Todo lo que usted siempre quiso saber de Kafka y nunca se atrevió a preguntarle a los amigos de Walter Benjamin[1]

Benjamin y sus amigos, en el décimo aniversario de la muerte de Kafka

Lo que se propone recorrer a lo largo del siguiente texto –y que debiera estar de alguna manera, por más precaria o sutil que fuera, sugerido en el título- es la cuestión del judaísmo como lugar de tensión en Europa central (más precisamente en Alemania), desde el siglo XVIII en adelante (más acotadamente, y siguiendo a Hannah Arendt, a partir de 1880 y quizás, sólo hasta 1942[2]). El abordaje (como mejor sugiere el título), será a partir de los cruces y tensiones que atravesaron a dos de las grandes amistades de Walter Benjamin: Gerschom Scholem y Bertolt Brecht. Este recorte encuentra su justificación en que, además de considerarse fueron las dos influencias más antagónicas en el pensamiento del autor, son los dos grandes interlocutores que involucró el texto sobre Kafka, que se propone abordar como nudo problemático en las próximas páginas.

Más concretamente, se intentará recorrer las reacciones que supuso el texto escrito por Benjamin en 1934 sobre Franz Kafka, en el décimo aniversario de su muerte, y el modo particular en que allí se cristalizan las anticipadas tensiones. Este texto, escrito por encargo del *Judische Rundschau*[3], (como resultado de la recomendación de Gershom Scholem), y publicado parcialmente, fue acusado por Bertolt Brecht de "fomentar al fascismo judío[4]". El modo en que la solicitud de escritura del texto se enmarca en la vida de Benjamin, en un momento

[1] Inspira este título el libro de Zlavoj Zizek *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (2003).

[2] Con esta delimitación cronológica nos atenemos al período que media entre el comienzo de la llamada <<cuestión judía>> y el comienzo de la <<solución final (de la cuestión judía)>>, por el régimen nazi históricamente marcada por la *Conferencia de Wannsee*, en la que un grupo de jerarcas de la SS tomó la determinación de comenzar el genocidio que se conoce como la *Shoá*.

[3] Periódico publicado desde 1902 hasta 1938, año en el que fue expulsado de Berlín. Fue uno de los periódicos más influyentes entre los lectores judeo-alemanes, además fue un órgano de la Federación Sionista de Alemania.

[4] El término *fascismo judío* estaba difundido desde fines de los años veinte como sinónimo de valor negativo de sionismo, análogo por ejemplo al concepto de *socialfascismo*. Con el concepto de *fascismo* no se aludía a la ideología de los fascistas italianos o alemanes sino a la postura emparentada de los partidarios fanáticos de un Estado sionista. El uso que hace Brecht del concepto tiene un componente político que polemiza con una aparente renuncia a las categorías sociales, si se lo explica como *tradición judía* o *mística judía*, se diluye ese componente (Wizisla; 2007: 295).

fundamentalmente marcado por condiciones materiales alarmantemente precarias, hace impensable su análisis de forma independiente de los constreñimientos institucionales, temáticos e ideológicos (entre las condiciones para la aprobación del texto, la necesidad de vincularlo a temas <<judíos>> se presenta como el más ilustrativo modo en que operaron las mencionadas limitaciones) que lo acompañaron.

Esto coexistía con el hecho de que a partir de la década del 30 cuando comienza la mayor influencia del marxismo en el pensamiento de Benjamin. Este período se vio marcado fuertemente por su relación con Asja Larcis y su poderosa amistad con Bertolt Brecht, lo que lo llevó a teorizar acerca del *Teatro épico* y abrió nuevas y prolíficas líneas de indagación para el autor.

En esta línea de contradicciones y convergencias es que se leerán dos grandes aspectos que acompañan y echan luz sobre el texto: uno es el intercambio epistolar entre Scholem y Benjamin en torno a la escritura del texto y el otro es la mencionada acusación de Brecht, en conjunto con la respuesta de Benjamin y la interpretación de ella por Scholem. Estos aspectos parecieran sintetizar el problemático carácter de la obra del autor, la singular manera en la que su recorrido desarticulado de temas y su críptica forma de escritura, dan cuenta de un complejo atravesamiento de identificaciones. Siguiendo a Erdmut Wizisla (2007), resulta evidente que parte de lo original del pensamiento de Benjamin, fue precisamente el intento de establecer un vínculo entre posiciones antagónicas.

Así es que en este recorrido, el <<rostro de Jano>> con el que Scholem describía a Benjamin, después de la aparición de Brecht en su vida (una de cuyas caras le había ofrecido a él y otra Brecht), será considerado no como un irreconciliable antagonismo, sino como una usina en la que convergen una diversidad de tradiciones de pensamiento[5]. En este sentido, como veremos en el último apartado, lo que se propone es *refuncionalizar* las contradicciones y los debates que las acompañaron, como método para evitar obturar la posibilidad de que -como Benjamin se lo propuso- podamos encontrar en el texto una nueva lectura de la obra de Kafka.

[5] Al decir de Lowy (1997): "Las vías que van de Berlín a Jerusalén (Scholem, Buber) o de Berlín a Moscú (Bloch, Lukács) se cruzan en él y en su pensamiento sutil y esotérico pasa a ser el fogón en que se concentran todas las contradicciones políticas y culturales de la intelligentsia judía en Mitteleuropa: entre teología y materialismo histórico, asimilación y sionismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo místico y utopía profana.

Mi pueblo, con tal de que tenga alguno

Cualquiera que no pueda enfrentarse con la vida, mientras aliente necesitará de una mano que desvíe un tanto su desesperación sobre su destino… pero con la otra mano puede apuntar a lo que ve entre las ruinas, porque ve más cosas, y diferente, que los otros; después de todo, está muerto en su propia vida y es el verdadero superviviente

Franz Kafka, *Diarios*, 19 de octubre de 1921.

En la primera página de su capítulo sobre los intelectuales judíos de entreguerras, en el libro *El exilio de la palabra*, Ricardo Forster se pregunta por el hilo que unió a personajes tan disímiles como Georg Lukács, Franz Rosenzweig, Hermann Cohen y Martin Buber, entre otros. Su respuesta va en línea con la de Hannah Arendt en *Men in dark times*: "Quizás los una el tremendo esfuerzo realizado por la generación de sus padres para tratar de pertenecer, de ser reconocidos y aceptados, en el mundo de la cultura alemana. Literalmente, sumergirse en él borrando las huellas de esa *otra* identidad que durante milenios supuso la marca de una irreductible diferencia (Forster; 1999: 43)." En este sentido, el caso de Kafka se presenta como paradigmático en la forma de una "nostalgia de lo no vivido", que manifiesta como reproche en su *Carta al padre*. A diferencia de la mayoría de los judíos alemanes, el padre de Kafka –*Ostjuden* y campesino tardíamente llegado a la ciudad- todavía llevaba en la piel los resabios de un mundo casi extinguido; él, el hijo, deseaba haber vivido esa experiencia, haber encontrado ese camino imposible hacia el corazón del espíritu judío. De acuerdo a Forster, su escritura encierra esa frustración en la forma de una marca de silencio, como si esa carencia se hubiera convertido en el impulso de esta generación, un <<impulso interrogativo>>, un lanzar la mirada hacia una tradición opacada por el asimilacionismo de los padres (Forster; 1999: 44).

El carácter ilustrado y burgués de los padres (fundamentalmente en el caso de los judíos alemanes), contrastaría profundamente con los *Ostjuden*[6], diferencia que inspiraría una relectura del

[6] En opinión de Arendt: "La amarga agudeza de su crítica [la de hombres del rango intelectual de un Kafka, un Kraus y un Benjamin] nunca se debió al antisemitismo como tal sino a la reacción que hacia ella manifestaba la clase media judía con la que de ninguna manera se identificaban los intelectuales. Tampoco se trataba aquí de la actitud apologética, con frecuencia sin dignidad, de los judíos oficiales con quienes apenas si tenían contacto los intelectuales, sino de la mentirosa negación de la misma existencia de un antisemitismo extendido, del aislamiento de la realidad organizado por la burguesía judía con todos los artificios del propio engaño, un aislamiento que para Kafka y no sólo para él incluía la separación a menudo hostil y siempre altiva del pueblo judío, los denominados Ostjuden (judíos de la Europa oriental) a quienes se les reprochaba, pero no había que llamarse a engaño, su antisemitismo. El factor decisivo al respecto era el extravío de la realidad, aupado e instigado por la riqueza de estas clases. <<Entre los pobres>>, escribió Kafka, <<el mundo, el fragor del trabajo por decirlo así, penetra irresistiblemente en las casuchas... y no permite que se

propio fenómeno del judaísmo entre los miembros de la *generación de Kafka*, que en muchos casos volvieron sus ojos a esa masa desconocida, que seguía imperturbablemente fiel a las tradiciones milenarias. En palabras de Walter Benjamin: "En mi infancia estuve aprisionado por el viejo y el nuevo occidente. Mi clan habitaba por entonces esos dos distritos con una actitud hecha de terquedad y confianza en sí mismo que los transformó en un un ghetto al que consideraban su feudo (Arendt; 1971: 43)". De acuerdo a Hannah Arendt "La obstinación se debía al judaísmo y sólo la obstinación les llevaba a adherirse a él. La confianza en sí mismos venía motivada por su posición en un medio ambiente no judío dentro del cual, después de todo, no era poco lo que habían conseguido. [...] Se ventilaba, en definitiva, lo que desde 1870 o el 1880 se ha denominado la cuestión judía y que de esa forma existía sólo en la Europa central de habla alemana en aquellas décadas (Arendt; 1971: 43). "

De este modo, la escritura de Kafka está vinculada a la identificación imposible que él mismo vivió, como "un pasado que se esfuma rápidamente y un presente que no termina de realizarse (Forster; 1999:49)". Para estos judíos mundanos y modernizados, hijos de industriales y comerciantes que habían luchado para hacerse un lugar en la sociedad de la *MItteleuropa*, los valores de sus padres carecían de todo atractivo, representaban –precariamente- una imitación de los valores decimonónicos. Estos jóvenes, carentes de identidad definida, en la mayoría de los casos se vieron impulsados a tener que reconstruir trabajosamente una tradición que casi no tenían. Antiguas tradiciones y nuevos problemas comenzaron a conjugarse desatando nudos y planteando perspectivas originales. Este malestar también supuso una crítica de carácter filosófico a la herencia de la Ilustración racionalista (Forster; 1999: 49).

Las disidencias con la tradición del siglo XIX, adquirieron diversas características y supusieron estrategias diferentes para explorar nuevas regiones que habían permanecido obturadas por el sueño ilustrado (Forster; 1999: 59). Cuestiones tan diversas como el mundo de lo irracional, la reaparición de lo mítico y de antiguas corrientes religiosas, la presentación explosiva de las masas

---

oxigene el aire cerrado, corrompido y depredador de niños de una habitación familiar bonitamente amueblada.>> Luchaban contra la sociedad judía porque no les permitía vivir en el mundo tal como se presentaba, sin ilusiones. [...] Lo que finalmente determinó la agudeza del problema fue que no se manifestó meramente o incluso en primer lugar como una ruptura entre la generación de la que uno hubiera podido escapar mediante el abandono de la casa y de la familia. Sólo para muy pocos escritores judío-alemanes se presentó el problema de ese modo y estos pocos estaban rodeados de todos aquellos otros que ya se han olvidado pero de los que solo se distinguen claramente en la actualidad, una vez la posteridad ha zanjado la cuestión de quién es quién (Arendt; 1971:48)."

6

en la escena histórica, el encuentro con tradiciones filosóficas olvidadas, la relectura de la crítica romántica al racionalismo, la fascinación que el discurso freudiano del inconsciente despertó sobre esta generación y las reformulaciones radicales que el debate en torno a idea misma de cultura suscitó, entre muchos otros aspectos.

Desprovistos de una clara y transparente identidad cultural, estos intelectuales <<desarraigados>>, fueron hasta las raíces de la crisis civilizatoria de una modernidad peligrosamente jánica, al decir de Forster. Su peculiaridad judía, aunque negada y rechazada por muchos, los nutrió de una especial sensibilidad, originada en una posición excéntrica, dislocada de las hegemonías nacional-culturales y en constante reconfiguración. Arendt lo expresa en términos de la *insolubilidad de la cuestión judía*, que para esa generación no consistía en el mero hecho de hablar o escribir alemán o en el de que su <<planta de producción>> estuviera localizada en Europa, en Berlín-oeste o en París, en el caso de Benjamin. Lo decisivo era que estos hombres no deseaban <<retornar>> a los rangos del pueblo judío ni al judaísmo, y que no podían desearlo; no porque creyeran en el *progreso* y en la desaparición automática del antisemitismo, ni porque estuvieran demasiado <<asimilados>> y alineados en su ascendencia judía, sino porque todas las tradiciones y culturas como también toda <<atadura>> les resultaban igualmente cuestionables. Aquí sentían que radicaba el error sobre el <<retorno>> al redil judío, según proponían los sionistas; todos ellos podrían haber dicho lo que Kafka en una ocasión según su pertenencia al pueblo judío: <<...Mi pueblo, con tal de que tenga alguno>> (Arendt; 1971:52).

Scholem y Brecht, con y contra Benjamin

> "Los incansables esfuerzos de Benjamin por comprender a Kafka se encuentran totalmente bajo la inspiración judía y nunca echan mano de la terminología de la dialéctica materialista. Ya desde la primera publicación había estudiado sus escritos con apasionado interés. Esto se manifiesta sobre todo en el largo ensayo de 1934 -¡ante el cual Bertolt Brecht reaccionó acusándolo de "favorecer el fascismo judío"!- y en la colosal carta, donde en 1938 presenta la nueva imagen de Kafka que pensaba desarrollar en un libro, en caso de encontrar un editor interesado. Los conceptos de justicia, de estudio de la doctrina y de interpretación están introducidos y desarrollados aquí conscientemente como conceptos judíos. "El portal de la justicia"-leemos- "es el estudio". Y, sin embargo, Kafka no se anima a vincular con este estudio las promesas que la tradición ha atribuido al estudio de la Torá. "Sus ayudantes son servidores de la comunidad, a quienes el templo, sus alumnos estudiantes, la escritura pueden desviar". Benjamin, que estaba tan lejos de la interpretación optimista de Kafka de Max Brod, como de la interpretación existencialista en boga desde hace años, veía el brusco giro negativo al que se subordinaban las categorías judías en el mundo de Kafka, donde no hay ningún contenido doctrinal positivo, sino tan sólo una promesa utópica, esto es, todavía informulable para un mundo que ya no nos es contemporáneo, en tanto que para nosotros mismos solamente existen los procedimientos de una "ley" ya imposible de ser descifrada, aquellos procedimientos que han devenido objeto puro de la concepción kafkiana. Benjamin sabía que en Kafka poseemos la *theologia negativa* de un judaísmo que no resulta menos intenso por haber perdido la revelación como un *positivum* (Scholem; 1998: 34)."

Un recorrido por la correspondencia que atravesó desde el comienzo al texto sobre Kafka, nos muestra de una manera muy clara que la construcción que Scholem hace posteriormente -esto es, en su libro *Walter Benjamin y su ángel*, del que se desprende la extensa cita que abre este apartado- no se corresponde exactamente con los motivos, ni con las condiciones en que el texto sobre Kafka fue escrito. En este sentido, encontramos el origen de la publicación en una carta de Scholem a Benjamin que lo expresa en estos términos:

> "[...] En primer lugar, le he hablado repetidamente de ti al Doctor Robert Weltsch, el jefe de redacción de la *Judische Rundschau*, cuya ideología es, en cierta medida, muy próxima a la mía; ha estado estas últimas semanas en Jerusalén y le he aconsejado que

solicite tu colaboración para la crítica de publicaciones literarias, etc. La *J.R.*, que tiene una tirada muy amplia (40.000), estaría en condiciones de pagar honorarios. La única propuesta concreta que pude hacerle fue la de pedirte a ti, y no a otro, un artículo por el décimo aniversario de la muerte de Franz Kafka, que es en junio o julio y que servirá de motivo a la *J.R.* para hacer una extensa referencia a K. Weltsch; me aseguró que te escribiría a su vuelta a Berlín. A sus preguntas sobre si estabas en la lista negra de los que tienen prohibido publicar a priori, no pude responderle más que de forma incompleta, debido al reciente artículo con pseudónimo del Fr. Z. Dijo que te publicaría a no ser que recibiera una prohibición expresa, cosa que, dado tu esotérico estilo, no cree que ocurra a no ser que estés fichado expresamente como colaborador de revistas y periódicos políticos de emigrantes. Supuse que podría negar esto último. Por lo demás, dijo que sólo podría publicar algo tuyo a intervalos, puesto que <<nadie>> entre los lectores te entiende, y, por tanto, sólo podría tratarse de algo para un pequeño círculo (aunque existente) de gente interesada en cuestiones intelectuales o linguísticas, a lo que no quise discutirle dada la situación. Mucho mayor, en caso de necesidad, es la dificultad del tema, ya que la Rundschau está limitada (por la censura) a temas judíos. Quisiera creer que un ensayo realmente bello sobre Kafka te favorecería mucho ahí. Pero no podrás sustraerte con facilidad a una referencia explícita y formulada del judaísmo (Benjamin y Scholem; 2011: 112).

Como vemos, desde el principio la presencia de <<lo judío>> era una condición ineludible para la escritura del texto. Esto tiene una singular importancia para la obra del autor, sin embargo, porque se trata de un período en el que las ideas que posteriormente (a finales de la década del 30) se desarrollarían con marcada vinculación a <<lo judío>>, en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, no estaban de ninguna manera todavía presentes en la escritura del autor. Esto reviste especial interés para el estudio de su obra, porque la referencia a lo judío sí conservará –funcionando de una manera distinta- su carácter alegórico. El mismo Scholem lo entiende así, en términos de que el elemento judío en Benjamin se corresponde con su <<complicada esencia>>, al "hacer que aquello que resultaba para él claro como fundamento de su obra y, al mismo tiempo, como meta de su pensamiento -esto es lo judío-, pueda percibirse casi únicamente con sobretonos en lugares muy visibles de esta obra (Scholem; 1998: 29)." Esto es fácilmente identificable en la correspondencia que citamos a continuación, que procede de las conversaciones exactamente anteriores al comienzo de la escritura del texto. Como podemos leer, el problema en torno a la afinidad con Brecht y el modo en que repercutía en su pensamiento, era evidente. También lo era el carácter *improvisado* de la empresa de vincular conceptos de lo judío, a la obra de Kafka. No

obstante, la intención de aportar una lectura diferente a la de Max Brod, parece ser uno de los aspectos que Benjamin presentaba con mayor claridad.

> Scholem a Benjamin: "He de confesarte que este año ya no tengo ni idea de dónde te sitúas. Nunca conseguí, (a pesar de todos los intentos, como recordarás) llegar contigo a una clarificación de tu postura. Y ahora, tras la irrupción de una nueva era, en la que parece que tu predisposición es mínima a causa de tu horrible situación material, me resultará aún más difícil. Y esto es tremendamente lamentable. Pero tú ya lo sabes mejor que yo. Tienes en tu archivo interior todas las repetidas preguntas que ningún <<ensayo>> brechtiano me ha respondido (Scholem; 2011: 113)."

> Benjamin a Scholem: "Si algo puede caracterizar la importancia que para mí tiene la obra de Brecht -a la que aludes, pero sobre la que nunca has opinado, que yo sepa- sería precisamente esta: que no propone *una sola* de entre aquellas alternativas por las que no siento interés. Y si la obra de Kafka sigue revistiendo no menor interés para mí, es sobre todo porque no adopta *una sola* de aquellas posiciones que el comunismo combate con la razón (Scholem; 2011: 116). […] Esto es todo sobre tu pregunta. Y con ello me aproximo a las sugerencias de tu carta, las cuales te agradezco. No necesito decir lo mucho que me gustaría recibir el encargo de tratar el tema de Kafka. Si tuviera que tratar explícitamente su posición en el judaísmo, tendrías que proporcionarme pistas. En este caso no puedo pretender que mi ignorancia se ponga a improvisar. Hasta hoy Weltsch no ha dado señales de vida (Scholem; 2011: 117). Hoy, por las prisas, solo unas pocas líneas para decirte que la esperada invitación de Weltsch ha llegado. Le he manifestado mi gran predisposición a aceptar el trabajo sobre Kafka. Pero le he escrito que consideraba leal y conveniente decirle que mi interpretación de Kafka difiere de la de Brod. Lo hice porque considero necesario dejar claro este punto para evitar que un trabajo, al que en cualquier caso dedicaré todas mis energías, sea rechazado por razones que dependan de mí. La respuesta todavía no ha llegado, pero no voy a esperar a que llegue para decirte que espero que me ayudes en lo posible en este trabajo. Esto podría suceder de dos maneras. Por una parte, no sé hasta qué punto me será posible reunir los principales libros de Kafka; en parte, como sabes, no se pueden adquirir en las librerías. Como último recurso te telegrafiaré, si las circunstancias lo permiten, los títulos más importantes que no tenga a mi disposición; es decir, rogándote me los prestes si es posible (por desgracia este aspecto técnico del asunto se ve dificultado por lo reducido del plazo). Por otro lado, sin embargo, tus opiniones sobre Kafka, procedentes de los planteamientos judíos,

me serían de mucha importancia en esta empresa -por no decir casi indispensables-. ¿Puedes darme alguna idea de ellas? (Scholem; 2011: 125)."

Más adelante en la correspondencia, y en torno a la presencia de <<lo judío>> en el texto, encontramos nuevamente los dos aspectos que parecen envolver toda la cuestión: la fundamental disputa en torno a la interpretación de Kafka por Max Brod, como motor principal de la indagación de Benjamin sobre a la obra de Kafka; y la necesidad del aporte de una guía para lectura de lo judío en Kafka, por Scholem como insumo fundamental para la escritura del texto:

"El mundo de Kafka es el mundo de la Revelación, claro que en la perspectiva en la que se dirige de nuevo a su propia Nada. No puedo en absoluto compartir tu negación de este aspecto -si he de considerarla realmente como una negación y no sólo como un malentendido ocasionado por tu polémica con los Schoeps y Brods-. La *imposibilidad de realización* de lo revelado es el punto en que coinciden de la forma más exacta una teología rectamente entendida (tal como yo, inmerso en mi Cábala, la imagino y cuya expresión, hasta cierto punto responsable, puedes encontrar precisamente en aquella carta abierta contra Schoeps que ya conoces) y aquello que da la clave para entender el mundo de Kafka. Y el problema, querido Walter, no es su *ausencia* en un mundo preanimista, sino su *imposibilidad* de *realización*. [...]. Pero espero profundizar en algunos aspectos del ensayo cuando me envíes el manuscrito, especialmente en lo que se refiere a lo <<judío>>, que buscas con Haas por los rincones cuando en el punto principal se destaca tan visiblemente y sin rodeos que tu silencio al respecto resulta enigmático: en la terminología de la Ley que tan obstinadamente insistes en contemplar solo desde su lado *más profano*. ¡Y para eso no se necesitaba ningún Haas! Pues ya tenías ante los ojos *el mundo moral de la Hajalá*, sus abismos y su dialéctica (Benjamin y Scholem; 2011: 131)."

La referencia a Haas en el texto resulta particularmente interesante, en tanto a través de ella, lejos de la opinión de Scholem, encontramos uno de los aspectos más esclarecedores para la lectura del Kafka de Benjamin: "Willy Haas ha acertado al interpretar el desarrollo de *El proceso* en este sentido y decir que <<el objeto de ese proceso, el auténtico héroe de ese libro increíble es el olvido… cuya cualidad determinante es olvidarse de sí mismo… El olvido ha quedado convertido en la figura muda que personifica el acusado, una figura de integridad grandiosa>>. El que <<este centro colmado de misterio>> trae procedencia <<de la religión judía>> es innegable […] (Benjamin; 2009: 31)."

La referencia a la Hajalá sugerida por Scholem, sin embargo, adquiere en el texto la forma ligeramente alegórica con que muchas de las referencias a lo judío en el texto, se presentaron: "Claro que esto no impide que las obras de Kafka puedan integrarse por completo en las formas de prosa de occidente y que guarden además con la doctrina la misma relación que se establece entre hagadá y halajá. Dichas obras no son alegorías, y no se quieren mantener aisladas; están hechas de modo que podamos citarlas, que las podamos contar para explicarlas (Benjamin; 2009: 21)".

De acuerdo a lo explorado, y siguiendo a Wizisla (2007), ponemos considerar que la controversia en torno a Kafka se había encendido por el afán de Benjamin de fundir tradiciones (Wizisla; 2007: 270). Sobre la desconfianza de Brecht, que se manifiesta en la crítica acerca de que el modo en el que Benjamin adapta la concepción materialista de la historia es siniestro, Scholem respondía que la esmerada amabilidad de Benjamin y su insistencia en la igualdad de las diversas concepciones no podían engañar respecto de que allí algo debía ser excluido (Wizisla: 2007: 271). A Brecht le molestaba mucho el elemento teológico en Benjamin, y a Scholem su elemento materialista:

"Anteayer un largo y soliviantado debate sobre mi Kafka. Su fundamento: la inculpación de que presta apoyo al fascismo judío. Aumentaría y extendería la oscuridad en torno a esa figura en lugar de disiparla. Por el contrario, lo que importa es esclarecer a Kafka, esto es, formular las propuestas practicables que puedan sacarse de sus historias. Que tales propuestas se tomen de ellas sería presumible, aunque no fuese más que por la calma altiva que constituye la quietud de tales narraciones. Las propuestas habría que buscarlas en la de las grandes catástrofes generales que acosan a la humanidad actual. Brecht procura poner de bulto su impronta en la obra de Kafka. Se atiene predominantemente a *El Proceso*. En esta obra, opina, hay sobre todo una angustia ante el crecimiento irretenible y voluntariamente inacabable de las grandes ciudades. Pretende conocer por propia experiencia la pesadilla con que esta idea carga al hombre. En estas ciudades encuentran su expresión todas las mediaciones, dependencias, vericuetos en los que caen los hombres por su actual forma de existencia. Por otro lado, también encuentran su expresión en la exigencia de un <<jefe>> que para el pequeño burgués -en un mundo en el que cada cual se refiere a otro y se hurta a él- representa a ése que puede pasar por responsable de todos sus infortunios. Brecht llama a *El Proceso* libro profético. <<En la Gestapo se ve lo que puede llegar a ser la checa.>>. La perspectiva de Kafka: la del hombre que está bajo las ruedas. A este respecto, Odradek es significativo: Brecht interpreta al vigilante de la casa como padre de familia con sus cuitas. Al pequeño burgués tienen

que irle mal las cosas. Su situación es la de Kafka. Pero mientras que el tipo actual corriente de pequeño burgués -fascista por tanto- resuelve imponer, frente a esta situación, su férrea e indomeñable voluntad, Kafka apenas si se resiste a ella; es un sabio. Cuando el fascista se planta heroicamente, Kafka pregunta. Pregunta por las garantías de su situación. Pero ésta es de tal índole que las garantías tienen que sobrepasar toda medida razonable. Es una ironía kafkiana que sea un empleado de seguros el hombre que no parece estar convencido de nada más que de la caducidad de todas sus garantías. Por cierto que su pesismismo ilimitado está libre de todo sentimiento trágico del destino. Porque si su expectación del infortunio está socalzada sólo empíricamente -y desde luego consumada- el criterio del resultado final lo pone, con una ingenuidad incorregible, en las empresas más cotidianas e irrelevantes: en la visita de un viajante de comercio o en una encuesta con los funcionarios. La conversación se concentró a trozos en la historia de *La aldea más próxima* Brecht explica: es una réplica a la historia de Aquiles y la tortuga. Jamás llegará alguien a la aldea más próxima, si compone la cabalgada de sus partes más pequeñas -sin contar los incidentes-. Porque para tal cabalgada la vida es demasiado corta. Pero el error está en ese <<alguien>>. Ya que si se descompone la cabalgada, también deberá descomponerse al caballero. E igual que se acaba con la unidad de la vida, se acaba con su brevedad. Que sea tan corta como se quiera. De nada sirve, puesto que a la aldea llega otro, y no el que cabalga. (Benjamin; 1999: 142).”

Kafka, lo judío, lo alemán

Como resultado de la disputa con Brecht sobre el texto, Benjamin nos indica: "[…] Por mi parte doy la interpretación siguiente: la verdadera medida de la vida es el recuerdo. Atraviesa la vida, restrospectivamente, como un relámpago. Con tanta rapidez como se puede ojear un par de páginas, llega el recuerdo desde la aldea más próxima al lugar en el que el caballero tomó su resolución. Aquél para el cual, como para los antiguos, se halla la vida transformada en texto, lea dicho texto hacia atrás. Sólo así se encontrará con sigo mismo, y sólo así -huyendo del presente- podrá entenderlo (Benjamin; 1999: 142)." En esta respuesta (dirigida como explicación de la controversia a Scholem), nos encontramos con uno de los pocos códigos de lectura del artículo y que reviste particular importancia para pensar al texto sobre Kafka como un importante germen de las ideas en torno a lo judío que luego se verían expresadas, como se mencionó, en las *Tesis de la filosofía de la historia*. Es así que la relación entre olvido, memoria y estudio de la ley (que es el único paliativo contra el olvido) que Benjamin articula en relación a la obra de Kafka, parecen ser los rasgos más genuinamente vinculados a lo judío y que serán retomados en las *Tesis*, junto con la idea de que "[…] Nadie nos dice que las desfiguraciones que el Mesías ha de retocar sean sólo las de nuestro espacio. También serán las de nuestro tiempo (Benjamin; 2009: 35-36)". En estos dos puntos parecieran converger toda la constelación de ideas que han hecho de las *Tesis* uno de los textos más interesantes del pensamiento contemporáneo: la idea del *Tiempo ahora* (el tiempo heterogéneo), la idea de redención y la de rememoración.

Por otra parte, las alusiones a Hermann Cohen y a Franz Rosenzweig que encontramos en el texto, ambos pensadores judeo-alemanes, el primero no estrictamente perteneciente a lo que hemos denominado *generación de Kafka*, pero que sí podemos entender como parte del contexto, si bien pueden ser comprendidas en línea con la necesidad de introducir elementos judíos en el texto, nos permiten encaminarnos en nuevas líneas de indagación. De acuerdo a la opinión de Scholem, muchos de los escritos de Benjamin, apasionado lector de *La estrella de la redención* de Rosenzweig, la obra más original sobre teología judía de su generación, demuestran que en las páginas de este libro experimentó, del mismo modo que los cabalistas, el profundo vínculo del auténtico pensamiento teológico de los judíos con el lenguaje, tal como aparece constantemente en su propia producción (Scholem; 1998: 29). Pero quizás el elemento más resueltamente adoptado por Benjamin de Rosenzweig (y el lugar en que lo introduce en su texto sobre Kafka, nos invita a pensarlo así), sea el singular e ineludible espacio que en lo judío centro-europeo, ocupaba lo

alemán. Y es en este sentido que en el que interpreta a Kafka: "[…] en sus profundidades toca Kafka el fondo que ni el saber mítico intuitivo ni la teología existencial podrían otorgarle. Y ese es el fondo de ambos pueblos, del alemán como del judío (Benjamin; 2009: 35)".

Por otra parte, uno de los aspectos más relevantes del texto es la disputa con la interpretación de la obra de Kafka por Max Brod, que, podría pensarse, es uno de las cuestiones más importantes que operaron en la imaginación de Benjamin al escribir el texto. La voluntad de escribir una interpretación que difiera de la de Brod ya ha sido mencionada y en escrito es muy fácilmente identificable en varias oportunidades (funciona constantemente antagonista imaginado[7]):

> "[…] Brod menciona en su epílogo a esta novela que, al hablar de este pueblo, Kafka tenía en mente un pueblo real, el de Zurau, en los Montes metálicos. Pero podemos identificarlo con otro pueblo: el de una leyenda talmúdica que relata el rabino como respuesta a la pregunta de porqué organiza el judío un banquete un viernes a la noche […] con ese pueblo del talmud nos encontramos al hallarnos en el medio del mundo de Kafka (Benjamin; 2009: 25)".

Más importante es sin embargo, que de la disputa con Brod emerge otro de los grandes aportes que la lectura de Benjamin ofrece para la interpretación de Kafka: la importancia del gesto.

> "Si Max Brod nos dice: <<El mundo de los hechos importantes para él era indeterminable>>, es bien seguro el que para Kafka lo más indeterminable eran los gestos. Cada uno consiste en un proceso, se podría decir hasta en un drama. Y el escenario en que este drama se presenta es el teatro del mundo, cuyo telón de fondo es el cielo. Por otra parte, este cielo tan sólo es el fondo; estudiarlo de acuerdo con su ley significaría enmarcar todo el fondo pintado del escenario y colgarlo en una galería. Kafka, tras cada gesto, como El Greco, nos presenta el cielo; pero igual que en El Greco (el patrón de los expresionistas) sucedía, el gesto es aquí lo decisivo, el centro mismo de los acontecimientos […] En tanto que animal, el gesto combina lo más simple con lo más enigmático. Muchos pasajes de las historias de animales de Kafka se podrían leer sin darse cuenta de que no se trata de seres humanos. Y cuando das con el nombre del animal, levantas asustado la mirada y ves que estás muy lejos del continente humano. Pero es que Kafka lo está siempre; al gesto del humano le quita los

[7] El texto dialoga, a su vez, con otros antagonistas, como las interpretaciones psicoanalítica y teológica de la obra de Kafka, pero es Brod el que reviste mayor importancia.

apoyos tradicionales, y así obtiene un objeto para inacabables reflexiones (Benjamin; 2009: 20)".

Más adelante dirá: "Siempre ha habido algo que para Kafka sólo se podía atrapar en el gesto. Y este gesto que él no comprendía es sin duda el lugar de las parábolas […] de él surge toda su literatura. Y en relación a esto, concluye: "Ningún otro escritor ha seguido fielmente, como él, el precepto que dice: <<No te formarás ninguna imagen>> (Benjamin; 2009: 29)". Esta cita, en la que se enlaza el gesto con el precepto del Éxodo es otro ejemplo del modo en que lo judío como alegoría laxa en el texto.

La potencia del texto sobre Kafka, lejos y cerca de la disputa con Scholem y Brecht, y las dificultades en cuanto a la relación con *lo judío*, radica como se anticipó, en las posibilidades que habilita en torna a una lectura de la obra, radicalmente diferente de aquellas que se presentaban *a diez años de la muerte de Kafka*. Retomando nuestro título, <<Todo lo que usted siempre quiso saber de Kafka>>, como lo que se presenta fuera y dentro del texto, en sus discusiones y la resolución de éstas en la escritura, nos abre un juego hacia nuevas lecturas. En este sentido, quizás sea hacia el final del artículo sobre Kafka, donde emerge uno de los temas que han iluminado las interpretaciones más interesantes en los últimos años (como la de Giorgio Agamben en *Homo Saccer II*), esto es, la idea de que "La puerta de la justicia es el estudio. Y sin embargo Kafka no se arriesga nunca a enlazar con dicho estudio las promesas que la tradición conecta con el estudio de la Torá (Benjamin; 2009: 40)".

Bibliografía

ARENDT, Hannah. *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo.* Anagrama. Barcelona: 1971.

BENJAMIN, Walter. *Tentativas sobre Brecht*. Taurus. España: 1999.

BENJAMIN, Walter. *Obras: libro II/vol. 2.* Abada Editores. Madrid: 2009.

BENJAMIN, Walter y SCHOLEM, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Editorial Trotta. Madrid: 2011.

FORSTER, Ricardo. *El exilio de la palabra: ensayos en torno a lo judío*. Eudeba. Buenos Aires: 1999.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires: 1998.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: historia de una amistad.* Debolsillo. Buenos Aires: 2007.

WIZISLA, Erdmut. *Benjamin y Brecht: historia de una amistad.* Paidós. Buenos Aires: 2007.