



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.89736>

ODRADEK Y EL PROBLEMA DE LA  
FORMA  
UNA INTERPRETACIÓN DESDE KANT Y  
BENJAMIN



ODRADEK AND THE PROBLEM OF FORM  
AN INTERPRETATION FROM KANT AND BENJAMIN

DIEGO FERNÁNDEZ<sup>1\*</sup>  
Universidad Diego Portales - Chile - Santiago de Chile

.....  
1 *Artículo recibido: 5 de agosto de 2020; aceptado: 16 de diciembre de 2020.*  
*\*diego.fernandezh@mail.udp.cl / ORCID: 0000-0001-6254-7720*

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Fernandez, Diego. "Odradek y el problema de la forma. Una interpretación desde Kant y Benjamin." *Ideas y Valores* 72.181 (2023): 81-102.

**APA:** Fernandez, D. (2023). Odradek y el problema de la forma. Una interpretación desde Kant y Benjamin. *Ideas y Valores*, 72 (181), 81-102.

**CHICAGO:** Diego Fernández. "Odradek y el problema de la forma. Una interpretación desde Kant y Benjamin." *Ideas y Valores* 72, n.º181 (2023): 81-102.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

El artículo examina el conflicto formal que se produce en la descripción de Odradek al interior de *La preocupación del padre de familia*, de Franz Kafka. El autor checo se vale de un lenguaje de extraordinaria precisión para describir a su criatura (Odradek), produciendo una serie de paradojas. Se presta atención seria a estas paradojas para mostrar las consecuencias que ellas plantean para los conceptos de “historia” en sus respectivas relaciones con el concepto de “naturaleza” al interior de las obras de Kant y Benjamin.

*Palabras clave:* Desfiguración, forma, finalidad, historia.

**ABSTRACT**

This article sheds light onto the “formal conflict” in Franz Kafka’s “The Cares of a Family Man”. Through the voice of his narrator, Kafka uses a precise language in order to describe his creature (Odradek), whereby several paradoxes come out. We pay serious attention to these paradoxes, and show the radical consequences, showing the consequences they have for the concept of “history” in Kant and Benjamin, in their relationship with the concept of “nature” in both authors.

*Keywords:* Disfiguration, form, purposiveness, history.

¿Por qué lo sublime sería lo absolutamente grande y no lo  
absolutamente pequeño?

JACQUES DERRIDA, *La verdad en pintura*

### Planteamiento del problema

En la nota de la edición española de las obras completas de Franz Kafka, Jordi Llovet se refiere a la fascinación tenaz que, desde temprano, ejerció sobre los lectores y críticos del escritor checo la figura de Odradek en el célebre relato *Die Sorge des Hausvaters*.<sup>1</sup> La razón primera de esta fascinación es la misma que recomienda la duda acerca de su carácter de figura (*Gebilde*):

Odradek es uno de los pocos engendros kafkianos que no es ni antropomórfico ni zoomórfico, como sucede también con las bolas que aparecen en ‘Blumfeld’. Más que cualquier otra criatura, Odradek parece en principio sólo un objeto, el ser más objetivo de cuantos imaginó su autor. (Llovet 1031)

La descripción rigurosamente formalista que Kafka utiliza para describir a Odradek en los dos párrafos centrales del relato parece efectivamente destinada a desbaratar la arquitectura metafísica de las formas.<sup>2</sup> De Odradek no solo resulta imposible encontrar una forma (*eidōs*) que lo de-fina y que lo identifique, sino que en esa medida su propia existencia parece destinada a desbaratar la idea de que la naturaleza produce en solidaridad con nuestro entendimiento, es decir, la idea de que existe algo así como una *intencionalidad de la naturaleza*. Este postulado es central para Kant, porque de él depende en último término la “idea” misma de “historia universal” (*Weltgeschichte*) diseñada en un ensayo célebre de 1784, por lo que el hallazgo de una contradicción –es

1 “La preocupación del padre de familia” se publicó en 1919 en el libro *Un médico rural* (cf. Kafka 1919), aunque los editores conjeturan que el relato habría sido redactado en abril de 1917.

2 Tomemos en consideración el postulado metafísico clásico de Aristóteles, de acuerdo con el cual cuando preguntamos por el ser de algo (¿qué es esto?) se inquiera por aquello que determina la entidad de ese ente, es decir, preguntamos por su forma específica (*eidōs*). El *eidōs* de un ente se refiere así a su finalidad inmanente (*télos*) y, en esa medida, a aquello que hace (*enérgeia*) que ese ente sea específicamente lo que es; en otras palabras, a aquello en virtud de lo cual un ente es lo que es en su “ser esto” (determinado), y que, por lo tanto, lo identifica y lo individualiza: “lo que se pregunta –dice Aristóteles– es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica [*eidōs*] que, a su vez, es la entidad [*ousía*]” (*Met.* 1041b 6-9).

el caso de Odradek, como veremos– echaría por tierra la posibilidad misma de la historia pensada en esos términos.

Varios años más tarde, Benjamin aporta una clave de lectura fundamental sobre este problema. Según él, Odradek no sería, en rigor, un ente o una criatura en sí –pues todo “en sí” supondría una *forma* que le asigna su lugar en el mundo de los fenómenos, justo de lo que carece Odradek– sino una operación de “distorsión” o de “desfiguración” (*Entstellung*) de la forma, la que podría sobrevenirle a cualquier entidad. Esta operación afectaría al menos dos dimensiones: la del lenguaje (lo que abre el problema de la designación, el nombre Odradek) y la del principio de una “conformidad a fin” de la naturaleza.

Ambos problemas (lenguaje y forma) están bien acreditados en el relato “La preocupación del padre de familia” (Kafka 2012). En efecto, el relato es apenas otra cosa que una descripción rigurosa de ambos aspectos en relación con Odradek: los primeros dos párrafos se concentran en la cuestión del nombre y la designación, mientras en los dos siguientes aparece la cuestión de la *forma*. ¿Tiene *forma* después de todo Odradek? ¿Existe una forma propia ‘Odradek’? ¿Existe alguna correspondencia entre palabra y cosa que vehicule, transporte o traduzca, ese ‘nombre’, Odradek? ¿O se trata con él, más bien, de la corrosión total de cualquier forma inteligible? Y si este último es el caso, ¿cuándo –en qué *tiempo*– la perdió?

El primer nivel de análisis ha sido magistralmente trabajado por Werner Hamacher (2012) en un ensayo titulado “El gesto en el nombre”,<sup>3</sup> mientras que la segunda ha sido mucho menos atendida. Nos proponemos, consecuentemente, a) explorar el conflicto formal

3 Aun cuando la lectura de Hamacher es ya una expresa continuación y comentario del ensayo de Benjamin sobre Kafka de 1934, la cuestión del nombre está lejos de ser una imputación extraña a las preocupaciones del escritor checo. Basta recordar el inicio de “La preocupación...”: “Algunos dicen que la palabra *Odradek* es de origen eslovaco y, de acuerdo con esto, tratan de explicar su etimología [...]. Naturalmente, nadie haría estos estudios si no existiera en realidad un ser [*ein Sein*] que se llama Odradek” (Kafka 2012 195). En sus *Diarios* hay a su vez numerosas especulaciones respecto a la onomástica. En la anotación del 11 de febrero de 1913 sobre “La Condena”; así lo señala Kafka:

Georg tiene el mismo número de letras que Franz. En el apellido Bendemann el *mann* sólo es un reforzamiento de *Bende*, anticipado con vistas a todas las posibilidades aún desconocidas de la historia. Pero Bende tiene el mismo número de letras que Kafka y la vocal *e* se repite en los mismos lugares que la vocal *a* en Kafka. Frieda tiene el mismo número de letras que Felice y la misma inicial, Brandenfild tiene la misma inicial que Bauer y mediante la palabra *Feld* también cierta relación en cuanto a su significado. Puede incluso que no haya carecido de influencia el recuerdo de Berlín y que haya intervenido también el de la Marca de Brandenburgo. (2015 287)

El mismo ejercicio se replica en una conversación sobre de *La transformación* reproducida por Gustav Janouch:

que se produce al describirse pormenorizadamente un engendro que tiene por determinación formal definitoria su total falta de propósito, su total alejamiento de cualquier rasgo teleológicamente reconocible; y b) explorar las consecuencias que se siguen de este conflicto a partir de los planteamientos de Benjamin y Kant en las respectivas relaciones entre historia y naturaleza.

Para lo anterior, dividimos nuestra exposición en tres apartados. En el primero de ellos nos referimos a la noción kantiana de intencionalidad de la naturaleza, en la medida en que Kant deduce de ese principio la posibilidad misma de una historia universal, y debido a que, de acuerdo con nuestra hipótesis, Odradek parece contradecir punto por punto dicho principio, y consecuentemente la idea de historia pensada en esos términos. En el segundo apartado, prestamos atención a la condición residual de Odradek (ejemplo de una “naturaleza que no conduce a nada”, como plantea Kant) a partir de la categoría de “lo nimio”, propuesta

.....

“El héroe del cuento se llama Samsa –dije–. Suena como un criptograma de Kafka. Cinco letras tanto en un caso como en otro. La letra s de la palabra Samsa ocupa la misma posición que la k de Kafka. La a...”. Kafka me interrumpió: “No es un criptograma. Samsa no es del todo Kafka. La transformación no es ninguna confesión, aunque, en cierto modo, sea una indiscreción”. (Janouch 75)

Por último, aunque la tesis de Hamacher es irreproducible en pocas palabras, podemos intentar hacernos una idea atendiendo a lo siguiente. Dice Hamacher:

Odradek es el nombre que se sustrae a la ley del sentido, a la historia familiarizada y atada teleológicamente y que no contiene un consejo, una enseñanza, ni una moral vinculante [...]. Su nombre [Odradek] significa que no significa [*sien Name heißt, daß er nicht heißt*], que no tiene otro lenguaje que el que dice ‘sin lenguaje’ [*ohne Sprache*], que su nombre es ‘sin nombre’ [*ohne Name*]. Su ‘nombre’, y con él el de Kafka, está *desfigurado* [*Enstellt*], no sólo en el sentido que está desplazado [*verschoben*] y desfigurado [*desfiguriert*], sino en el sentido en que está des-plazado [*ent-stellt*], sin plaza [*ohne Stelle*], y de este modo, en sentido estricto, resulta incomprendible, y sólo se hace legible en su ilegibilidad [...]. Incluso, se podría decir que en él (en Odradek) el nombre cayó en el olvido. (52)

Odradek designaría así –pero sin designar; sin ese *poder* de llamar, de evocar o convocar– no solo el sitio vacante –mudo y silente entonces–, que habría dejado la retirada de la experiencia del mundo, sino a su modo se erigiría en el testigo mudo e inoperante de esa destrucción (la de la experiencia). En la clave benjaminiana que Hamacher interpreta este problema, Odradek sería –al decir de Aristóteles– un nombre “solo de palabra”, es decir, nombre como carcaza vacía, que ha perdido toda la fuerza de la llamada (justo aquello que un nombre tiene que poder-ser para *ser*, propiamente, un nombre, un *nombre propio*, en la medida en que es la fuerza –*Kraft, Gewalt*– aquello que *hace ser* a un nombre). Por eso, desde el punto de vista de Hamacher, antes que nombre para una entidad ‘Odradek’ es una especie de onomatopeya insignificante: algo a medio camino entre el murmullo y el balbuceo, como lo subraya Kafka hacia el final del relato en relación con su risa: ‘se ríe, pero es una risa sin pulmones. Suena como un susurro de hojas secas’” (2012 196).

por Oyarzun y, en menor medida, por Werner Hamacher. En el último apartado, entretanto, profundizamos en la lectura benjaminiana de Odradek, de acuerdo con la cual Odradek es una forma paradójica: la de la desfiguración (*Entstellung*) que “las cosas adoptan en el olvido”. La noción de desfiguración requiere echar luz sobre las relaciones entre historia y naturaleza, para lo cual son recuperados los planteamientos de Kant (*naturaleza bruta*) y Benjamin (*historia natural*).

### La “intencionalidad” de la naturaleza

En 1784, Kant escribe un pequeño opúsculo titulado “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”. Junto con considerarse la primera contribución expresa por parte de Kant a una “filosofía de la historia”,<sup>4</sup> el ensayo anticipa el problema nuclear que, seis años más tarde, en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), cerrará la “empresa crítica”, a saber, el problema de una “teleología de la naturaleza”. En el ensayo de 1784 –valiéndose de un término que en 1790 adquirirá el sentido técnico de “conformidad a fin” (*Zweckmäßigkeit*), el mismo que utiliza Kafka en su descripción de Odradek–, Kant habla de una “intencionalidad de la naturaleza” (*Absicht der Natur, Naturabsicht*). Esta fórmula es utilizada con un propósito claro: “descubrir” un “principio” capaz de hacer inteligible la acción humana en el despliegue progresivo de la humanidad en cuanto especie racional-moral (y no solo en cuanto especie biológica), y del que deducir consecuentemente un concepto de historia mundial o universal (*Weltgeschichte*).<sup>5</sup>

El concepto de historia universal que está en juego en este contexto –que no es sólo el kantiano, sino el que va al menos de Herder a Hegel, pasando por Hamann y Humboldt– difiere significativamente de la idea de historia que tendrá lugar apenas unos años más tarde con

4 Se trata al menos del primer texto que encara este problema desde el punto de vista de la “filosofía crítica”. Casi cuarenta años antes, no obstante, Kant había redactado la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), obra que, de acuerdo con Peter Fenves (cf. 11-14), será revisitada y citada “verbatim” en diversos lugares de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

5 Como sostiene Joel Thiago Klein, “El proyecto kantiano de una filosofía de la historia [...] busca construir una narrativa racional legítima que articule algunas conjeturas y los diversos conocimientos acumulados acerca de la historia de la especie humana de acuerdo con los propósitos morales y políticos establecidos por la razón. De esa manera sería posible crear una narrativa que permitiese a los diversos individuos comprenderse a sí mismos no sólo como miembros *biológicos* de una especie, sino como *agentes históricos* que puedan trabajar en conjunto y construir una realidad histórica que proporcione sentido a su existencia en tanto miembros de una comunidad con fines prácticos” (Klein 27; traducción propia).

el desarrollo de la historiografía.<sup>6</sup> Para expresarlo primero en un sentido negativo, el concepto idealista de historia no se refiere por principio ni a hechos ni a acontecimientos del pasado, sino a la posibilidad de descubrir un “hilo conductor” capaz de proporcionar *sentido* a la acción humana *in toto*. La posibilidad de una *Weltgeschichte* descansa, en otras palabras, en la capacidad que el filósofo trascendental posee para descubrir, en medio de la maraña de meros hechos –en los que reina el caos y la confusión–, un *principio racional* que proporcione orden. Solo en esa medida la “acción humana” podría llegar a estar dotada de un horizonte de inteligibilidad como un todo. En este sentido, la fórmula “intencionalidad de la naturaleza” no es más que un intento por parte de Kant de hacer legible la idea misma de “progreso”, como el propio Kant subrayará más tarde en su célebre “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, de 1797. Dice Kant:

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza [*Naturabsicht*] [...]. Al filósofo no le queda otro recurso que [...] intentar descubrir [...] en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*. (AA VII 17)<sup>7</sup>

Pero si el ensayo del ‘84 anuncia y prefigura (en la idea de una “intencionalidad de la naturaleza”) el problema nuclear de la *Crítica de la facultad de juzgar* (en la idea de una “conformidad a fin” tanto “subjettiva” como “objetiva”), no es sin embargo bajo la forma de una reflexión sobre la historia que esta última se desarrolla; no, al menos explícitamente.<sup>8</sup>

6 El propio Kant se refiere a esta diferencia al término de su ensayo: “Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*” (AA VII 30).

7 La idea de una “intencionalidad de la naturaleza” vuelve a aparecer en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790) pero bajo una faz distinta, a saber, bajo la forma del “concepto de una intención”, lo que confirma la persistencia del problema: una finalidad natural que oriente la idea de progreso. Dice Kant: “necesitamos de manera indispensable poner en el fundamento de la naturaleza el concepto de una intención [*Der Begriff einer Absicht*], aun cuando solo queramos estudiarla en sus productos organizados mediante observación continua; y este concepto es, entonces, ya una máxima absolutamente necesaria para el uso empírico de nuestra razón” (KU 334).

8 La relación entre la tercera *Crítica* y la reflexión kantiana sobre la historia es un asunto que excede largamente las pretensiones del artículo, aunque, en un punto –el que tocamos a continuación–, ella resulta central para nuestro propósito. El estudio de Joel Klein se refiere a esta relación haciendo alusión a la idea de un “argumento

Antes bien, el “concepto” de una “conformidad a fin” es desarrollado al alero de una indagación sobre la facultad de juzgar en su uso reflexionante; es decir, ahí donde la regla en virtud de la cual nuestra facultad de juzgar puede reconocer un caso no está previamente disponible, sino que debe engendrarse, por así decir, en el ejercicio inmanente del juicio.

Como había sostenido Kant en el “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, en la primera *Crítica*, “si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada” (KRV, A 132 /B 171). Esta definición se refiere empero a los “juicios determinantes” (es decir, a aquellos que se limitan a la “aplicación” de la regla sin necesidad de inquirir por su disponibilidad), mientras los “juicios reflexionantes” –aquellos de los que se ocupará Kant de forma exclusiva en la tercera *Crítica*– tienen el carácter de una “búsqueda”<sup>9</sup> (a la manera, como decíamos, que el filósofo trascendental “busca” un “hilo conductor” en medio de una maraña de singularidades empíricas).

Sin embargo, en los juicios reflexionantes podemos reconocer el concurso de una “conformidad a fin” que, a diferencia de las “categorías”, no emana de la “espontaneidad del entendimiento”, sino de la actividad judicativa en sí misma. Así, podemos decir que el interés de Kant por el juicio de gusto en la primera parte de su obra atañe al hecho de que estos juicios, en su capacidad de reconocer belleza y sublimidad, ponen en juego una modalidad pura de nuestra facultad de juzgar, en la medida en que bello y sublime constituyen “casos” que se constituyen en tal cosa en la “búsqueda” de una regla que, no obstante, nunca puede formularse como tal.

.....

sistemático-teleológico” (77). Si bien “Kant no había desarrollado en la década del [17]80 un concepto de teleología [...]” (id. 88), es de máxima importancia destacar que “la tesis de una Naturaleza sostenedora del progreso atraviesa todos los escritos de filosofía de la historia, desde la *Idea* de 1784 hasta *El conflicto de las facultades* de 1798 [...]. Por esto, cualquier tentativa de interpretar seriamente la filosofía kantiana de la historia debe lidiar con el hecho de que Kant *no cambió de posición con respecto a la idea de una Naturaleza sostenedora del progreso*” (id. 98, traducción propia). Ahora bien, como sostenemos más arriba, esta idea de Naturaleza no es otra que la de una “intencionalidad” o “propósito” (*Absicht*) en el texto de 1784, y que, como decíamos, muta en la tercera *Crítica* a la idea de un “concepto de intencionalidad”, eso es, a la de una “conformidad a fin” (*Zweckmäßigkeit*), el término clave, que nos interesa.

- 9 Dice Pablo Oyarzun en su introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*: “[...] cabe también pensar que se den casos sin que de antemano se disponga de la regla que los determine: ni del concepto específico que haga manifiesta su textura, ni –sobre todo– de la regla fundamental que permita elaborar ese concepto. En tales casos se hace necesario *buscar* esa regla” (Oyarzun 1992 9).



Por la misma razón, si prestamos atención nuevamente al modo en que aparece este problema en el ensayo del '84, podemos observar que ya en el primer postulado nos encontramos con el hecho de que la Naturaleza funciona como fundamento para ese principio. Incluso si Kant, como hemos dicho, no dispone aún en ese texto de la noción de “conformidad a fin”, *necesita* suponer que la naturaleza no produce sin orden ni propósito, sino de acuerdo con una “intencionalidad”. Si fuera de otro modo, no se comprendería por qué es la naturaleza la que sostiene la idea de “progreso” y consecuentemente la idea de “historia universal”. En otras palabras, todo cuanto existe en la naturaleza debe mostrarse –por decirlo con un término que cobrará crucial importancia en la tercera *Crítica-favorable* a (“en favor de” [*zugunsten*]) nuestro entendimiento. De ahí la crucial importancia del primer postulado de la “Idea para una historia universal...”:

*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin.* Esto se confirma en todos los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón. (AA VIII 18)

La pregunta es, desde luego, si la criatura emanada de la imaginación kafkiana que nos ocupa puede o no leerse como un caso –como un caso sin caso, justamente; esto es, como un caso que, como se dice, “no tiene caso”– que parece expresamente diseñado por Kafka para contradecir la “doctrina teleológica de la naturaleza” que sirve de base para la idea de “historia universal” y consecuentemente de “progreso”. Si este fuera el caso, no solo la doctrina recién mencionada encontraría la contradicción que, *a priori*, Kant designa como imposible (Odradek sería, así, una imposibilidad, una anomalía: la evidencia de una naturaleza inconducente y sin propósito). Esto es especialmente relevante para nuestro problema porque en el centro del relato Kafka invoca punto por punto el lenguaje kantiano a la hora de definir la forma Odradek. Explícitamente invoca Kafka nuestra “inclinación” a *buscar* una forma conforme a fin (*Zweckmäßige Form*) solo para fracasar nosotros en su pesquisa. ¿Qué ocurre entonces con esa criatura respecto de la cual nuestra “facultad de juzgar” fracasa a la hora de hallarle sentido, inteligibilidad y orientación? ¿Qué pasa con la historia si hay una criatura indigna (in-munda, como veremos) que contradice su posibilidad?

### “Una naturaleza que no conduce a nada”

En la voz de su narrador, Kafka describe del siguiente modo al peculiar protagonista de su historia:

Uno se sentiría inclinado a creer –señala el narrador– que esta figura [*Gebilde*] tuvo en otro tiempo alguna especie de forma conforme a fin [*zweckmäßige Form*], y que ahora simplemente está rota [*zerbrochen*]. Pero éste no parece ser el caso; por lo menos, no hay ningún indicio [*Anzeichen*] de aquello; por ningún lugar se ve rudimento o fractura que corrobore esta suposición; tomado como un todo [*das Ganze*] parece ciertamente absurdo [*sinnlos*], pero a su modo, acabado [*abgescholssen*]. En cualquier caso, no es posible un estudio más minucioso, porque Odradek es extraordinariamente ágil y no se lo puede apresar. (Kafka 1986 129)<sup>10</sup>

Pablo Oyarzun y Werner Hamacher han proporcionado dos categorías que permitirían hacer inteligible el problema que emana de esta descripción: la categoría de “lo nimio” (Oyarzun) y la de “la minusculidad” (Hamacher). Oyarzun la refiere por primera vez en un ensayo que acompaña su traducción de *El narrador*,<sup>11</sup> de Walter Benjamin, con el propósito de especificar la esfera con la que debe medirse el concepto benjaminiano de narración. Recordemos, en consecuencia, la tesis general de dicho texto. Lo primero y más fundamental por destacar es el punto de vista desde donde es postulado el concepto mismo de narración, a saber, desde el punto de vista de su “crisis” o, en palabras de Benjamin, de su “pobreza”. Se trata del hecho, en una palabra, de que el concepto de narración ha sido acuñado sobre la base de la constatación fáctica de su decadencia: “el arte de narrar llega a su fin” (Benjamin 2008 60). Sin embargo, lo verdaderamente decisivo de esta tesis es que el declive de esta “forma artesanal de comunicación” (*id.* 71) lleva aparejado una crisis de mucho más largo alcance: la decadencia del arte de narrar socava el terreno donde otrora florecía la “experiencia”. Así, la decadencia en el “arte de contar historias” conlleva en rigor la decadencia de una forma artesanal de comunicación y, en esa medida, de transmisión y de conservación de la memoria histórica (*Gedächtnis*). Dice Benjamin: “rara vez se toma en cuenta que la relación ingenua del oyente con el narrador está dominada por el interés de *conservar* lo narrado” (*id.* 79). De ahí el aserto con el que Benjamin inicia el noveno acápite y que termina de dotar de espesura al concepto: “la muerte es la sanción de todo

10 Traducción propia. Se sacrificaron aspectos estilísticos con el fin de resaltar el lenguaje formalista de Kafka.

11 Oyarzun vuelve a hacerlo en dos ensayos dedicados a Lichtenberg: “Sobre lo nimio: Figuras de Lichtenberg” (2009) y “Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos” (2017).

lo que el narrador puede referir” (*id.* 75). La narración constituye así un modo de conjurar las “fuerzas del olvido”.

Ahora bien, la interpretación de Oyarzun sugiere consecuentemente que, ahí donde todavía está disponible para los seres humanos, la narración constituye una “*facultad* [...] por medio de la cual los seres humanos son capaces de hacer las paces con el poder de la muerte” (Benjamin 2008 79). La decadencia del arte de narrar arrastra consigo a la “experiencia”, porque la narración involucra ante todo la trama de la memoria histórica que se conserva como y en tanto “comunicación”: “El recuerdo funda la cadena de la tradición que sucesivamente *transmite lo acontecido* de generación en generación” (*id.* 80, énfasis agregado).

Este es el contexto que prepara la introducción de la categoría de lo nimio. Dice Oyarzun: “*El narrador* es, si cabe decirlo así, un ensayo fundamental de dikaiología, [esto es,] de teoría de la justicia”; “el carácter justiciero de la narración es, quizá, la justicia de lo nimio” (Oyarzun 2008 49). De este modo, la hipótesis de Oyarzun consiste en postular una determinación recíproca entre los conceptos de “narración” y de “justicia”, pero únicamente en la medida en que ambos conceptos se encuentran referidos a un resto infinitesimal, sustraído de la presencia, y que como tal resulta (casi) imperceptible. En otras palabras, solo sería digna de esa palabra y de esa tarea –la justicia– aquella “existencia (*absolutamente*) menor” (*cf.* Lapoujade) que, parafraseando a Lukács, diríamos que ha caído en el más hondo “desamparo trascendental” (Lukács 57). Por la misma razón, en el singularísimo alcance que Benjamin le adjudica al concepto de narración, se sugeriría que esta hace justicia a lo único que puede evocarla: a aquellas existencias sustraídas del régimen de la presentación (y, por tanto, como veremos, caídas en el olvido).<sup>12</sup> La narración sería *justa*, en consecuencia, en su capacidad de evocar y de “traer a presencia” aquella “vida distorsionada” [*entstellten Lebens*] (Benjamin 2014 56), que lo es hasta tal punto de que solo podría salir a la luz, presentarse (*darstellen*), por efecto de una radical distorsión (*Entstellung*). Sin entrar en la cuestión de la justicia, Hamacher plantea una cuestión patentemente similar:

[C]on respecto al importante motivo de la ‘minusculosidad’ en Kafka, al motivo de lo pequeño e infinitesimal, de aquello que, por tanto, es casi nada –en tanto removido de todos los modos, no perteneciente a nada ni a nadie–, Odradek tiene que ser casi una nada y, por lo tanto, minúsculo. (Hamacher 50)

12 El planteamiento de David Lapoujade proviene de fuentes diversas a las acá utilizadas, pero anticipa una conclusión de índole muy similar. En relación con las “existencias menores”, inquiriere: “¿Cómo un ser, en el límite de la inexistencia, puede conquistar una existencia más “real”, más consistente”? [...]. Sin duda son las existencias más frágiles, más próximas a la nada, las que reclaman con más fuerza devenir más reales” (34-35).

El “casi” es, desde luego, decidor, por cuanto especifica un “modo de existencia” a medio camino entre la vida y la muerte, esto es, una especie de entidad que es espectral: aparición sin apariencia (ni, mucho menos, esencia).

En efecto, lo primero que salta a la vista de la descripción citada a comenzar es el conjunto de “propiedades” negativas que lo define: es su falta (de forma, de sentido, de propósito) lo que lo identifica. Lo segundo es la terminología rigurosamente formalista de la que Kafka se vale para este propósito. Si no fuera porque no hay acá ya *mimesis* ni *semejanza* posible (veremos por qué), diríamos que Odradek se *asemeja* a ese tipo de existencias olvidadas que, por regla general, habitan subsuelos, buhardillas y entretechos: “los suelos son el lugar de los trastos desechados y olvidados” (Benjamin 2014 33). Pero si no hay semejanza que lo alcance, es porque Odradek estaría por *debajo* de tales existencias –menos funestas, entonces–, simplemente porque a trastos y cachureos intrascendentes sería posible aún conferirles alguna clase de “favor” (*freie Gunst*) con el que pueden adquirir un lugar en el régimen de la presencia. En virtud del mínimo viso de finalidad que exhiben, ellos encuentran aún definición, y consecuentemente un lugar en el mundo: justo lo que fracasa en el caso Odradek.

Este fracaso, no obstante, tiene un alcance que podríamos llamar “ontológico”, pues Odradek se coloca *debajo* del ser, debajo de toda esencia. Lo nimio, Odradek, designaría así ese lugar imposible por debajo del cual ya no se podría caer –aunque parte fundamental del problema reside en que no sabemos *de dónde* ha venido a caer, pues de Odradek no hay historia–. Y, con todo, es precisamente esta condición suya la que haría de Odradek el caso paradigmático (es decir, ejemplar) de lo nimio,<sup>13</sup> siempre y cuando se tenga en cuenta la paradoja antes enunciada: lo nimio sería tal cosa no en virtud de un conjunto de propiedades; no en virtud de poner ejemplarmente de manifiesto una regla, sino en virtud de no permitir reconocimiento de ningún tipo, de modo que nimio solo podría ser eso que, paradójicamente, es ejemplo de sí mismo (y de nada más). A la manera de la “definición nominal” de lo sublime (pero de manera exactamente inversa), lo nimio solo podría ser magnitud de sí mismo y de nada más.

Recordemos que la “definición nominal” de lo sublime reza: “Llamamos sublime a lo que es absolutamente grande [*schlechthin Groß*]” (KU 80), y más adelante: “sublime es aquello en comparación [*in Vergleichung*] con lo cual todo lo demás es pequeño” (KU 84). La definición, como es posible entrever, pone en juego un tipo de magnitud de

13 En el cuarto párrafo de la narración, Kafka se refiere a sus “diminutas dimensiones”, que invitan a “tratar[lo] como a un niño” (Kafka 2012 196).

orden diverso al de las magnitudes empíricas. Si Kant dice que lo sublime es “*absolutamente grande*”, lo dice porque eso se encuentra fuera de toda medida hallable en el mundo de los objetos. Por eso, lo sublime es *incomparable* (*Unvergleichbar*). *Mutatis mutandis*, lo nimio expresa una pequeñez igualmente *incomparable* e inconmensurable; no se trata de una pequeñez empírica (no es simplemente *lo más* pequeño), sino –parafraseamos– aquello en comparación con lo cual todo lo demás es grande. Y esto es así porque Odradek resiste toda proyección en el ámbito de las formas empíricas. La segunda línea antes citada señala con patente elocuencia la paradoja: Odradek es una “figura” (*Gebilde*) sin el menor viso de una “forma conforme a fin” (*zweckmäßige Form*).

En este sentido, si lo nimio (Odradek) no hace figura –si lo nimio es estrictamente infigurable– es porque lo nimio (Odradek) es aquello *ejemplarmente* sustraído de la lógica y de la economía de lo *ejemplar*: esa “casi nada” (cf. Hamacher) sería, antes bien, sin-ejemplo y sin imagen: “*bilderlos*” “*beispiellos*”, términos no casualmente utilizados por Kant para designar los “mayores ejemplos” de lo sublime (cf. Lacoue-Labarthe 97-98).

Una intuición de esta naturaleza expresa las líneas de Benjamin que le confieren a Kafka el siguiente raro elogio: “ningún escritor ha seguido tan fielmente como él el precepto: no te harás imágenes” (Benjamin 2014 39), lo que plantea una conexión inesperada –acaso desquiciada– con lo sublime kantiano, no solo porque la *Crítica de la facultad de juzgar* sitúa la prohibición representativa como “caso ejemplar” de lo sublime –es decir, como caso ejemplar de lo *sin ejemplo* y sin imagen–, sino también porque, según decíamos, lo sublime expresa la “forma” de una “contrariedad a fin” (*Zweckwidrigkeit*) que tipifica por los extremos opuestos (absolutamente grande; absolutamente pequeño) los casos de lo sublime y de lo nimio (Odradek). Odradek sería, así, en este sentido preciso: (lo) in-mundo.

Pero si la interdicción judaica que Kant refiere que recae sobre el “muy alto” –*Ho Hypsos*, el término griego para “sublime designa desde la primera diáspora en tierra griega el Dios de la Biblia: el Muy-Alto” (Lacoue-Labarthe 115), apenas cabe deducir que Odradek se encuentra en el costado opuesto: el de lo “más bajo”. Como lo sublime (que es “absolutamente grande” y, por tanto, *incomparable*), la pequeñez y la insignificancia de Odradek carece de parámetro: no hay ninguna medida capaz de dar cuenta de su minusculidad; de ahí su desmesura, su ser (sin ser) fuera de toda medida posible, porque aquello que lo define es, paradójicamente, una radical *distorsión* de la forma; de ahí, a su vez, la célebre formulación de Benjamin: “Odradek es la forma [*Form*] que las cosas adoptan en el olvido” (2014 54), esto es, ahí donde ellas se hayan sustraídas tanto de la *presencia*, pero a la vez impedidas de

acceder a ella. En el olvido –agrega Benjamin– ellas están “desfiguradas” (*entstellt*), desplazadas, desamparadas, huérfanas (*ibd.*). Diríamos, siguiendo un poderoso motivo platónico que Benjamin había hecho suyo en el “Prólogo epistemocrítico” –el de la “salvación de los fenómenos” (Benjamin 1990 16)–, que el terreno del desamparo (el de lo nimio, el de lo olvidado) es entonces el de lo no-salvado, el de lo insalvable y, por añadidura, el de lo caído: el de lo irredento e irredimible, y que define, como veremos, su concepto de “historia natural”.

### ***Entstellung*, la distorsión del mito y el predominio de la historia natural**

En el modo en que Benjamin considera el problema, Odradek no involucra ya a un “ser” –como el propio Kafka sostiene–, ni en esa medida una presentación (*Darstellung*), sino ante todo una corrosión en la “forma de presentación” (*Darstellungsform*), a saber, una operación de “desfiguración” (*Entstellung*). Para Benjamin, Odradek es menos una “criatura” en sí que la forma de una corrupción de las formas: aquella que las cosas adoptan cuando caen en el olvido.

La palabra *Entstellung* permite un juego evocativo de largo aliento. Ella sugiere, en primer lugar, la idea de negar o recusar (*Ents*) el sitio, la plaza o incluso la posición (*Stellung*) de algo, por lo que otras traducciones del texto de Benjamin la vierten como “dislocación” y como “distorsión”. En el célebre capítulo IV de *La interpretación de los sueños*, por ejemplo, Freud se vale de este extraño término para hablar de “La desfiguración onírica” (“*Die Traumentstellung*”) (cf. Freud 153-179). Como sea, el término se refiere ante todo a lo(s) desplazado(s), a aquello(s) que no tiene(n) lugar y, consecuentemente, a un resto que resiste su incorporación dentro de un horizonte de sentido e inteligibilidad (esto es, por definición, a un “mundo”, en el sentido del *kosmos* griego). Odradek sería, así, en un sentido preciso, (lo) in-mundo. Por añadidura, se trata de un resto que resiste igualmente su incorporación a la historia “mundial” o “universal” (*Weltgeschichte*). *Entstellung* sugiere, por tanto, la idea de un lugar –que no es empero un lugar reconocible para nosotros– en el que no podemos ya “orientarnos en el pensamiento” ni en el lenguaje.

No es casual, por tanto, que Benjamin se valiera de este término a la hora de abordar la noción de “lo olvidado”, porque, a diferencia del uso que hace Freud de esa noción, para Benjamin lo olvidado debe despojarse de toda connotación subjetiva. Lo olvidado se refiere, antes bien, a aquello que carece de lugar en el régimen de la *presencia* (y en virtud del cual puede tomar parte en la *representación* política, histórica o estética), de modo que queda relegado a ser “casi nada” (Hamacher), una “existencia (*incomparablemente*) menor” (Lapoujade), y que es por eso mismo un existencia monstruosa y espectral. Aunque carezca de forma,

lo olvidado se las arregla para abrirse paso hacia el corazón de lo familiar: “que este nivel esté olvidado no implica que no se adentre hasta el presente” (Benjamin 2014 51). Esta es la razón por la que dos años más –cuando retoma Benjamin varios de los motivos trabajados en el ensayo sobre Kafka<sup>14</sup> que el concepto de narración involucra una técnica (artesanal) de comunicación con la que es posible aún “hacer las paces con el poder de la muerte” (Benjamin 2008 79). Ahí donde, en cambio, las “fuerzas productivas históricas seculares ha[n] desplazado [...] a la narración del habla viva” (*id.* 64), los seres humanos somos despojados de nuestra *facultad* con la que ejercer contrapeso frente a “las fuerzas del olvido emanadas desde un mundo mítico y primordial” (Hanssen 148).

Este último punto reviste importancia, porque lo olvidado no solo es irreductible a la esfera de la subjetividad (aunque la afecta y en rigor la captura), sino que involucra el ejercicio continuo de una “fuerza”. Benjamin habla de una *tormenta*: “es una tormenta la que sopla desde el olvido” (2014 61) y, algunas páginas más atrás, precisa:

Lo olvidado no es nunca algo puramente individual. Cada olvido se mezcla con lo olvidado del mundo prehistórico [*Vorwelt*], establece con él conexiones innumerables, inciertas, cambiantes, formando siempre nuevos engendros. El olvido es el receptáculo del que sale a la luz ese mundo intermedio e inagotable en las historias de Kafka. (*id.* 53)

Por esto, según señalábamos, Odradek ha *caído* por debajo de toda forma conocida, erigiéndose en el emisario de ese mundo mítico y primordial (*Vorwelt*).<sup>15</sup> Paradójicamente, es su falta de forma lo que nos permite *reconocer* (juzgar, discernir) en él su procedencia *mítica*: “el bastardo más curioso creado con la culpa por el mundo mítico de Kafka es Odradek” (Benjamin 2014 55). Ello nos habla de su procedencia desde “otro” tiempo (otra “edad del mundo”), no solo un tiempo remoto y arcaico –pero al que sería aún posible remontarse desde un punto de vista historiográfico–, sino a uno prehistórico: anterior a toda historia humana posible: “la era del tiempo en que Kafka vive no significa para él un progreso sobre los comienzos originarios. Sus novelas transcurren en un mundo de pantanos” (*id.* 51).

En este sentido, el tiempo del que Odradek desciende no ha sido “incorporado”, “superado”, “subsumido” (según las variantes de la *Aufhebung* propia de la dialéctica histórica hegeliana), sino que ese tiempo se abre paso hacia el presente. Odradek es prueba de que nuestro

14 Véase Di Pego (205-233).

15 La fórmula ‘*Vorwelt*’ (literalmente ‘pre-mundo’ o ‘antemundo’) ha sido traducida indistintamente por ‘primitivo’, ‘primordial’ y ‘prehistórico’, pero se refiere en lo fundamental a la idea de un “mundo mítico”, sobre lo que volvemos arriba.

mundo ha ingresado en una red de conexiones múltiples e insospechadas con esa naturaleza *pantanosa y anterior* –Benjamin (1972-1999 308) hablará de una *Naturgewalt*–. Esta naturaleza no designa ya, desde luego, la naturaleza organizada favorable a nuestro entendimiento –la que se comprende como “compendio de los objetos de la experiencia” (κRV XIX)–, sino de una naturaleza “hetáirica”, al decir de Bachofen,<sup>16</sup> de una “naturaleza bruta” (*rohe Natur*),<sup>17</sup> al decir de Kant, sin abundar demasiado en el concepto. Se trata de una naturaleza que carece de intencionalidad, absurda, caótica y pantanosa (*kaos*, justamente, y no *kosmos*), de la cual es imposible el hallazgo de cualquier “hilo conductor” para la historia universal.

Benjamin extrae de esta idea y de ese *tiempo otro*, no obstante, *otro concepto de historia* (distinto a su vez del que cabe deducir del conjunto de fragmentos titulado “Sobre el concepto de historia”). Se trata de la historia de la creatura, la de lo olvidado, la historia-mítica (algo en lo que no hay que ver mera contradicción, sino una concatenación); es la historia que Benjamin llama en algunos lugares de su obra –especialmente en el *Trauerspielbuch*– “historia natural” (*Naturgeschichte*). El mejor estudio dedicado a esta noción –el desarrollado por la académica norteamericana Beatrice Hanssen en 1998– parte por llamar la atención acerca de lo *sui generis* de este término.<sup>18</sup> Como sea, la noción de “historia natural” se propone expresamente una antítesis de la concepción “idealista” de la historia (la que, según decíamos en la primera sección, va aproximadamente desde Herder a Hegel). Como tal el concepto se propone

16 Benjamin toma el término “mundo hetáirico” del jurista suizo Johann Jakob Bachofen. Sobre esta noción, véase Lipcen (cf. 151-161).

17 “El término ‘*rohe Natur*’ lo utiliza Kant para señalar el ámbito en el que cabría “enseñar” lo sublime: “Se tiene que enseñar lo sublime no en productos del arte [...] donde un fin humano determina tanto la *forma* como la *magnitud*, ni en cosas naturales cuyo concepto conlleva ya un fin determinado (por ejemplo animales de destinación natural conocida, sino en la naturaleza bruta [*rohe Natur*]” (κU 89).

18 Hanssen detecta al menos dos sentidos del concepto: el de *natürliche Geschichte*, que Benjamin utiliza para referirse exclusivamente a los modos de existencia de las obras de arte; y el término *Naturgeschichte* (el que nos interesa acá), que Benjamin utiliza exclusivamente para la vida de las creaturas. Lo *sui generis* del término proviene, desde luego, del hecho que, en lugar de ser utilizado en el sentido en que lo hacen las ciencias naturales –“una concepción atemporal y ahistórica de la naturaleza” (Hanssen 51)–, Benjamin lo utiliza para expresar la “deshistorización de la historia que daba cuenta del proceso moderno de secularización” (1998 53). De ahí su componente teológico, asociado al de la culpa adánica: “[La historia natural] es el poder elemental ejercido por la naturaleza [*Naturgewalt*] en el curso de la historia, proceso que no es del todo del orden de la naturaleza, ya que la condición de las criaturas refleja todavía el sol de la gracia. Pero lo refleja tal como él aparece a su vez reflejado en el charco de la culpa adánica” (Benjamin 1990 120).



no ya una oposición entre las nociones de “historia” y “naturaleza”<sup>19</sup> (menos una superación), sino una *articulación indisoluble* entre ambas (indisoluble al menos para el mundo profano que es el nuestro). Pero la naturaleza que se enreda con la historia, nuevamente, es esa historia caída e irredenta que Benjamin había investigado magistralmente en los *Trauerspiele* del siglo xvii alemán (no casualmente un siglo antes de que tuviera lugar la “ilustración” y la idea de “progreso”); es la historia que encuentra su cifra emblemática (o alegórica) en la “calavera”. Dice Benjamin:

Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en [...] una calavera [...]. Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo [...]. A mayor significación, mayor sujeción a la muerte, pues es la muerte la que excava más profundamente la abrupta línea de demarcación entre la *physis* y la significación. (1990 159)

Esta *physis* temporizada por el destino cadente de la muerte (la historia) forma una alianza con lo olvidado e impide el hallazgo de cualquier principio, “idea” o “representación”, desde la cual concebir la historia pensada como consumación del “espíritu”. Por eso, Benjamin cree –como veremos al finalizar– que la idea de “historia universal”, en rigor, es “mesianica”, no pertenece ni tiene sentido alguno en el mundo profano. En este sentido, si el concepto idealista de historia universal se opone punto por punto a la idea de mito<sup>20</sup> –recordemos que la historia idealista se propone el hallazgo de un principio ideal o trascendental que provea de sentido a la acción humana *in toto*–, el concepto benjaminiano de historia natural expresa en cambio la persistencia de las fuerzas míticas en el corazón del mundo moderno. Como ha señalado María Castel en un agudo comentario de este problema: aunque “mito e historia son incompatibles”, esta incompatibilidad no es del tipo

.....

19 Sirva de ejemplo el siguiente célebre pasaje de las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel: “Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez [...] puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es *repetición* de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. En la naturaleza no hay nada nuevo bajo el sol. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un *progreso*” (136).

20 Los dos trabajos más célebres en torno al concepto benjaminiano de “mito” –el segundo de los cuales se declara expresamente deudor y continuador del primero– son los de Menninghaus (2013) y Hartung (*cf.* 761-792).

“antiguo-moderno”, sino que “el mito pervive en la historia” (cf. 48). Son fuerzas míticas las que soplan desde el olvido. La “tormenta que sopla desde el olvido” es, en último término, la tormenta del mito que asola un mundo (el nuestro) que creía haber roto con sus cadenas, a través del “derecho”. Sin embargo, como ha mostrado Beatrice Hanssen, lo que en rigor ha tenido lugar con el derecho (Kafka y Benjamin lo demuestran) es una “inversión” de la *Filosofía del derecho* de Hegel:

La genealogía de las criaturas que aparecen en la prosa de Kafka describe el curso inverso al de la *Filosofía del derecho* de Hegel; ella muestra cómo el ámbito de la ley sigue atrapado en el nivel más bajo: el de la familia –cayendo, de hecho, aún más bajo: hasta el nivel de la religión animal y natural, es decir, al de la propia religión de la culpa, que Hegel había puesto de manifiesto en la *Fenomenología*. (Hanssen 146)

En tanto ciudadano ejemplar del mundo mítico, en su más patente “contrariedad a fin”, Odradek constituye así no solo una excepción con respecto a la doctrina teleológica de la naturaleza –aquella postulada por Kant como modelo y posibilidad para la “idea” de una historia universal–, muestra de que las fuerzas del olvido ejercen aún “derecho” sobre nuestro mundo. Esta es la “monstruosa ironía” en virtud de la cual, como Benjamin había sostenido en un ensayo de juventud, el derecho tiene por *fundamento* no el contrato entre ciudadanos libres, sino las fuerzas del mito (cf. Benjamin 2006 159).

Por la misma razón, en un punto clave e insoslayable, el concepto benjaminiano de “Historia Natural” se constituye en una suerte de contraconcepto del concepto ilustrado de “Historia Universal”, porque para Benjamin, como ya anunciábamos, “[l]a idea de historia universal es mesiánica, [pues solo] el mundo mesiánico es un mundo de actualidad multilateral e integral [y] solo primeramente en él hay una historia universal” (Benjamin 2009 62); porque la historia universal –como *en passant* Benjamin había recordado ya en *El narrador*– involucra un proceso de apocatástasis (2008 87),<sup>21</sup> esto es, el proceso en virtud del cual la naturaleza caída es llamada, reunida y restituida en cuanto presencia, es decir, re-presentada –en el sentido francés de “*rendre présent*”–: hecha *inmediatamente* presencia.

21 Véase la anotación de Oyarzun al pasaje en el que Benjamin se refiere a la teoría de la apocatástasis: “La teoría de la apocatástasis (en latín: *restitutio in pristinum statum*, ‘restitución al estado original,’) sostiene que todas las criaturas participarán de la gracia de la salvación, y que también lo harán de particular manera los diablos y las almas perdidas” (Benjamin 2008 124).

## Consideraciones finales

En más de una ocasión, incitados por una provocadora indicación de Jacques Derrida que sirve de epígrafe a nuestro trabajo, hemos sugerido una conexión entre la categoría de lo nimio y la categoría de lo sublime kantiano. A la manera de la “definición nominal”, pero en forma exactamente inversa, decíamos que lo nimio podría definirse como lo pequeño fuera de toda comparación. Sugeríamos, en ese sentido, que al igual que lo sublime matemático, la minusculosidad de lo nimio se constituye en tal en virtud de la inexistencia de una medida exterior a sí misma que permita dar cuenta de su magnitud. De este modo, la determinación de ambas categorías tenía que jugarse en un ámbito distinto al de las magnitudes empíricas, por cuanto estas involucran siempre de-finición y de-limitación, mientras la experiencia sublime y la de lo nimio designa más bien el desborde de la figura y de la limitación. En virtud de esta analogía, objetábamos desde un inicio la pertinencia del término “figura” utilizada a menudo para designar a las criaturas kafkianas, lo cual resulta especialmente grave para el caso de Odradek. Por último, examinábamos cómo Benjamin vuelve sobre este problema en su definición de Odradek, a saber, recurriendo a la paradoja según la cual este involucra una “forma”, aunque no ya una que podamos reconocer: la de la “desfiguración”. Este argumento nos permitía sostener que Odradek no es en rigor una entidad definida, sino *cualquier* cosa: es todas las cosas y ninguna a la vez. Odradek no es monstruoso ni espeluznante en sí, sino *absolutamente* menor, esto es, nimio. No es tal cosa por su forma (porque no hay una forma reconocible de Odradek, como no hay una forma de lo nimio), sino antes bien por ser el lugar (*Stelle*) y el tiempo de una corrupción de las formas en las que habitamos. Por eso, Odradek es “casi nada” (Hamacher), sin alcanzar, no obstante, ninguno de esos estados: ser, no-ser (esto es, la nada).

El problema de corrupción de la forma nos permitía extender la afinidad recién sugerida hacia un segundo nivel: el de las respectivas relaciones que lo nimio y lo sublime mantienen con la naturaleza: Según Kant, recordemos, lo sublime debe “enseñarse en la naturaleza bruta [*rohe Natur*]” (KU 89), esto es, ahí donde ella se aparta de cualquier capacidad para ser aprehendida y mensurada. Esta alusión marginal (pero clave) de Kant planteaba a su vez una conexión con el concepto benjaminiano de “historia natural”.

A modo de conclusión, es necesario plantear una diferencia fundamental en relación con ambos postulados (el de “naturaleza bruta” y el de “historia natural”), que reviste relevancia para nuestro problema. Esta se refiere a la diversidad de “sentimientos” que emanan de las dos

nociones: “respeto”,<sup>22</sup> en el primer caso (vinculado a lo sublime); “culpa” y “preocupación”, en el segundo (vinculado a lo nimio). Cuando Kant habla en la *tercera Crítica* de “lo auténticamente sublime” (KU 79), lo hace para señalar que lo sublime no surge espontáneamente ante la manifestación desnuda de una naturaleza caótica y desbordada, sino antes bien en el momento en que las “ideas de la razón” ofrecen al sujeto un sentimiento de “elevación” en relación con esa naturaleza caótica y amenazante. Ello plantea, al decir de Derrida, una economía –una “economimesis” (cf. 55-93)– en el sentido de que esa “estupefacción, lindante en el terror, el horror y el sagrado estremecimiento” (KU 176) se ofrece a ser trasmudada e invertida (económicamente, entonces) en un sentimiento que la confronta y la subsume: el respeto. Nada de esto podría decirse de Odradek ni de lo nimio. En primer lugar porque el sentimiento con el que Kafka identifica esta experiencia (la “preocupación”, “inquietud”, “perturbación” [*Sorge*]) es de índole muy distinta al “sentimiento de respeto” con la que en último término culmina la doctrina kantiana de lo sublime.

Si a la hora de plantear nuestro problema indicábamos dos niveles abordados en relación con Odradek (el del “nombre”, por un lado, y el de la “forma”, por el otro, el que hemos desarrollado acá), hay un tercer nivel, al que solo hemos hecho alusión parcial, y que plantea nuevas preguntas. Este nivel se refiere al último párrafo de la narración, y concierne a las acciones totalmente inocuas de las que Odradek es capaz. ¿Qué *puede*, después de todo, Odradek? ¿Cuál es el grado de su potencia? En este nivel estaría implicado el aspecto recién referido, y uno no menos acuciante del relato: el hecho de que la “preocupación” del padre de familia tenga lugar ante una engendro del que se sabe que no es capaz del menor mal. “Es evidente –dice el padre– que no hace daño a nadie, pero la sospecha de que pueda sobrevivirme me resulta casi dolorosa” (Kafka 2012 196). Es también *otro* tipo de *saber*, entonces, el que parece requerirse para detectar ese resto (casi) imperceptible (lo nimio) y para desactivar en consecuencia su poder monstruoso y espectral.

.....  
22 “La complacencia en lo sublime contiene menos un placer positivo que una admiración o respeto” (KU 76)

## Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica* [Met.]. Traducido por Tomás Calvo. Gredos, 1994.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, 1972-1999.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Traducción de José Muñoz Millanes. Taurus, 1990.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre.” *Obras* II.1. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Abada, 2006.
- Benjamin, Walter. *El narrador*. Traducido por Pablo Oyarzun R. Metales Pesados, 2008.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Traducido por Pablo Oyarzun R. LOM, 2009.
- Benjamin, Walter. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte.” *Sobre Kafka*. Traducido por Mariana Dimópulos. Eterna Cadencia, 2014. 23-64.
- Castel, María. “Mito y teología en la temprana filosofía de la historia de Walter Benjamin.” *Verinotio* VII.13 (2011).
- Derrida, Jacques. “Economimesis.” *Mimesis-Desarticulations*. Aubier-Flammarion, 1975. 55-93.
- Di Pego, Anabella. “¿El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura benjaminiana de Kafka.” *Agora. Papeles de Filosofía* 37.1 (2018) : 205-233.
- Fenves, Peter. *Late Kant: Towards another Law of the Earth*. Routledge, 2003.
- Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños.” *Obras completas* IV. Traducido por José L. Etcheverry. Amorrortu, 2008.
- Hamacher, Werner. “El gesto en el nombre.” *Lingua amissa*. Traducido por Laura Carugati y Marcelo Burello. Miño y Dávila, 2012. 17-62.
- Hanssen, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History: of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. University of California Press, 1998.
- Hartung, Günter. “Mito.” *Conceptos de Walter Benjamin*. Traducido por María Castel. Las cuarenta, 2014. 761-792.
- Hegel, Friedrich. *Lecciones de Filosofía de la historia*. Traducido por Salvador Rus. Tecnos, 2007.
- Janouch, Gustav. *Conversaciones con Kafka*. Traducido por Rosa Sala. Destino, 2006.
- Kafka, Franz. *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*. Kurt Wolff Verlag, 1919.
- Kafka, Franz. “La preocupación del padre de familia.” *Ante la Ley*. Traducido por Juan José del Solar. Debolsillo, 2012.
- Kafka, Franz. *Diarios*. Traducido por Joan Parra y Andrés Sánchez Pascual. Debolsillo, 2015.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar* [Kv]. Traducido por Pablo Oyarzun R. Monte Ávila, 1992.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* [Krv]. Traducido por Pedro Ribas. Taurus, 2005.

- Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [AA]. Traducido por Concha Roldán y Roberto Rodríguez. Tecnos, 2006.
- Klein, Joel Thiago. *Kant e a ideia de uma história universal*. Edições Loyola, 2006.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “La vérité sublime.” *Du sublime*. Édité par Courtine, J.-F. et Jean-Luc Nancy. Belin, 1988.
- Lapoujade, David. *Las existencias menores*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2018.
- Lipcen, Erika. “El universo de la ley en Kafka. Una lectura a partir de las consideraciones benjaminianas sobre el mundo mítico-demoníaco y el mundo hetáirico.” *Revista Paralaje*.11 (2014).
- Llovet, Jordi. “Notas a *Un médico rural*.” *Obras completas*. Traducido por Adán Kovacsics, Joan Parra y Juan José del Solar. Vol. III. Galaxia de Gutenberg; Círculo de Lectores, 2007.
- Lukács, György. *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Godot, 2010.
- Menninghaus, Winfried. *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Traducido por Mariela Vargas y Martín Siemesen. Biblos, 2013.
- Oyarzun, Pablo. “Introducción.” *Crítica de la facultad de juzgar*. Por Immanuel Kant. Monte Ávila, 1992.
- Oyarzun, Pablo. “Introducción.” *El narrador*. Por Walter Benjamin. Metales Pesados, 2008.
- Oyarzun, Pablo. “Sobre lo nimio: Figuras de Lichtenberg.” *La letra volada: Ensayos sobre Literatura*. UDP, 2009.
- Oyarzun, Pablo. “Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos.” *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 58 (2017): 53-70.