia, en este sentido, se convierte en una forma de remembranza y ésta es de manera definitiva una forma de experiencia.

La idea de felicidad en Benjamin es igualmente paradójica ya que parecería que la única forma de acercarse a ella fuera a través del sufrimiento. Lo mismo parece decirnos Kafka acerca de sus personajes, de esos hombres enjaulados como bestias para mostrar la miseria de nuestros tiempos y en los que la humanidad, en calidad de espectadora, ya ni siquiera se interesa. Si leemos esta idea desde la perspectiva cabalista del *Zohar*, nos queda claro que al menos Benjamin, de alguna manera, tenía conocimiento del pensamiento místico judío. Como bien escribe el *Zohar* “Así de la luz surgió la oscuridad, y de lo oculto surgió la profundidad y fue revelada. Una cosa salió de la otra, pues del bien surgió el mal y de la misericordia surgió el juicio, y lo uno estaba totalmente comprendido en lo otro”.<sup>42</sup> O,

Así pues, también nosotros hemos abandonado la civilización a favor del duro desierto, para estudiar la Torah allí, para someter este lado (oscuro)... pues no hay más luz que la que proviene de la oscuridad ya que, cuando este lado es sometido, el Santo, Bendito Sea, es ensalzado hacia lo alto y loado en Su gloria. Y no existe culto al Santo, Bendito Sea, sino el que viene de la oscuridad; no existe bien sino el que procede del mal.<sup>43</sup>

Ciertamente resulta difícil pensar el elemento revolucionario en clave del mal, aunque sí, en términos de violencia como lo afirma el propio Benjamin en su ensayo sobre la violencia. “En el ‘Fragmento teológico-político’, el orden mesiánico se distin-

<sup>42</sup> *Zohar*, p. 116.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 164.

que ciertamente del orden de la felicidad, pero es el orden de la felicidad —y no el orden mesiánico— el que tiene la función de ser una idea guía hacia el orden profano-histórico”.<sup>44</sup> Si seguimos el pensamiento de Agamben, podemos decir entonces, sin temor a equivocarnos, que es el *quedo acercamiento* entre el orden de lo profano y el orden de lo mesiánico lo que produce esa felicidad de la redención. En la felicidad estaría contenida toda la experiencia de la que nos habla Benjamin en su Segunda Tesis de filosofía de la historia: “Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención”.<sup>45</sup>

Si la salvación y la redención vienen de ese orden profano, podemos decir que tanto Benjamin como Kafka tenían razón: El Mesías llegará después de su propia llegada, no llegará en el último día, sino en el ultimísimo.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, “Benjamin and the Demonic”, en *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- “The Messiah and the Sovereign”, en *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- “El poder soberano y la nuda vida”, en *Homo Sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- AUDIBERTI Marie-Louise, *Le vagabond immobile. Robert Walser*, Paris, Gallimard, 1996.
- BENJAMIN, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.

<sup>44</sup> Giorgio Agamben, “Benjamin and the Demonic”, en *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 144.

<sup>45</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 18.

- BENJAMIN, Walter, “Fragmento teológico-político”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- “Strengte kunstwissenschaft”, en *Gesammelte Schriften*, tomo III, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1991.
- “Para una Crítica de la Violencia”, en *Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999.
- “Franz Kafka”, en *Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999.
- “Un marginal sort de l’ombre. À propos des *Employés* de S. Kra-cauer”, en *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000.
- *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.
- *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.
- CANETTI, Elías, *El otro proceso de Kafka*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981.
- DAN, Joseph, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington, University of Washington Press, 1986.
- KAFKA, Franz, *Bestiario*, ed. Jordi Llovet, Barcelona, Anagrama, 1990.
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamin. Avertissement d’incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d’histoire”*, Paris, Puf, 2001.
- *Walter Benjamin, Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- PALMIER, Jean-Michel, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l’Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006.
- SCHOLEM, Gershom, *The Messianic Idea of Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971.
- SCHOLEM, Gershom y Theodor W. Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- SEELIG, Carl, *Promenades avec Robert Walser*, Paris, Rivages poche / Bibliothèque étrangère, 1992.
- WALSER, Robert, *Jacob von Gunten. Un Diario*, Barcelona, Barral, 1974.
- WOHLFARTH, Irving, “Et Cetera? The Historian as Chiffonnier”, en *New German Critique*, 39, 1986.
- Zohar. *Libro del esplendor*, México, Conaculta, 1994.

