

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

**La Experiencia de lo por
venir: Razón, escritura y
cuerpo por venir.**

Daniel Alejandro Ceballos Alarca

Ouro Preto
2022



UFOP

Daniel Alejandro Ceballos Alarca

LA EXPERIENCIA DE LO POR VENIR:

RAZÓN, ESCRITURA Y CUERPO POR VENIR

DISSERTAÇÃO A SER SUBMETIDA AO CORPO
DOCENTE DO PROGRAMA DE PÓSGRADUAÇÃO
STRICTUSENSU EM ESTÉTICA E FILOSOFIA DA
ARTE, INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E
CULTURA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO
PRETO, COMO PARTE DOS REQUISITOS
NECESSÁRIOS À OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE.

OURO PRETO

2022

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

A321e Alarca, Daniel Alejandro Ceballos.

La experiencia de lo por venir [manuscrito]: razón, escritura y cuerpo por venir. / Daniel Alejandro Ceballos Alarca. - 2022.
81 f.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Rangel.

Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Benjamin, Walter, 1892-1940. 2. Kafka, Franz, 1883-1924. 3. Experiencia. 4. Razão. 5. Escrita. I. Rangel, Marcelo. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6 / 2551



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA ARTES E CULTURA
PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Daniel Alejandro Ceballos Alarca

La Experiencia de lo por venir: Razón, Escritura y Cuerpo por venir

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 07 de março de 2022

Membros da banca

Doutor - Marcelo de Mello Rangel - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Doutor - Helano Jader Cavalcante Ribeiro - Universidade Federal da Paraíba
Doutor- Rafael Haddock Lobo - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Doutora - Guiomar Maria de Grammont Machado de A e Souza -Universidade Federal de Ouro Preto

Marcelo de Mello Rangel , orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 05/07/2022



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel**, **PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 15/09/2022, às 22:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0 , informando o código verificador **0393539** e o código CRC **5EA43221**.

Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.003523/2022-19

SEI nº 0393539

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP 35400-000
Telefone: (31)3559-1732 - www.ufop.br

Agradecimientos

Agradezco al Dios Por Venir y a la experiencia de su acontecimiento en mi vida y la elaboración de este trabajo, que aun, al día de hoy, continúa abierto al movimiento de su alteridad.

En la tonalidad y los dones que me otorga la experiencia de ese Dios Por Venir, agradezco a mi familia, comunidad y amigos que me abrazan y me empujan a escribir e insistir en esta aventura filosófica.

A los ausentes por la certeza de su presencia y la débil fuerza de sus voces.

A mi orientador Marcelo de Mello Rangel por su incondicional abrazo y la ternura y potencia de su palabra.

A Néia y profesores de la IFAC y la UFOP.

Al pueblo brasileiro y a su historia de luchas que ha posibilitado el desarrollo de estas investigaciones por medio de CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

Resumen

El presente trabajo intenta un acercamiento teórico-crítico a la experiencia del por venir a partir del pensamiento de Walter Benjamin esbozado desde su reflexión en el texto Sobre el Programa de una filosofía por venir. Desde allí podemos establecer un diálogo con otros autores que nos permitan dilucidar la importancia de la experiencia del por venir como una instancia de alteridad en la filosofía en un primer capítulo y su relación con la escritura y la literatura en un segundo capítulo, donde cobrará protagonismo la relación entre lo que entendemos por el cuerpo por venir, la fragilidad, la imagen y la escritura. En este segundo capítulo será crucial el encuentro entre la obra de Benjamin y Franz Kafka, donde tomaremos los fragmentos de algunos micro-relatos que nos permitan remitirnos y profundizar en la experiencia del por venir. Mientras que en el primer capítulo intentamos abordar el lugar de la razón desde sus límites y desde sus márgenes, peligros y posibilidades rescatando el camino esbozado por Benjamin en su Programa de 1918.

Palabras clave: Experiencia, Por Venir, Escritura, Walter Benjamin, Cuerpo, Razón.

Abstract

The present work tries a theoretical-critical approach to the coming experience from the thought of Walter Benjamin outlined from his reflection in the text On the Program of a philosophy to come. From there we can establish a dialogue with other authors that allow us to elucidate the importance of the experience of the future as an instance of alterity in philosophy in a first chapter and its relationship with writing and literature in a second chapter, where it will take center stage the relationship between what we understand by the body to come, fragility, image and writing. In this second chapter, the meeting between the work of Benjamin and Franz Kafka will be crucial, where we will take the fragments of some micro-stories that allow us to refer to and delve into the experience of the future. While in the first chapter we try to address the place of reason from its limits and from its margins, dangers and possibilities, rescuing the path outlined by Benjamin in his 1918 Program.

Key Words: Experience, To Come, Writing, Walter Benjamin, Body, Reason.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Figura 1. Jockey a caballo.....	68
Figura 2. Juguetes de la colección de Walter Benjamin.....	68

TABLA DE CONTENIDO

0. INTRODUCCIÓN.....	7
1. LO VENIDERO ANTE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN.....	14
1.1 La discusión sobre la forma Programa y lo venidero como Acontecimiento.....	16
1.2 La traducción de <i>kommend</i> como venidero.....	20
1.3 Un diálogo hacia una experiencia de lo imposible.....	23
2. LA ESCRITURA DESDE LA FRAGILIDAD DE UN CUERPO POR VENIR.....	40
3. CONCLUSIÓN. LAS VOCES DE LO ESPECTRAL FRENTE A LA MELANCOLÍA DEL POR VENIR.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	81

Introducción

El presente trabajo intenta un acercamiento teórico-crítico a la experiencia del por venir a partir del pensamiento de Walter Benjamin esbozado desde su reflexión en el texto *Sobre el Programa de una filosofía por venir*. Desde allí podemos establecer un diálogo con otros autores que nos permitan dilucidar la importancia de la experiencia del por venir como una instancia de alteridad en la filosofía en un primer capítulo y su relación con la escritura y la literatura en un segundo capítulo, donde cobrará protagonismo la relación entre lo que entendemos por el cuerpo por venir, la fragilidad, la imagen y la escritura. En este segundo capítulo será crucial el encuentro entre la obra de Benjamin y Franz Kafka, donde tomaremos los fragmentos de algunos micro-relatos que nos permitan remitirnos y profundizar en la experiencia del por venir. Mientras que en el primer capítulo intentamos abordar el lugar de la razón desde sus límites y desde sus márgenes, peligros y posibilidades rescatando el camino esbozado por Benjamin en su *Programa de 1918*.

Decimos entonces que lo por venir, lo venidero no es algo que llegará seguramente mañana. “La expresión por venir”, tal cual como dice Derrida, “no señala solamente hacia el futuro, más bien hacia aquel(lo) que llega, hacia la venida del otro o hacia la imprevisibilidad de un acontecimiento, de aquel(lo) que viene y que no vemos venir.”¹, lo porvenir parte de un lugar abierto, de una obra o un cuerpo abiertos a la venida del otro, de una promesa que se efectúa hacia otros, de un lugar inacabado, de un proyecto que se abre a la venida de otros, se actualiza junto a otros y se ofrece a otros. Lo por venir aparece como una disposición afectiva que posibilita el advenimiento de otros pasados diferentes al que ha configurado el estado de cosas actual. Así, lo por venir puede atravesar el lugar del llamado que se hace desde la experiencia de quien invoca, escribe, fabula, recuerda, crea y re-crea las fuerzas que hacen posible su propia disposición como una ofrenda a la otredad.

La experiencia de aquél que reconoce la posibilidad de dirigirse a otros que vinieron antes, la posibilidad y el ofrecimiento a que otros, que puedan venir después, actualicen el camino abierto por las sendas de la alteridad. En otras palabras, aquellos actos de compromiso con la experiencia de lo por venir ponen de relieve el lugar de

¹ (Derrida, 2005, pág. 190)

encuentro donde se actualiza, desde la debilidad, desde un tiempo presente, tanto las fuerzas y los compromisos de los que vinieron, como la promesa de los que vienen, de los que están por venir.

Con esto, se puede señalar la experiencia de lo venidero como una experiencia imposible, una experiencia *de lo imposible*², pues es cierto que es una experiencia que aun no llega, pero que se invoca, que tiene lugar aquí y ahora, que se espera como a la llegada de un mesías donde ya no queda ninguna esperanza y que interfiere en la relación que tenemos con la otredad para disponernos a su llegada, para abrirnos desde el presente a la experiencia de su por venir.

'Sólo en el nombre de los que no tienen esperanza, la esperanza nos es dada', dice Benjamin citando a Kafka en uno de sus ensayos. Así entonces esta espera, esta experiencia del por venir es una espera singular, una espera que viene de otros, de los oprimidos, del mundo de los muertos, y surge allí en el momento en el que la promesa o invitación de lo venidero se actualiza en un instante presente, surge allí cuando se reconoce que su posibilidad sólo es posible gracias a otros que no están y a un pasado ausente que está aún por venir; aun cuando su pronunciación se hace esperando la llegada de otros, se debe reconocer al mismo tiempo la im-potencia y la fragilidad de quien encarna ese gesto de apertura, el grito o el aviso del por venir en el lugar de lo inacabado, la imposibilidad, aun haciendo actual el llamado, del encuentro en un tiempo presente, tanto de los proyectos pasados que ahora hacen posible su voz, su grito, su invitación, como la falta de certeza y la amenaza de la posibilidad de la llegada de *aquellos* que aún están por venir, es lo que hace que esta espera, en la actualidad de la invitación, de la invocación, del compromiso y la promesa solo puedan efectuarse allí donde no fue posible esperar más.

² Para ampliar esta extraña relación entre lo posible y lo imposible de la experiencia, entre la posibilidad de una experiencia de lo venidero, como una experiencia que se invoca desde un horizonte imposible, quizás sin horizonte mismo y por lo tanto melancólico, podemos citar a Marcelo de Mello Rangel cuando habla de una expresión derrideana: “*experiência da aporia*”: *Experiência*, aqui, chama a atenção para a sua possibilidade, e *aporia* para alguma impossibilidade. Ao fim, trata-se da impossibilidade da assunção da satisfação ideal de todas as partes, na contramão da metafísica tradicional, mas de uma possibilidade, a da intensificação e multiplicação de perspectivas em constituição ou periferizadas; de uma possibilidade que se constitui a partir da (retenção, lembrança da) determinação (quase) transcendental que é própria a todo e qualquer posicionamento inclusive àqueles que são justos no sentido (derridiano) de resguardar e intensificar alteridades². Ao fim, o que é possível e também necessário é (re)tematizar alteridades e tornar factível a reorganização de determinados contextos ou relações a partir da continuação/liberação de perspectivas em constituição ou periferizadas, mas isto retendo a compreensão de que mesmo assim também se é arbitrário e violento” (De Mello Rangel, 2015, pág. 147)

Dicho de otra manera, en el momento del grito, del lamento, de las ansias de justicia por los proyectos incumplidos de antes, y del aviso y el anuncio, del anhelo por los que llegan, se vivencia una experiencia de la fragilidad que reúne en un mismo instante, en un mismo cuerpo, la débil fuerza que es capaz de enfrentar la exigencia de lo actual, la débil fuerza que lo lleva a escribir, a gritar, a lamentarse y la débil fuerza que sin esperanza, pero no desesperada, es aún capaz de situarse en un lugar anterior a la posibilidad, para disponerse ante el advenimiento de lo venidero o denunciar la amenaza de lo que se puede interponer en su llegada, la posibilidad de su emergencia, de su acogida. A este respecto habla Benjamin en la Tesis II sobre el Concepto de Historia:

El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil fuerza mesiánica*, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico.³

Con todo lo anterior, tal vez lleguen hasta nosotros algunos ecos de la débil fuerza que nos ha sido conferida para avizorar el lugar donde se hace posible el grito de lo que está por venir, para encontrarnos entonces con los nombres, las historias, los movimientos, las palabras, los conceptos que han encarnado dicho anuncio, grito, llamamiento, invitación, aviso, promesa y si es posible que lleguen hasta nosotros el eco, el susurro de esa débil fuerza, que tal vez sea posible, y además se nos exija (una exigencia que parte de una invitación, de un ofrecimiento), señalar una vez más, ahora, la actualidad de ese compromiso, las condiciones de posibilidad de éste, sus peligros, sus saltos y traducciones, sus cruces, sus alcances. Así, esto en principio solo ha podido tener la forma de una invocación y de una promesa, de un acto performativo,⁴ para intentar responder a

³ (Benjamin, 2015, pág. 9) *Trad.* Bolívar Echeverría. Si bien elegimos esta traducción de las Tesis, queremos señalar la expresión que introduce Michael Löwy en su propia traducción cuando se refiere a “Cualquiera que *profese* el materialismo histórico sabe algo de esa [pretensión]” Benjamin, W. en (Löwy, 2002, p. 55) (Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weis darum") Nos interesa con esto señalar el uso de ese lugar de la profesión del materialista histórico, de su profesión de fe, lo cual nos lleva también a pensar el lugar del performativo, aunque sean inciertas para nosotros las razones que llevaron a Löwy a traducirlo de esta forma.

⁴. El acto performativo aparece como un acto del habla (*Speech Act*), donde el sólo hecho de pronunciar –o escribir– un enunciado, éste mismo se verá realizado, aparece, comienza a operar; por lo tanto hay lugar de un acontecimiento (con minúscula, pues el mismo Derrida lo distingue del Acontecimiento en sentido fuerte) El acto performativo ocurre, se vivencia desde el mismo momento en el que se pronuncia, como es el caso de una promesa, de un compromiso, de un llamamiento, de una invitación, de un manifiesto o

una la demanda de una filosofía, que es primeramente saber escuchar, disponerse a escuchar, una demanda que hace de la filosofía, del conocimiento, antes que nada, un compromiso ético, una invocación y una invitación.

Esta remisión a lo venidero, a lo por venir encuentra varias maneras de manifestarse, sin embargo, esta manifestación nos sale al encuentro en los lenguajes que parten de la fuerza en la fragilidad de lo humano, de las cosas más finas y delicadas del mismo, de las instancias y los acontecimientos que han surgido en la historia del hombre desde un movimiento de lo débil y hacia lo débil, como las humanidades, las lenguas y sus traducciones, los sentimientos, el arte, la poesía, etc. De otra manera, que no sería otra sino siempre la misma manera, el mismo modo en el que se abre paso la fuerza o el poder del sí mismo, del Yo, del Padre y sus Propiedades, del Pensamiento hegemónico, del tiempo devorador de Cronos, del tiempo uniforme y continuo, no sería lo porvenir como aquello que se abre hacia lo incondicional, sino más bien lo impuesto, lo dominante, como por ejemplo la racionalidad que opera según las lógicas de la técnica, del progreso, del cálculo, del sistema Capital, del cientificismo.

Allí, en esta frontera donde aparece la posibilidad imposible de lo venidero, es donde se encuentra una de las singularidades de la filosofía y las posibilidades que ésta tiene de invocar su débil fuerza, de encarar y encarnar su débil fuerza, la débil fuerza de lo venidero. Es bueno recalcar con esto, que la filosofía, dentro de sus posibilidades, o mejor, como con su im-posibilidad tiene la posibilidad de encarar y ver de frente lo venidero, atisbar su débil fuerza, por medio de su débil fuerza, de dejarse atravesar de esta débil fuerza para abrirse a lo nuevo. Pero también, en la mayoría de los casos, la filosofía pacta, o corre el riesgo de ir a favor de la corriente, con el movimiento de lo

declaración, etc. El acto performativo se diferencia del acto constatativo, pues éste requiere una descripción de los hechos y fenómenos y a su vez una posterior comprobación que se encargará de constatar si dicha descripción es verdadera o falsa, mientras que los actos performativos se encuentran por fuera de esta dicotomía, pues no es posible constatar lo falso o lo verdadero de un compromiso, de un llamamiento, de una invitación, de una promesa, éstos simplemente acontecen en el momento mismo de su pronunciación. Para Derrida este descubrimiento ha de ser tal vez uno de los mayores acontecimientos lingüísticos del siglo XX, tal cual como lo dirá en su libro *Universidad sin Condición* (Derrida, 2002), una reflexión en las humanidades y una filosofía por venir; allí insistirá en la importancia del acto performativo, del compromiso y la promesa del filósofo con el porvenir de la filosofía y de las humanidades, antes incluso de toda pregunta y de todo saber constatativo y desde el lugar de la incondicionalidad. Cabe aclarar que en este punto Derrida hace la diferencia entre el acontecimiento (con minúscula) que hace posible dicho acto performativo y que nos es posible pronunciar y propiciar como sujetos, como individuos, aun desde nuestra débil fuerza y el Acontecimiento (con mayúscula, en sentido fuerte) que no depende de un *Dasein*, de un sujeto en particular, de un nombre o individuo con una historia propia; o sea que el acontecimiento de un acto performativo no es garantía del advenimiento de un Acontecimiento en el sentido más amplio y general del término, pues éste es imprevisible, incalculable, incondicionado, como lo veremos más adelante.

único posible, con las posibilidades y los cálculos del poder, del sistema, del padre, etc. De esta manera camina de frente al progreso, mirando el avance imparable del progreso y de los vencedores, pactando con su poder, convirtiéndose así en una filosofía del sí mismo, filosofía del estado, de lo oficial, de lo conforme, con lo cual la filosofía pierde su posibilidad de abrirse a la novedad que viene y a dejarse atravesar por la débil fuerza que la ayuda a avizorar, lúcidamente, los peligros en el camino del porvenir, las posibilidades de actualizar un pasado nuevo, la filosofía al pactar con la fuerza de lo establecido, de la hostilidad, se convierte en subsidiaria de la fuerza de lo establecido y pasa a ser un simple discurso justificador, que no busca una justicia, incapaz de invocar una justicia por venir, un mero discurso racional incapaz de advertir una razón venidera, una experiencia que se niega a convertirse en la experiencia de la acogida de quien viene, de la hospitalidad de lo venidero.

Aquí se tratará de invocar en lo que viene, como se dijo antes, las fuerzas que nos permitan pensar las intensidades de una experiencia por venir. Dicha invocación debe describir y señalar algunos de los lugares, que en el terreno de lo imposible, de lo impensable, nos han estado esperando, y seguramente una vez más, las fuerzas que hacen posible esta escritura como un envío a otros, al Otro que está por venir. Fuerzas que nos han habitado desde mucho antes, voces que nos han estado atravesando desde un comienzo y nos empujan hacia lugares que aún no logramos ver, que no podemos ver. Con esto podemos señalar de entrada además de los nombres y las voces de los que ya han aparecido entre nosotros, aquellos nombres que surgen entre ellos, aquellos otros nombres y lugares a los que nos remiten sus pensamientos y su filosofía, como nombres y vidas que tal vez habitaron las intensidades de la experiencia venidera. Por ejemplo, aquellos nombres que surgen en común entre los cruces del pensamiento de Benjamin y Derrida, como el nombre y el pensamiento de un Kant, o el pensamiento de un Marx como lugar espectral de encuentro entre la experiencia del por venir *entre* en estos autores. Vale la pena introducir aquí la siguiente cita de Derrida en su libro *Espectros de Marx* que recoge varios elementos que nos hablan de todo lo anterior, de cómo un pensamiento por venir y un compromiso con éste, se deja atravesar por otros nombres que surgen como movimiento de esa misma experiencia venidera:

“Prescindir de todo, es cierto, será siempre posible. Nada podrá nunca asegurarnos contra ese riesgo, menos aún contra ese sentimiento. Y un «desde Marx» continúa designando el lugar de *asignación* desde el cual estamos *comprometidos*. Pero si hay compromiso o asignación, inyunción o promesa, si hay esa llamada desde un habla que resuena ante nosotros, el «desde» marca un

lugar y un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto *delante de nosotros* como *antes de nosotros*. Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (*to be*): por hacer y por decidir (lo que significa en primer lugar, sin duda, el *to be or not to be* de Hamlet —y de todo heredero que, digamos, viene a jurar ante un fantasma—). Si «desde Marx» nombra un por-venir tanto como un pasado, el pasado de un nombre propio, entonces, lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto. Quedará por venir no como el ahora futuro de lo que mantiene unida la «disparidad» (y Blanchot habla de lo imposible de una «disparidad» que, a su vez, «mantiene la unión»; queda por pensar cómo una disparidad podría, ella misma, mantener la unión, y si es posible hablar de la *disparidad misma*, de ella misma, de una mismidad sin propiedad). Lo que se enuncia «desde Marx» puede sólo prometer o recordar que hay que mantener la unión, en un habla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente *para* afirmar, para afirmar *justamente*, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por venir mismo.”⁵

Se puede rescatar con lo anterior algo que hemos dicho en principio y que volverá a tener alguna resonancia en lo que viene. Algo que dijimos cuando se habló de la urgencia de unir nuestras fuerzas en la debilidad ante lo que viene y que nos excede. Ahora, junto con lo anterior, y al ofrecer nuestras fuerzas a un compromiso y a una promesa con lo venidero, aparece la pregunta ¿cómo es posible esa unión de fuerzas en lo débil? Se puede intuir según esto, que esa remisión de Derrida a Blanchot y a propósito de Marx cuando se habla de la imposibilidad de una «disparidad» que, a su vez, «mantiene la unión», la hace Derrida a propósito de la pregunta por la diferencia, por la unidad en la diferencia, en nuestro caso la pregunta por el ¿cómo es posible una unión de fuerzas en lo débil? se traduce como esa misma pregunta, una pregunta por ¿cómo es posible una experiencia de la diversidad en la unidad, una experiencia de la pluralidad en lo común? Una pregunta que en el marco del desarrollo de la reflexión por lo semejante y de la experiencia trascendental en Benjamin, cobrarán de igual modo una absoluta relevancia, y que tendrá sentido en el mismo compromiso que habla Derrida en Marx, y que sea tal vez el mismo que Benjamin desarrollará en sus últimos trabajos desde el compromiso y la forma de actuar del materialista histórico con respecto al comportamiento de lo *mesiánico* entendido como lo por venir en la historia. Una actitud, un compromiso que exige de nosotros una apertura en la alteridad, desde nuestro lugar, desde nuestras condiciones y nuestra historia por venir.

⁵ (Derrida, *Espesros de Marx*, 1995, p. 26) Las palabras subrayadas son del texto original.

Con esto último, el camino que se nos anuncia, el mismo camino que ofrecemos transitar junto a otros y con el cual nos hemos comprometido desde el comienzo, además de atravesar en un primer momento las reflexiones y los alcances por lo venidero desde unas intuiciones que a nuestro modo de ver resultan tan tempranas como actuales en la obra de Benjamin y su remisión y cruce con otros nombres, que a su vez resultan tan actuales como venideras, así como también dicho camino deberá detenerse en las tensiones que surgirán necesariamente en un segundo momento de esta reflexión, entre las intensidades de la experiencia de lo venidero y su inminente juego con la Razón, nuestro camino deberá atravesar en un tercer momento los alcances y los encuentros por venir que nos convocan desde nuestra experiencia con el cuerpo y con la escritura, y en un sentido más específico con el lugar de la literatura. Así pues, nuestro camino venidero que ya ha empezado desde antes, desde aquí y ahora, consta de los siguientes dos momentos o capítulos: 1. Lo venidero ante los límites de la Razón y 2. La escritura desde la fragilidad de un cuerpo Por Venir. En este último momento, dicho sea de paso, pensamos en la enigmática obra de Franz Kafka, siempre por venir y aun actual, y la reflexión y el encuentro que se propicia con la obra de Walter Benjamin, con la lectura de estas obras y lo que conlleva su propuesta literaria, donde a nuestro modo de ver cobra gran protagonismo la relación entre la escritura y el cuerpo, como un cuerpo y una escritura aún por venir, un cuerpo venidero, tal vez como anuncio de una comunidad venidera.

Por último asistiremos a una conclusión donde gracias al don que nos viene del diálogo y las personas y los nombres que han posibilitado este ejercicio, nos señalan la tonalidad de una melancolía que se dispone a la escucha de las voces espectrales, donde a su vez nos permite una lectura de lo que acontece actualmente en las tonalidades de la pandemia y las precauciones y llamamientos que una experiencia del por venir nos ayudan a esclarecer y efectuar.

1. LO VENIDERO ANTE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

Antes de adentrarnos en las intensidades que demanda la relación de la experiencia de lo venidero y los límites de la razón, debemos detenernos en reconocer la importancia de un escrito de 1918 de Walter Benjamin que expone dichas tensiones de una manera tan intuitiva y temprana como urgente y actual, reconociendo su novedad, haciendo explícito desde su título y su contenido varios elementos que serán cruciales en nuestra reflexión y señalando a su vez, las instancias que nos ayudarán a detentar los peligros y posibilidades que están en juego en la experiencia de lo venidero. Dicho escrito es el que se elabora con el título de *Sobre el programa de la filosofía por venir (Über das programm der kommenden philosophie)*. Queremos señalar dos aspectos que nos parecen importantes en el desarrollo de nuestra reflexión: 1. La tensión entre la forma del Programa y el concepto de Lo venidero y 2. La traducción del adjetivo alemán *kommenden* por venidero o por venir, frente a algunas traducciones donde aparece como lo futuro.

1.1 La discusión sobre la forma Programa y lo venidero como Acontecimiento.

Desde el título del escrito de Benjamin hay algo que en el desarrollo y en las reflexiones a partir de la experiencia de lo venidero, del por venir, resulta un poco enigmático, a saber: la pregunta por la posibilidad de esbozar un programa que se abra al acontecimiento venidero de la filosofía desde el lugar de lo incondicional, lo imprevisible e incalculable. Derrida parece entrar en diálogo con esto, aunque no de forma explícita, cuando se pregunta en los *dos ensayos sobre la razón* que aparecen en su libro *Canallas*:

Para mí se trata de preguntar si, al pensar el acontecimiento, el venir, el porvenir y el devenir del acontecimiento, es posible y en verdad necesario sustraer la experiencia de lo incondicional, el deseo y el pensamiento, la exigencia de la incondicionalidad, la razón misma y la justicia de la incondicionalidad, a todo lo que se organiza como un sistema en ese idealismo trascendental y en su teleología. Dicho de otro modo, si hay una oportunidad de conectar el pensamiento del acontecimiento incondicional con una razón que sea distinta de aquella de la que acabamos de hablar, a saber, la razón clásica de lo que se presenta o anuncia su presentación según el *eidos*, la *idea*, el ideal, la Idea reguladora o algo distinto que viene a ser lo mismo, el *telos*.⁶

Tenemos así que, ante el desarrollo de un programa que pretenda pensar el lugar de lo venidero en la filosofía, desde una experiencia de lo incalculable y lo imprevisible mismo, desde la absoluta novedad trae consigo lo venidero, debemos abrirnos a su vez a la pregunta por una razón diferente de aquella razón que ha conjurado por medio de una idea, de una ideología, de un sistema teleológico, la irrupción de su acontecimiento en su absoluta novedad y carácter imprevisible. El porqué de este enigma entonces presente en el título del Programa benjaminiano, se debe a esta imposibilidad de equiparar lo venidero con lo programable. No obstante, y lo que es aún más llamativo al adentrarnos a lo que expone dicho programa, se verá cómo el mismo Walter Benjamin parece ser consciente de aquello, al darle una inversión no solamente a la cuestión del programa, sino también justamente al lugar de la relación entre la razón y la experiencia trascendental.⁷

⁶ (Derrida, 2005, pág. 163)

⁷ A propósito de esta experiencia trascendental en el Benjamin del Programa de 1918, sería bueno recordar para irnos adentrando en lo que viene, que dicha experiencia la entendemos no sólo como una experiencia que se abre o puede posibilitar la venida de otras experiencias, una experiencia que además se define a partir de una suerte de crítica y disposición del propio tejido que permite la articulación entre otras experiencias, fuerzas, movimientos y lugares que atraviesan la actividad del pensamiento y la filosofía venidera. En este sentido será importante la imagen de la constelación o las figuras del coleccionista y del alegórico como se verá también a continuación, así como la tarea del traductor, que asumimos como una experiencia trascendental, como articulación, tejido, disposición ante la llegada de otro tipo de experiencias desde el lenguaje. Puede haber más ejemplos en Benjamin de lo que intervenga en esta noción de experiencia trascendental, que por ejemplo aquí relacionamos con la experiencia de lo venidero, que incluso

Se podrá ver cómo y de qué manera es un programa que se deja abierto, un programa que surge más como un performativo, como un llamamiento o una profesión de fe, así como lo dirá el mismo Benjamin, pues no se trata de una demostración, lo que en términos de Derrida sería el lugar del constativo, diferente del performativo que conviene más al porvenir, sino que dicho Programa aparece más bien como una discusión, tal vez una provocación, un saludo o una bienvenida al otro, como lo señala Derrida a partir del Manifiesto Comunista entre Espectros de Marx⁸.

Con lo anterior podemos decir que al ser un programa abierto, es un programa por venir, está en juego lo programable mismo de la filosofía, pues este no se piensa desde su ejecución, ya que incluso el mismo Benjamin no se atreve a dar un nombre al concepto de experiencia trascendental que allí se busca, que se pone como tarea de la filosofía por venir, es un fin abierto, un *telos* desconocido, un programa que surge en los márgenes y en el señalamiento de lo que hay más allá de las propias fronteras de la razón; más allá de las demostraciones y constataciones que agoten la discusión dentro de su propia lógica sin renunciar al rigor que demanda el ejercicio filosófico y con ello la búsqueda o apertura a una racionalidad diferente, una razón por venir. Baste como ejemplo de lo anterior este pasaje del Programa de 1918, donde se evidencia el tono mesurado de Benjamin frente a elementos que aún desconoce y su cautela frente al lugar del programa mismo, su discusión:

Dado que no se trata aquí de demostrar nada sino de discutir un programa de investigación, cabe decir lo siguiente: a pesar de que la reconstrucción del ámbito de la dialéctica y del pasaje entre la doctrina de la experiencia y la de la libertad se hace necesaria e inevitable, de ningún modo debe desembocar en una confusión de libertad y experiencia, aunque el concepto de experiencia se diferencia en lo metafísico del de libertad en un sentido que nos es aún desconocido.⁹

A partir de aquí es importante pensar la forma que adquiere el tono del programa para una filosofía por venir de Walter Benjamin, si de entrada consideramos la dificultad de la pregunta por una totalidad, por un todo, por un sistema en la obra del mismo Benjamin quien en efecto pareció renunciar a lo largo de su vida a un proyecto de obra

no descarta una experiencia religiosa, entendiendo aquí esta experiencia como una experiencia del otro, una experiencia que se abre a la alteridad, a su acogida. La experiencia trascendental en Benjamin es una Experiencia que se abre a lo venidero, desde la particularidad de un movimiento hacia atrás, de un paso atrás y que está abierto al pasado. Por las mismas razones es una experiencia imposible, una experiencia de lo imposible en su absoluta novedad y acontecer.

⁸ Ver la nota al pie de la página 6 a nuestro comienzo.

⁹ (Benjamin, 2001, pág. 82)

sistemático. Ante esto, sabemos el valor que adquiere en Benjamin el fragmento, la ruina, la mónada, la parte que no obstante, no renuncia a señalar el absoluto, el todo. Como en la relación entre las estrellas que hacen parte de una constelación o los principios que ayudan al coleccionador a tejer la experiencia del aura de su colección. De esta manera, hablar de un programa en Benjamin, de un proyecto en el cual se deba cumplir una ruta, un plan que esboce una construcción a lo largo del tiempo, exige establecer las conexiones, los conceptos que aparecen de forma recurrente en el resto de su obra y de qué manera nos remiten a las intuiciones e intenciones expuestas en el esbozo de su programa. Y esto en alusión a la relación entre el coleccionador y el alegórico, tal cual el mismo Benjamin lo dice en un paralelo que hace de ambas figuras en su Libro sobre los Pasajes:

El coleccionista, por contra, junta lo que encaja entre sí; puede de este modo llegar a una enseñanza sobre las cosas mediante sus afinidades o mediante su sucesión en el tiempo. No por ello deja de haber en el fondo de todo coleccionista un alegórico, ya en el fondo de todo alegórico un coleccionista, siendo esto más importante que aquello que les separa. En lo que toca al coleccionista, su colección jamás está completa; y aunque sólo le faltase una pieza, todo lo coleccionado seguiría siendo por eso fragmento, como desde el principio lo son las cosas para la alegoría.¹⁰

Según esto, cabría preguntarse, de otro modo, si dentro de la misma intencionalidad de Walter Benjamin con su obra, su énfasis en el fragmento, en cada escrito suyo, el programa para una filosofía por venir, no es en sí mismo el primer paso para el cumplimiento del mismo programa, un programa que se cumple en el mismo instante en que se lanza, como un movimiento monadológico, que expone el todo en una de sus partes, abriéndose en ese mismo momento a la acogida de todo aquello que lo altere, que lo pueda desviar como condición de su misma pretensión, como condición de su propio movimiento, por lo tanto una suerte de cumplimiento del programa en tanto permanece abierto. Entonces cabe aquí preguntarnos ¿si puede haber otros escritos que responden a lo esbozado en el programa para una filosofía por venir? ¿Cuáles son los alcances de dicho programa que permiten la articulación con otros lugares del pensamiento benjaminiano? Y según esto ¿tal vez sería importante la pregunta por el tono, por el momento y el lugar donde se lanza el Programa, como condición de su propia apertura?

¹⁰ (Benjamin, 2005, pág. 229)

Por lo anterior, es llamativo el lugar que ocupa el tono con el cual aparece la propuesta para describir la tarea que debe afrontar la filosofía por venir. Pues ese tono puede advertir la posibilidad de una escucha capaz de afrontar las demandas y las exigencias que se encuentran en el mismo movimiento de la filosofía por venir actuando desde un presente. Dicho de otra manera, en el momento en el cual se enfrentan las demandas, las exigencias y las deudas de la filosofía en un presente, está en juego tanto su pasado, como su porvenir actual y la tonalidad en la que se señalen dichas exigencias será determinante para la manera en la que se construya o se encuentre su propio camino aquí y ahora.

Así mismo, no deja de ser ambiciosa la intención de ofrecer una nueva carta de navegación, una nueva hoja de ruta para el camino que deba afrontar la nave de la filosofía en tiempos venideros, si se logra entender aquí su tensión con el tiempo futuro en el presente de Benjamin, o sea, el tiempo que vino después del programa, que puede ser nuestro propio pasado y nuestro actual presente, el tiempo después de la muerte de Benjamin, el tiempo de los espectros de Benjamin. Pero también, al lado de dicha ambición puede estar un sentimiento de responsabilidad, pues si se decide escribir o intervenir en el trazo de la ruta de dicha carta de navegación, es porque se piensa que se debe corregir el rumbo de la filosofía hasta ese momento; o que la filosofía debe empezar a navegar de nuevo, porque quizás, la nave esté evadiendo su porvenir, se encuentra atrapada, pero además de esto, porque se piensa que dicho rumbo es importante no sólo para los tripulantes que están ahora en la nave de la filosofía, para los filósofos actuales, los pensadores, los historiadores, sino para los que esperan noticias de este viaje, los que esperan la novedad de su aventura, los que esperan algún día viajar en esa nave.

Es esta la osadía y la responsabilidad con la que vemos que el joven Walter Benjamin presenta el programa para una filosofía por venir, pues se puede ver como una propuesta en el horizonte del camino que había venido trazando la filosofía hasta ese entonces, y las exigencias que debe asumir la filosofía por venir y los filósofos que se pretendan como sus tripulantes venideros. En este punto, como se verá, la revisión y la crítica a la filosofía moderna y en especial a la crítica de los aportes de la filosofía kantiana se hace inminente, pues su legado se ha constituido como el protagonista de la hoja de ruta que ha servido de guía para la filosofía de toda una época, inclusive la de nuestro presente como intentaremos mostrar más adelante.

1.4 La traducción de *kommend* como venidero

Cuando se habla entonces del *Programa de la filosofía por venir* de Walter Benjamin se debe pensar en el lugar que ocupa lo venidero mismo (*kommend*), en ocasiones traducido como lo futuro¹¹. Sin embargo, si tenemos en cuenta el énfasis y los alcances del concepto de experiencia en Walter Benjamin a lo largo de toda su obra, se puede señalar una diferencia crucial entre la experiencia de lo venidero y la experiencia de lo futuro como ya lo hemos mencionado desde un comienzo. Desde esta perspectiva, se puede ver como un riesgo o incluso una ligereza la traducción del adjetivo alemán *kommend* como alusión a lo futuro, pues en este caso, la propuesta Benjaminiana con este Programa podría asumirse en un sentido prescriptivo y cronológico, una propuesta que va a sucederse y deberá cumplirse en el tiempo, y en algún momento deberá ser realizada, culminada, cumplida. Dicho de otra manera y como ya lo hemos señalado anteriormente, lo futuro en este caso, se podría esperar tranquilamente, sólo depende del paso del tiempo cronológico. Lo futuro en este caso corre el riesgo de inscribirse en la lógica del progreso, y a su vez en la lógica de los vencedores esto es una lógica que proyecta un relato único y dominante y que además, va hacia adelante, tiene un sentido estrictamente positivo.

No obstante, si bien el alemán *kommend* comparte la esfera de una temporalidad que todavía se encuentra ausente en un presente, puede compartir con lo futuro la fuerza del sentido que nos lanza inevitablemente hacia adelante, que nos empuja inevitablemente a caminar hacia adelante, pero desde una experiencia de lo venidero sería un caminar de espaldas a los ideales del progreso, incluso de espaldas al futuro mismo, tal cual lo hace el vuelo del *Angelus Novus* cuando no puede evadir ni volver atrás a causa de la fuerza del viento que choca contra sus alas. El adjetivo alemán *kommend* nos remite no sólo a lo que viene en un tiempo diferente de éste que se inscribe en las coordenadas del aquí y ahora, (por eso al comienzo nos hemos referido al tiempo dislocado) sino también en el sentido que aquí se busca, *kommend* se inscribe en una perspectiva de la concepción mesiánica, de una acogida del otro, de una apertura, de una obra inacabada, de una instancia de escucha, de un sentimiento de horror que no deja de movilizarse y clamar

¹¹ Ver: (Benjamin, Sobre el programa de la filosofía futura, 1970) y (Benjamin, Sobre el programa de la filosofía futura, 1986)

por la redención de las ruinas y los cadáveres que aparecen al paso del progreso.¹² Cabría citar en este punto la consideración que hace el profesor Helano Ribeiro en la introducción de su traducción al portugués del Programa benjaminiano:

A respeito da constelação teórica/imagética de Walter Benjamin, é importante salientar ainda um pensamento gestado [seja esta gestação Bios, gesto ou fisionomia] que se dirá aberto dele mesmo, a saber, a contar de uma elaboração do espírito [Geist] pouco apegado às noções temporais de presente, passado e futuro. Isso ocorre, porque essas categorias estão, segundo Benjamin, a serviço da história dos vencedores e da ciência teleológica e positivista. Assim, foi mais do que necessária a tradução deste particípio *kommend* como *por vir*. A forma em particípio I *kommend* na língua alemã representa em português algo da ordem do inacabamento, quase como a espera do Messias que está sempre *por vir*, sempre prestes a suspender, exatamente, essa implacável história de cronos, o deus impiedoso que devoro até mesmo seus próprios filhos [daí a escolha de uma filosofia *por vir* e não futura como em algumas traduções cotejadas].

Em síntese, *por vir* é, portanto, não fechamento, inacabamento, ele mesmo abrirá espaço para o dia em que a filosofia, ela própria, encontrará sua verdade nos braços do Messias: na liberdade, no fantasma, na loucura, no inconsciente e na linguagem, momento em que sairemos da infância muda e adentraremos a história.¹³

Así entonces, cuando se habla del *Programa de la filosofía por venir* de Walter Benjamin, se debe pensar a su vez en la importancia del lugar que ocupa la palabra alemana *kommenden* (*kommend*); adjetivo que tiene entre otras acepciones además del significado de lo venidero, lo que viene, lo por venir y lo próximo. El detenimiento en estas acepciones nos permite adentrarnos desde un principio en los alcances y las repercusiones que tendrá el Programa escrito en 1918, no sólo en el desarrollo de la vida y obra del mismo Benjamin, en especial en lo que se relaciona con la crítica y el desarrollo del concepto de experiencia trascendental que allí se busca, sino en las recepciones, encuentros y correspondencias que dicha reflexión ha alcanzado en otros lugares y

¹² De este modo cabe citar a Derrida en *Espectros de Marx*: “Si la llamada mesiánica pertenece propiamente a una estructura universal, a ese movimiento irreductible de la apertura histórica sobre el por venir, por lo tanto, a la experiencia misma y a su lenguaje (espera, promesa, compromiso para con el acontecimiento de lo que viene, inminencia, urgencia, exigencia de la salvación, de la justicia más allá del derecho, prenda dada al otro en tanto en cuanto no está presente, presentemente presente o vivo, etc.)”

Con lo cual se hace prudente una vez más, insistir en esa presencia-ausencia de lo venidero tanto como lo espectral, como lo imposible, imprevisible e incondicional, pues lo que viene al parecer ha estado entre nosotros desde antes, nos ha estado llamando desde antes, hace posible que respondamos a su llamado, con un llamado otro, desde una presente ausencia, desde su promesa por venir.

¹³ (Ribeiro, 2019)

aquellos encuentros e interpretaciones que pueden estar por venir como es el caso del diálogo que aquí se plantea entre las filosofías de Benjamin y Derrida.

Así entonces, teniendo en cuenta estos dos aspectos, la pregunta por lo venidero parece que debiera considerar los límites de la estructura del aparato racional que pretende dictar los márgenes del conocimiento a partir de las posibilidades, las *certezas* y las *profundidades* que puede alcanzar el funcionamiento de la conciencia trascendental¹⁴. Sin embargo, como se verá, las *luces* que trae la conciencia trascendental, deberán acudir al encuentro con una experiencia que esté a la altura de una instancia igualmente trascendental, para ver más allá de sus propios límites, para ir más allá de lo visible y lo calculable, más allá del terreno de lo racional, o mejor, para que a esa conciencia le sea posible una disposición, una espera, una experiencia a la espera de aquello que viene, entre aquello que escapa de una instancia racional y calculable, lo que está por venir sin olvidar el camino trazado por la razón, que permitirá también cierto tejido, cierta integración. Un movimiento de tensión que, como ya hemos mencionado, se sitúa entre la posibilidad de la conciencia trascendental y la experiencia de la imposibilidad que se abre hacia lo venidero, como lo imprevisible, lo incalculable, lo incondicionado. Un movimiento que permanece en lo abierto, abierto hacia lo que está por venir. Esto lo podríamos relacionar con las siguientes palabras de Derrida:

Se trata de pensar la razón, de pensar el venir de su porvenir y de su devenir como una experiencia de lo que y de quien viene, de *lo que* o de *quien* llega –evidentemente como otro, como la excepción o la

¹⁴ Tenemos ahora dos elementos, dos instancias, que no aparecen con una distinción clara en el Programa benjaminiano, A saber: Razón y Conciencia Trascendental. Esto al advertir que Benjamin en el Programa va a hablar casi que exclusivamente desde el lugar de una conciencia trascendental. Si bien es claro que lo que se busca principalmente en el programa es la reformulación del concepto de conocimiento moderno, como un proyecto de delimitación de la Razón, desde una búsqueda, un intento de hallazgo o una creación de un nuevo concepto de experiencia ligado a una instancia trascendental, la distinción entre Razón y Conciencia no aparece en dicho escrito. Según esto, en cierto punto cuando se habla de Kant, creemos que se nos puede otorgar cierta licencia para que estos términos se puedan identificar, aun cuando podemos deducir diferencias cruciales y determinantes entre uno y otro, pues cuando se habla de conciencia trascendental estaríamos hablando de una región específica de la Razón. Así, al hablar de conciencia se le daría mayor importancia al individuo como tal, a cierto Ego, cierto Yo del sujeto que es donde aparece el riesgo del olvido o la ceguera histórica que denuncia Benjamin en Kant, que no advierte la posibilidad de una experiencia que puede ocurrir más allá de los límites de la conciencia del individuo, en este caso como una experiencia religiosa, una experiencia común, una experiencia de la alteridad, política e histórica, sin descartar el lugar del individuo como esa conciencia trascendental. Benjamin utilizará todo el tiempo el término conciencia trascendental, incluso con cierta alusión a la fenomenología, de la cual habla en el mismo Programa. Sin embargo nosotros, al hablar de Kant, de la crítica que le hace Benjamin, equiparamos el concepto de conciencia trascendental con el de Razón, lo cual creemos posible y además necesario a la hora de entrar en diálogo con Derrida con su crítica al mismo concepto de Razón y por supuesto su mención a una Razón Por venir.

singularidad absoluta de una alteridad no reapropiable por la ipseidad de un poder soberano y de un saber calculable.¹⁵

Así entonces, describir los sinos, los trazos, las particularidades presentes en ese tránsito de lo venidero a través del terreno de la razón, ante sus límites, nos exige pasar por algunas estancias ante las cuales debemos detenernos, en las cuales la reflexión por la experiencia de lo venidero debe considerar tanto la relevancia de los conceptos y las ideas tratadas, como los tonos, los matices y los movimientos performativos que posibilitan esta reflexión, desde su invocación y su anuncio, hasta una reflexión por la tonalidad afectiva y la forma en la que aparecen los nombres y las fuerzas presentes en este movimiento.

1.3 Un diálogo hacia una experiencia de lo imposible

Ahora nos situamos ante la exigencia con la que se encuentra el pensamiento venidero frente a la posibilidad de encontrar una disposición afectiva que le permita a su vez abrirse a una experiencia trascendental de aquel(lo) que viene. Lo trascendental de esta experiencia lo podemos señalar ahora desde estos aspectos que recogen los matices de varios elementos que hemos venido mencionando: 1. Desde la primacía del lugar que ocupa la experiencia de lo venidero –la escucha de las voces por venir, la cita con los espectros– como una *experiencia que viene de antes*, que nos antecede, que ha posibilitado las condiciones de este encuentro, pero que aun así debe ser actualizada, aquí y ahora. 2. Desde un movimiento que oscila *entre* la diferencia de intensidades de un lugar a otro, el salto entre fuerzas disímiles, como la danza entre el instante y lo eterno, el juego entre el fragmento y lo universal, el tejido que surge entre la parte y el todo. 3. Desde la exigencia de profundidad que debe tener la experiencia de lo venidero, en tanto la transformación o creación de las condiciones de posibilidad que le permitan abrirse a una experiencia de la llegada del otro.¹⁶

¹⁵ (Derrida, 2005, p. 173)

¹⁶ Además de estos acercamientos al lugar de esa experiencia trascendental de la que hablamos, de lo trascendental mismo, nos gustaría referirnos con la siguiente cita al sentido con el cual lo aborda Marcelo Rangel desde el cruce del pensamiento entre Benjamin y Derrida, cuando se refiere a ese movimiento de trascendencia en la historia: “O que está em questão para Derrida, como acompanharemos mais adiante, é que a história se rearticula a partir de um determinado movimento, no qual certas perspectivas disputam a condição de protagonismo, ou ainda, a possibilidade de constituir um aspecto ou horizonte histórico específico. A partir de então o que temos é a composição de um espaço (quase) transcendental, o que significa dizer sedimentado e geral (também aberto à transcendência ou diferenciação – e por isto (quase) transcendental), de maneira que todo e qualquer ente em seu interior também se mobiliza a partir de suas

De acuerdo a los anteriores aspectos, podemos hablar de una experiencia trascendental como una experiencia de la huella y de la ausencia del otro, como el llamado a una ética radical que es entonces lo que nos exige pensar en una suerte de relato y tejido histórico de un movimiento en relación con la razón y el conocimiento; Dicho de otra manera, una experiencia trascendental del otro o de lo otro que exige un relato desde un silencio que no le da la espalda al pasado, que fija su mirada en una historia desde la experiencia entre tiempos y espacios diferentes, una experiencia que se abre desde la debilidad del que viene o de aquello que viene en su absoluta diferencia, y con esto, el desvelamiento de las condiciones de posibilidad y del movimiento de este encuentro, como un reconocimiento antes que nada del llamado que nos antecede y que nos convoca aquí y ahora, para actualizar las demandas y las tareas que nos han estado esperando desde antes.

En este caso nos queremos detener en las demandas que debe enfrentar la filosofía por venir, a partir del pensamiento del entonces joven Walter Benjamin, que en su Programa de 1918 se abre a un diálogo inminente con la filosofía y el proyecto de Kant, a quien se le considera en este caso como el arquitecto más importante en el diseño e instauración de la estructura que va a soportar el edificio del conocimiento moderno: la Razón; dicho de otro modo, la filosofía de Kant aparece como la más certera y detallada agrimensura de los límites y posibilidades de la Razón en el camino que deberá atravesar el conocimiento en la modernidad. Pues Kant en la modernidad, junto a Platón en la antigüedad, son a ojos del joven Benjamin, los que enfrentan la pregunta por el conocimiento, y por lo tanto por la filosofía, desde la justificación más pura y certera en cuanto a las cuestiones de perímetro y profundidad.¹⁷

Así las cosas, es importante señalar cómo el diálogo entre Benjamin y la filosofía kantiana en su *Programa de la Filosofía por venir* se celebra justamente en los márgenes,

indicações e orientações. Em seguida, o que temos é a possibilidade (necessária) de que este horizonte (quase) transcendental tenda à reconfiguração, ou ainda, à transcendência”. (De Mello Rangel, 2015, p. 15)

¹⁷ (Benjamin, 2001, p. 75) Es importante señalar con esta somera mención a Platón, tal como lo hace Benjamin en el Programa, la importancia de la obra de Hermann Cohen respecto a sus reflexiones sobre la experiencia en Kant, pues tal como lo dice Bernd Witte en la biografía de Benjamin al hablar del Programa: “A atitude autoconsciente na qual formula a sua profissão de fé filosófica pessoal para o amigo Scholem não deve iludir, porém, sobre o fato de que ele encontrou os princípios metodológicos que invoca na obra de Hermann Cohen que lia nessa época, A teoria kantiana da experiência, obra que entendia o fundamento de todo progresso na filosofia como a introdução do “platonismo no criticismo”, ou dito de modo mais objetivo, a nova versão da coisa-em-si como ideia. (Witte, 2017, p. 36) También volvemos la mirada a la forma en la que Witte habla del Programa de Benjamin, como una profesión de fe personal a su amigo Scholem. Profesión que entendemos también en el sentido de Performativo, una invitación, un compromiso, una promesa.

entre los límites y las fronteras que ha dejado el legado del proyecto kantiano con respecto a los límites de la razón, ya que al modo de ver de Benjamin, son límites que si bien permiten la firmeza y estabilidad de su propia estructura desde la pregunta por el conocimiento y su relación con la Razón, la filosofía como lugar esencial de esta relación, permanece diezmada en fuerzas que le impiden abrirse a un movimiento hacia las *profundidades* que le exige esa disposición afectiva ante lo que viene, a partir del trazo dejado por su propio camino y por aquello que la invita y que le exige moverse más allá de éste, que quizás es aquello que la empuja a salir, a surcar el afuera de sus propios límites.

En otras palabras, aquí es donde Benjamin observa que las falencias de la reflexión kantiana no estuvieron a la altura de una experiencia que le permitiera a la filosofía abrirse a lo venidero mismo, pues permaneció orbitando en los límites de la conciencia trascendental y desestimando la posibilidad de una experiencia más allá de la experiencia empírica de la cual parten las ciencias y en especial las matemáticas.¹⁸ Más aun, según Benjamin, Kant al no otorgarle dignidad a la experiencia pasajera del individuo, (y aquí, desde el lugar del individuo, tal vez es donde radica uno de los motivos por los cuales Benjamin insiste en hablar de conciencia trascendental) dejó de lado la posibilidad de actualizar e integrar en un presente, dentro de las condiciones del mismo individuo, no sólo las bondades de la certeza del conocimiento, sino además la posibilidad de que el individuo pueda acceder al conocimiento, a la filosofía desde su elevación a su condición de enseñanza o doctrina (*Lehre*), y con esto, la posibilidad de una experiencia religiosa que entendemos tempranamente como una experiencia con otros, junto a otros, a la espera del otro; una singular experiencia de Dios que, como veremos un poco más adelante, transgrede la hegemonía del pensamiento lógico y ontológico sobre éste.¹⁹ Dice Benjamin al respecto del lugar de esa experiencia en la filosofía de Kant: “La debilidad del concepto kantiano de conocimiento a menudo se hace sensible al sentir la falta de radicalidad y consecuencia de su enseñanza (*Lehre*)”.²⁰

Sin embargo, para Benjamin entonces, parece que es necesario insistir en el diálogo con Kant a partir de la pregunta por lo venidero en la filosofía, fijando su atención

¹⁸ (Benjamin, 2001, p. 76)

¹⁹ Este giro del pensamiento que considera a Dios desde una experiencia, desde un acontecer, más que desde la comprobación de su existencia o un uso ontológico-conceptual, es semejante al que ocurre en la Fenomenología francesa con autores como Emmanuel Lévinas, Michel Henry, el mismo Derrida y Jean-Luc Marion, entre otros. Ver (Janicaud, 1991) Cabe resaltar que Benjamin estaba atento a lo que pasaba en el terreno de la Fenomenología como lo menciona en el mismo Programa.

²⁰ (Benjamin, 2001, p. 78)

en la importancia y los alcances que van a tener las tensiones entre la experiencia y la conciencia trascendental. Esta última como lugar fundamental del proyecto kantiano en lo que respecta a la estructura y los límites de la razón frente a la pregunta por el conocimiento. Sin embargo, éste será un diálogo que genere el impulso necesario para atravesar los propios márgenes establecidos por la reflexión kantiana, que a ojos del mismo Benjamin permanece incompleta, se queda a medio camino, no obstante es un diálogo que permite una movilidad en las frecuencias de lo trascendental en términos de una experiencia que sorteja y puede superar ciertos peligros que le impiden a la filosofía por venir, justamente, un encuentro mucho más profundo y, si se quiere, radical con aquello que se le exige pensar. En este momento es donde veremos la relación entre la filosofía por venir y cierta experiencia de Dios que ya hemos anunciado, pues Benjamin es contundente al decir en este Programa que: “*en esencia la filosofía solo puede y debe pensar a Dios*”.²¹ Una frase que nos lleva a considerar, de igual manera, el pensamiento de Derrida, y que podría abrirnos a su vez a nuevos caminos por venir en lo que tiene que ver con la experiencia de lo venidero frente a los límites de la Razón.

Antes de continuar, es importante enfatizar el tipo de movimiento que nos espera, pues tanto Benjamin como Derrida irán desde el centro de la filosofía kantiana (atravesando la centralidad de ese protagonismo, agrietando el monólogo de la Razón) hacia sus márgenes; esto anuncian un movimiento de transgresión, contrario al cerco canónico que se le impone a dicha filosofía en época de la Ilustración, tal como lo hacen la mayoría de los neo-kantianos y que es un cerco que tal vez permanezca a lo largo de toda la modernidad, pues ante la ausencia de una reflexión acerca de las posibilidades y de la emergencia de una experiencia más profunda, una experiencia anterior o más elevada, más allá del tipo de experiencia desestimada por los márgenes de la filosofía a lo largo de todo este periodo, Benjamin se pronuncia: “Se trata de ese estado de cosas frecuentemente recalcado como de ceguera histórica y religiosa de la ilustración, sin llegar a reconocer en qué sentido estas características de la Ilustración corresponden igualmente a toda la época moderna”²².

Es interesante el movimiento de inversión, de torsión que se efectúa constantemente en el Programa benjaminiano, pues además de que nos exige hacer una lectura de aquello que manifiesta desde un movimiento semejante, señala tal vez irónicamente al pensamiento kantiano y a la ilustración de caer en aquello de lo que

²¹ (Benjamin, 2001, p. 80)

²² (Benjamin, 2001)

buscaba huir, eliminar, limitar y denunciar. En el caso anterior, vemos que, con respecto a la experiencia, el pensamiento moderno se torna justamente religioso y dogmático, y más adelante veremos incluso, como desde ese movimiento de torsión, el mismo Benjamin acusa a esta filosofía de mitológica.²³

Se señala con esto, la urgencia de la transgresión de dichos límites de la Razón y la invocación de un conocimiento otro, hacia el lugar de la experiencia trascendental que posiblemente Kant junto con su época, pero sobretudo, por cuenta de los guardianes del legado kantiano, los neo-kantianos, no alcanzaron a vislumbrar a causa del cerco de su sistema.²⁴ Así, vemos que Benjamin habla de que los márgenes, las fronteras de la Razón, pueden y deben permanecer abiertas a la reflexión a partir de la pregunta por la actualidad y los retos que la filosofía por venir trae, las posibilidades del tránsito de la filosofía hacia las posibilidades de la Enseñanza entendida a su vez como Doctrina (*Lehre*), esto es, el movimiento de la filosofía que pretende escalar hacia las posibilidades del conocimiento y la experiencia de la verdad absoluta²⁵, aun cuando esto se sitúe, aun para el mismo Benjamin, y más aun con Derrida, en el lugar de una experiencia de lo imposible, o como ya se ha insinuado, una experiencia de lo imposible traducible tempranamente como la posibilidad de una experiencia del por venir mismo, de lo venidero, de la venida del otro en su incondicionalidad, y en el tono del Programa benjaminiano, como una experiencia de Dios más allá de una inferencia o deducción lógica de su existencia. Según Benjamin:

La tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia exclusivamente derivado de la consciencia trascendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa. Ello no infiere el conocimiento de Dios, pero sí posibilita la experiencia y enseñanza de Dios.²⁶

²³ Este movimiento, dicho sea de paso, está muy presente en el pensamiento de Derrida y es justamente lo que éste mismo hace entre los Espectros de Marx y con la obra del mismo, cuando señala el constante intento de éste último de conjurar los fantasmas, a partir del enfrentamiento mismo con éstos. En este enfrentamiento con el fantasma es donde radica la fuerza del pensamiento de Marx a ojos de Derrida, pero justamente es donde también queda atrapado en un movimiento ontológico y por lo tanto pre-deconstructivo, aun cuando Marx pueda hablar desde ciertos límites que adviertan y saluden la experiencia de lo venidero desde ese movimiento espectral. Ver: (Derrida, Espectros de Marx, 1995) Tal vez algo parecido sea lo que ocurre entre Benjamin y Kant como se verá.

²⁴ Benjamin le concede con cierta benevolencia a Kant una sensatez superior a la de los neo-kantianos, pues aquél al parecer, desde los límites de la Razón, podría permanecer dispuesto, abierto a algún tipo de experiencia y pensamiento que viniera por fuera de esos límites. Esto a causa de su insistencia en pensar la metafísica y la religión dentro de los límites de la Razón.

²⁵ “Por “doutrina” deve-se entender, nessas frases bem-determinadas, a apresentação da verdade absoluta em um sistema filosófico” Witte, B. Pág. 36.

²⁶ (Benjamin, 2001, pág. 81)

A este respecto, es bueno adelantar junto con Derrida la contraposición de la idea del Dios omnipotente onto-teológico, del Dios visible frente al pensamiento de un dios venidero, un dios que tal vez exige que lo pensemos desde la debilidad y su ausencia, desde su vulnerabilidad y su clamor de justicia, por lo tanto, desde lo que está en juego entre el escribir a Dios con mayúscula inicial y dios con minúscula, la diferencia entre un Dios conceptual, ideal, ontológico y omnipotente y un dios que acontece, desde una experiencia de la alteridad, un dios de la diferencia, que se mueve entre los tiempos de la diferencia:

Pero allí donde el nombre de *Dios* daría a pensar otra cosa, por ejemplo una no-soberanía vulnerable, doliente y divisible, mortal incluso, capaz de contradecirse o arrepentirse (pensamiento que no es imposible, ni carece de ejemplo), se trataría de una historia bien distinta, y quizá la de un *dios* que se deconstruye, inclusive en su ipseidad.²⁷

Aquí encontramos a un Derrida muy próximo al interés de Benjamin en varios momentos de su obra, y por supuesto aquí en el Programa de 1918 donde se habla desde el intersticio abierto entre filosofía y doctrina (*Lehre*), de recuperar esa tensión y a la vez esa diferenciación entre filosofía y religión²⁸, de fijar su mirada al espacio que aparece entre el camino trazado por la historia de la filosofía y el presente, abriéndose con esto, en última instancia, y tal como lo anuncia la anterior citación a Derrida, a la cuestión de un dios histórico que se deconstruye, dirigiéndose a los olvidos, los retornos que se le exige hacer a dicho camino, como el énfasis y la recuperación de las posibilidades de la metafísica y la religión, no sólo como lugares de confluencia de la experiencia y la conciencia trascendentales, sino también como una crítica, una metacrítica o hipercrítica donde se genera el descubrimiento o las posibilidades de creación de un lenguaje y de una historia en perspectivas y lugares que se deberán mantener en disputa por parte de la filosofía por venir, teniendo en cuenta los alcances y la movilidad del lenguaje teológico y la experiencia religiosa como instancias que posibilitan un tejido unificador y revelador de una experiencia ética e histórica de la pluralidad, una experiencia plural susceptible de reconocer la urgencia de la acogida del otro en su historia de sufrimiento, pero sobretodo la primacía del otro, del que viene, de las voces de un pasado por venir como el lugar de una singularidad y un acontecimiento equiparable al del dios venidero, un dios por venir²⁹.

²⁷ (Derrida, 2005)

²⁸ Esta reflexión es recurrente en Derrida, pero sobretodo en Fe y Saber.

²⁹ Creemos que al hablar del lugar de este dios venidero, aun nos podemos encontrar con la distinción que hace Derrida entre mesianismo y lo mesiánico entre los *Espectros de Marx*. Pues este es el lugar de una experiencia más que de una Religión, donde incluso es posible pensar dicho lugar mesiánico, sin un Mesías,

Antes de continuar, nos vemos obligados a mencionar la alusión al dios venidero que se invoca en el poema de Hölderlin “Pan y Vino”, cuando ese dios que es Dionisio viene de la Antigüedad y de Oriente, para el presente y a Occidente. Aquí encontramos una posible correspondencia entre el uso del concepto de lo venidero y la fuerza que porta la invocación de ese dios por venir (kommende Got) , la relación que este dios venidero tiene con la amistad y con el pensamiento post-kantiano, allí donde el por venir acontece antes y más allá de Kant y la experiencia individual, pues emerge en la relación entre la filosofía y la poesía y en el movimiento igualmente revolucionario que se genera entre la comunidad de amigos a la que pertenecen entre otros Hölderlin y Hegel. Aquí nos hemos encontrado con el libro de Manfred Frank: “El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología” y vale la pena citar un comentario que habla a su vez del famoso poema “Eleusis” de Hegel que parece co-responder a la invocación de Hölderlin en “Pan y Vino”:

El poema comienza con un elogio a la noche, en la que al fin se «adormece la infatigable preocupación del hombre atareado» y en la que el pensamiento, normalmente atado a otras cosas, se siente «liberado»: «Te doy las gracias, ¡oh tú/mi liberadora!, ¡oh tú, noche!» (337). Es el instante del ocio, en el que despierta el «recuerdo» y se presenta ante el alma la imagen del amigo querido en una especie de anticipación de un pronto «y muy añorado... reencuentro». Así pues, la noche es aquí liberadora, mensajera de una venidera alegría; en su seno se prepara el pensamiento de una futura comunidad, con el amigo, desde luego, pero también se trata de una amistad situada bajo los auspicios de aquello que Hegel y Holderlin llamaban «reino de Dios» en el seminario de Tubinga y que les servía de lema secreto para la revolución: la idea de una comunidad del amor y la Nueva Mitología.³⁰

Si bien este asunto del dios venidero exige un detenimiento mucho mayor, debemos por ahora contentarnos con la forma en la que nos ayuda a entender la noción de ese dios por venir como un dios del todo diferente al Dios impuesto por la tradición hegemónica, este pensamiento en ese dios venidero nos ayuda a encontrar otras posibilidades que surgen desde esa experiencia de la alteridad en las intensidades de la amistad, la noche en relación con la liberación y tal vez como oposición a la luz de la ilustración que también critica Benjamin en su Programa, una alteridad en la revolución

un movimiento más cercano a esa débil fuerza mesiánica que nos ha sido conferida como lo dice Benjamin en su tesis II Sobre el Concepto de Historia.

³⁰ (Frank, 1994)

y la invocación de una comunidad verdadera, una comunidad del amor y una nueva mitología.

Sin embargo, aquí sería bueno comparar el movimiento de tránsito entre la descripción de la tarea de la filosofía por venir que se hace en un primer momento del Programa con la forma o el lenguaje en la que Benjamin presenta la misma tarea hacia el final, pues vemos esto como un importante cambio en el tono del lenguaje de la tarea de la filosofía por venir que había descrito antes en términos mucho más teológicos y que lo termina planteando en términos mucho más seculares, un movimiento que nos puede remitir a la tensión entre lo sagrado y lo profano, dos momentos que también van estar presentes en la vida y obra de Walter Benjamin. Dicho tránsito hace notar cierto tipo de traducción dentro del mismo Programa, una traducción entre lenguajes diferentes, entre el lenguaje de la teología y el lenguaje de la historia, la ética y lo político³¹:

Ahora podemos, finalmente, formular las exigencias a la filosofía verdadera con las siguientes palabras: Crear sobre la base del sistema kantiano un concepto de conocimiento que corresponda a una experiencia para la cual el conocimiento sirve como doctrina (*Lehre*). Tal filosofía se constituiría, a partir de sus componentes generales, de por sí en teología, o *presidiría* sobre dicha teología en caso de contener elementos histórico-filosóficos.

La experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento.³²

Además de hacer explícito lo que dijimos anteriormente, de la posibilidad o exigencia de equiparar filosofía y teología en su camino de ascensión a doctrina (*Lehre*), como una experiencia que surca las intensidades o la revelación de cierto absoluto, se puede ver la preminencia de dicha filosofía si contiene a su vez elementos histórico-filosóficos. O sea que, Benjamin con esto podría estar privilegiando cierta experiencia histórica, y a la misma vez ética, desde un acceso entre las posibilidades de un lenguaje teológico. Nos parece que este es el movimiento que va a estar presente en la época final del pensamiento de Benjamin, en escritos como el *Fragmento Teológico-Político* y en las mismas *Tesis sobre el concepto de Historia*. Además llama la atención la frase con la que se termina el Programa, desde esa imagen dialéctica de la experiencia como pluralidad unitaria y continua del conocimiento. Pues ¿cómo es posible una pluralidad unitaria?

³¹ Recordemos la distinción que hace Benjamin sobre la diferencia entre lengua y lenguaje en sus dos ensayos sobre este tema. Ver: Sobre el Lenguaje en General y el Lenguaje de los Hombres y La Tarea del Traductor.

³² (Benjamin, 2001, p. 84)

¿Cómo es posible una unidad en la diversidad? Esto condensa en pocas palabras toda la problemática de lo que Benjamin quiere señalar en su Programa, la insistencia en el rescate de la experiencia como pluralidad, como diversidad, como diferencia posibilitada por un conocimiento siempre abierto al otro, por una razón que se abre a las exigencias de esta experiencia de la pluralidad, un conocimiento que se abre a la experiencia de la diferencia, una razón abierta a la experiencia de lo venidero. Un conocimiento, una razón que se abre a la experiencia de lo imposible en su carácter de promesa, en su carácter venidero. Una razón que abre sus límites y sus fronteras para celebrar el arribo del otro, para gritar incluso su ausencia, una razón que junto al dios venidero, tal vez exige su transgresión y deconstrucción histórica desde su propia debilidad.

Volviendo atrás, se ha insistido en señalar la importancia del diálogo, y esto nos lleva a cuestionarnos por la posibilidad o im-posibilidad del diálogo entre dos personas que vienen de épocas diferentes, que se encuentran en planos diferentes, aun aquí y ahora, entre los lugares de la muerte y de la vida. Ahora se intenta hablar de un diálogo, se intenta señalar su posibilidad como una experiencia de lo imposible. Benjamin entra en diálogo con Kant, (a su vez nosotros lo intentamos hacer con ellos y con otros) lo cual se dice cuando se advierte el reconocimiento de la importancia de su voz, de esas voces, la actualidad y presencia de su pensamiento, pero también la manera en la que se puede interpelar, la forma en la que se puede esperar que una respuesta del otro aparezca ante nosotros, ante nuestro presente, a que nos con-mueva o nos altere, en otras palabras: la forma en la que nos abrimos al otro, a lo otro y estamos dispuestos a que aquel(lo) nos cambie, nos transgreda, nos atraviese, nos disponga de una manera diferente.

En este sentido, Benjamin no recibe a un Kant en un sentido canónico, sino que enfrenta a Kant, como enfrentar a uno de sus fantasmas, le responde, lo actualiza, interpelándolo. Por eso a su vez hay unas denuncias, o mejor, unos desvíos que prefiere evitar, los que hace con la tradición kantiana y los neokantianos, por eso va hasta los límites del pensamiento kantiano y los intenta transgredir, unos límites que se encuentran en esa frontera de indeterminación entre lo que pueda ser la conciencia y la experiencia trascendentales, la filosofía y la doctrina, la razón y la experiencia religiosa.

En este punto nos sirve de nuevo la remisión que hemos hecho al dios venidero, y la relación con la noche como lugar de liberación, pero a su vez cabe citar una vez más a Helano Ribeiro con el segundo párrafo de su postfácio al Programa de Benjamin cuando señala el paralelo entre la reflexión de Benjamin a partir de la experiencia del por

venir y su distancia con la esterilidad de este tema en la perspectiva de la Ilustración. Dice Ribeiro:

Sobre o programa da filosofia por vir, cabe dizer que se trata da reflexão de uma segunda caminhada de Benjamin na direção do amadurecimento da ideia da experiência como conceito da filosofia por vir. O intuito de tal programa seria, então, menos formular o projeto de um novo sistema do que encontrar algo que simplesmente não pode ser visto anteriormente na superfície do conceito kantiano de experiência devido as luzes do Esclarecimento e da razão.

Y continúa más adelante:

Benjamin procura nas margens do logos o que não pode ser dado a visão ofuscada pelo excesso de claridade das luzes do Esclarecimento. Trata-se, por tanto, de investigar o outro lado de logos, que não o da razão triunfante, mas o da linguagem. Isso significa resgatar o phântasma, a imagem enquanto *Darstellung* como uma nova forma de conhecer.³³

Este movimiento permite que el programa de Benjamin sea de entrada un programa en común, o que por lo menos se dirija a ese lugar donde se pueda pensar lo común como algo más allá del Yo y de las luces. La exigencia, la experiencia de la que habla Benjamin es comunitaria en medio de su tiempo presente, su tiempo como individuo o singularidad, se hace revitalizando el aliento de los que no están. Aquí cobra bastante fuerza entender el Programa de 1918 desde la importancia del acto performativo mismo, como una profesión de fe, al intentar colocar a la filosofía sobre la base de una experiencia trascendental que la convierta en doctrina (*Lehre*), también adquiere un compromiso con el pasado y la amistad, con el pasado de los muertos y con sus proyectos. Esto cobra sentido en la experiencia de la guerra que vivía Benjamin en la época en la que escribe el Programa, pero sobretudo frente a la pérdida de sus amigos Fritz Heinle y Rika Seligson a causa de la misma, a quienes dedica una serie de sonetos que portan consigo la fuerza de la reflexión sobre el lenguaje en Benjamin y sobretudo sus consideraciones místicas y teóricas sobre el lugar del nombre. Quizás a partir de la siguiente cita de su Biografía donde se habla de todo esto, podamos remitirnos a esa tonalidad afectiva con la que Benjamin escribe el Programa, y que a su vez nos permite profundizar en esa relación entre filosofía, doctrina (*Lehre*) y la experiencia de lo venidero:

O tema de tais esforços no limite do silêncio é a salvação de experiências que não são disponíveis ao conhecimento racional.

³³ (Ribeiro, 2019) Encontramos bastante afortunado el uso de la palabra phântasma en este punto, ya que aparece una sintonía entre esta alusión y la perspectiva que aquí se plantea en lo que tiene que ver con lo espectral de la experiencia del por venir.

A unidade dos diferentes projetos de uma teoria autônoma, nascidos do fracasso do movimento juvenil, deve ser pensada como síntese de filosofia da história, crítica literária e teoria da linguagem, na qual sempre “a linguagem é pressuposta como uma realidade última, inexplicável e mística, contemplável apenas em seu desdobramento”. Na “teoria crítica” constituída a partir desses elementos encontra-se o centro e a origem do pensamento de Benjamin. A essa teoria ele vincula a expectativa utópica que revela aí verdade como força imediatamente ativa, transformadora do mundo, messiânica.³⁴

Ante esa suerte de diálogo espectral que acontece en la filosofía por venir de Benjamin, podemos también mencionar algo más, un hecho que tal vez no sea menor para Benjamin y para nuestros intereses, y es que Kant después de la *Crítica de la Razón Pura* escribe los *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, una obra donde además de profundizar en los conceptos básicos desarrollados en su obra más representativa, se pregunta por la posibilidad de la metafísica en el desarrollo ulterior de la pregunta por el conocimiento. Los conceptos de crítica y de metafísica resultan cruciales en la propuesta benjaminiana, y deberíamos considerar las correspondencias que tienen con el desarrollo de los mismos conceptos en Kant, con lo cual sería posible aceptar como una respuesta performativa por parte de Benjamin al texto de los *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, el *Programa para una Filosofía Por Venir*.

Es aquí donde consideramos importante establecer de nuevo una diferencia que parece cobrar valor en lo que respecta a los conceptos de lo futuro y lo venidero y la manera en la que aparece la propuesta en los dos autores. Mientras que la propuesta por parte de Kant es mucho más prescriptiva, la propuesta de Benjamin adquiere un tono mucho más abierto, de ofrecimiento, de invitación. Lo futuro desde esta perspectiva, se pensaría más bien como una proyección del yo, una extensión de esa *ipseidad*, de esa peligrosa soberanía del yo de la que nos ha advertido ya Derrida. Con esto damos paso al juego que propone Benjamin en el Programa desde la esa tensión entre conciencia y experiencia trascendental, desde esa suerte de inversión u oscilación que hace de los lugares del individuo y las experiencias que lo exceden, de cierta dislocación entre la dicotomía sujeto-objeto y lo que permite justamente esta dislocación, que entre otras cosas, se evidencia con mayor rigor en la experiencia del tiempo. Todo esto nos exige pensar en los Espectros de la Razón o incluso, para jugar un poco, con la Razón de los Espectros.

³⁴ (Witte, 2017, p. 34)

2. Los Espectros de la Razón

Retomemos un par de cuestiones: ¿Qué implicaciones tiene la crítica que hace Benjamin de la filosofía kantiana? ¿Qué relación tiene la conciencia de tiempo y eternidad con el lugar de la experiencia trascendental ante la invocación de una filosofía Venir? Una posible respuesta que se abre paso ante estas preguntas como hemos dicho, es el juego, el ritual, la danza, que Benjamin observa entre la experiencia del presente, de lo actual, la experiencia del ahora, del instante, la particularidad de una experiencia dada en esta época y lo que la diferencia de las otras y la exigencia de un salto hacia la experiencia de un tiempo absoluto, de un tiempo pasado.³⁵ Con esto la posibilidad de la urdimbre de un tejido histórico que permite pensar la razón en su carácter venidero, como correlato de una justicia, de una felicidad e incluso de una democracia por venir, para hablar también con la voz de Derrida; o sea, una experiencia y una razón que deben estar ligadas a su vez al cuestionamiento de las condiciones de posibilidad de la época en la que se genera dicha experiencia y conciencia en particular, pero siempre para darle la bienvenida al otro, para entablar con el otro, con el que viene, desde su ausencia, una experiencia religiosa incluso al margen de toda religión, una experiencia traducible ahora como una experiencia histórica del otro, una experiencia en el lenguaje de lo venidero.

Podemos decir lo anterior de otra manera, en la medida en que permanezca una tensión, una relación, un movimiento entre la experiencia particular de la reflexión filosófica del presente y la conciencia histórica de la experiencia posible en la época que se vive, es donde se puede advertir un movimiento de tensión, ese movimiento de oscilación del que ya hemos hablado y que hace desaparecer el problema de la dicotomía sujeto-objeto, pues se ubica justamente en un correlato inseparable entre ambos lugares,

³⁵ Con respecto a la reflexión por el tiempo, vale la pena mencionar la tesis de doctorado que se aborda desde la perspectiva del Programa benjaminiano y que se intitula "Metafísica do tempo presente. Sobre o Programa de Walter Benjamin a uma filosofia vindoura" de Francisco Ramos Neves.

en ese espacio del *entre* que le exige al pensamiento tomar una instantánea, una imagen dialéctica de su eterno movimiento, una instantánea que siempre es susceptible de ser transgredida, alterada, reconfigurada.

Por lo anterior, Benjamin llega a señalar a la teoría kantiana de mitológica, desde la perspectiva y el predominio absoluto del sujeto de la conciencia trascendental y su distinción o distancia del objeto que estudia como si fuera un relato único, una imagen inamovible, pues dice que esta perspectiva no está en otro lugar diferente que el del conocimiento mitológico del cual intenta salir, ya que al no intentar siquiera salir del lugar de un Yo corpóreo, esta conciencia se construye justamente a partir del mundo que está frente a él, se reduce a la experiencia objetiva de su época, y se presenta entonces una objetivación del mismo sujeto, el objeto termina engulléndose a la conciencia trascendental del sujeto sin que éste se dé cuenta, y peor aún, desde una vaciedad de experiencia:

No puede ponerse en duda que en el concepto kantiano de conocimiento, un Yo corpóreo e individual que recibe las impresiones mediante los sentidos y que, en base a ellas forma sus representaciones, tiene el papel preponderante, aunque sea sublimadamente. Pero esta concepción es mitología, y en lo que respecta a su contenido de verdad, no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento.³⁶

Tenemos que decir ahora que Benjamin no va privilegiar el discurso filosófico frente a la mitología, y es aquí donde cobra valor el juego de inversión que hace de la filosofía kantiana al ubicarla en este terreno, pues al parecer es inevitable que la conciencia se emparente, o se termine mezclando con aquello a lo cual se enfrenta, es inevitable que la conciencia quede en medio de sus propias proyecciones, que caiga en el juego de sus re-presentaciones. Por eso la verdad que *crea* portar la filosofía kantiana no puede ser más valiosa que otras mitologías. El problema que Benjamin señala de la filosofía kantiana es, al parecer, su carácter de ingenuidad al no reconocer este peligro inminente en el que cae siempre, pero sobretodo su incapacidad de actuar, de moverse, de experimentar o experimentar el vértigo de ese mismo juego de representaciones. Dicho de otro modo, la filosofía kantiana le da la espalda a sus espectros, no enfrenta sus propios espectros, su propia debilidad frente a éstos, su esterilidad de experiencia desde su carácter temporal, religioso, político. Aquí está la importancia de los ejemplos que cita Benjamin al respecto, su interés en señalar momentos, lugares, situaciones donde el sujeto

³⁶ (Benjamin, 2001, pp. 78-79)

se confunde con el objeto que está por fuera de la conciencia, el carácter mágico de este acontecimiento, pero también la exigencia de la filosofía de pensar el modo y la intensidad en que estas experiencias se diferencian desde sus grados de valor como se verá después:

Sabemos de la existencia de pueblos primitivos en la llamada etapa pre-animística que se identificaban con animales y plantas sagradas y se adjudicaban sus nombres. Sabemos de locos que también se identificaban con los objetos de sus percepciones, dejando éstos de ser entes objetuales y estar a ellos enfrentados. Sabemos de enfermos que no se atribuyen las sensaciones de sus cuerpos a sí mismos, sino que los proyectan sobre otros seres o criaturas, y sabemos de videntes que, como mínimo, se consideran capaces de hacer suyas las percepciones de otros.

Y un poco más adelante, Benjamin continuará diciendo para reforzar la idea del carácter mitológico de la filosofía kantiana, su fragmentación, agotamiento y esterilidad en términos de verdad, y posibilidades como experiencia religiosa:

La representación colectiva de conocimiento sensible y espiritual, tanto de la época kantiana, de la prekantiana o de la nuestra misma, no deja de ser una mitología como las ejemplificadas más arriba. Desde esta perspectiva, y en lo que se refiere a las nociones ingenuas de recepción y percepción, la “experiencia” kantiana es metafísica o mitológica, sólo que moderna y particularmente estéril en términos religiosos. La experiencia referida al hombre de cuerpo espiritual individual y a su conciencia, y entendida apenas como especificación sistemática del conocimiento, no pasa de ser mero objeto del conocimiento verdadero: su rama psicológica.³⁷

Asoma con todo esto, cada vez con mayor nitidez, el carácter espectral de la razón, sus sombras, los espectros que siempre se proyectan a través de sus límites, entre los diferentes lugares y momentos que señalan un adentro y afuera de su agrimensura. Y son justamente estos espectros los que nos ayudarán a movernos más allá del sí mismo, a dar el salto de jaguar³⁸ hacia otro lugar, hacia atrás, a otros nombres y hacia otros momentos,

³⁷ (Benjamin, 2001, p. 79)

³⁸ Queremos citar lo siguiente con respecto a esta experiencia del salto del jaguar y su carácter espectral, fantasmal, frente a la reflexión que acabamos de ver en Benjamin y frente a lo que posibilitan las reflexiones derrideanas acerca del animal, que invoca esa experiencia del porvenir en otros lugares, como nuestra experiencia aquí y ahora, el Sur, nuestra cercanía con el pensamiento amazónico: “Volviendo al jaguar, hay que tomar en cuenta antes que nada que este se desdobra en lo que es su fantasma (también ‘sombra’, ‘carcasa’ o ‘camisa’, cuerpo en otras traducciones) y lo que es su imagen (en otras traducciones: ‘espíritu’ o ‘alma’, pero también el ‘dueño’, ‘jefe’ o ‘guardián’ que representa a una pluralidad). En su modo de existencia como imagen o espíritu el jaguar no solo es persona con todas las de la ley, sino que es antropomórfico, es imagen humana, por lo que desde su perspectiva propia, se considera a sí mismo humano. Los humanos que permanecen en el modo secundario (o ‘mundo este’) verán al jaguar solamente como fantasma, carcasa, en fin, como un animal reducido a su figura zoomórfica. Pero los chamanes y otros humanos que tienen acceso al modo primario (o ‘mundo otro’) pueden ver al jaguar en su aspecto

más allá de lo humano, o del mundo de los vivos, a pensamientos que se encuentren con esta experiencia de lo venidero, una filosofía de lo venidero, como una tarea de la diferencia, o la diferenciación de nuestros propios grados de demencia, la posibilidad de enfrentar nuestras propias fantasías y alucinaciones, sin darles la espalda. De nuevo la voz de Benjamin parece encontrarse con la de Derrida, de nuevo los espectros entre Benjamin y Kant parecen anunciar y adelantarse a los espectros entre Marx y Derrida, a la crítica y enfrentamiento de los fantasmas, sin darles la espalda, más bien estableciendo su diferencia. Dice Benjamin en el Programa:

El hombre conocedor, la conciencia empírica conocedora, es un tipo de conciencia demente. Con esto, no quiere decirse otra cosa que entre los distintos tipos de conciencia empírica existen sólo diferencias graduales. Estas diferencias son a la vez diferencias de valor cuyo criterio no reside en la justeza de los conocimientos, ya que no de ella tratan las esferas empíricas y psicológicas. Establecer el verdadero criterio de dichas diferencias de valor será uno de los más elevados cometidos de la filosofía venidera. A los tipos de conciencia empírica les corresponde una experiencia que, por el hecho mismo de referirse a la conciencia empírica, les confiere, respecto a la verdad, el valor de fantasías o alucinaciones.³⁹

Con esta cita, Benjamin incluso parece adelantarse a sí mismo, pues aunque no lo haga en el mismo sentido, habla de una suerte de diferencias de valor, algo que podríamos pensar en su relación con la crítica del valor de cambio que hacen los marxistas, y esto si tenemos en cuenta tanto el carácter espectral del mismo valor de cambio como la fantasmagoría del capital.⁴⁰ Pues es esta una de las tareas más elevadas de la filosofía por venir. Frente a esto es como ubicamos un pasaje de Derrida entre los Espectros de Marx,

antropomórfico, es decir como gente, como humano. Así, el jaguar, desde su perspectiva en cuanto imagen, piensa, habla, vive en familia, tiene casa o maloca, cultiva, canta y baila como cualquier humano. Este fenómeno se aplica a todos los animales y, virtualmente, a todos los seres. Pero a su vez, el jaguar, e igual otros seres, ven a los humanos que permanecen en el ‘mundo este’ (secundario), como animales; solo los pueden ven como gente humana cuando acceden al modo primario (‘mundo otro’). Es un fenómeno al cual Viveiros de Castro le ha llamado *perspectivismo*”. (Derrida desde el Sur. La Universidad del Monte o el Pensamiento sin Claustro, 2017, p. 42)

³⁹ (Benjamin, 2001, p. 79)

⁴⁰ Con respecto a este valor de cambio del cual hablamos aquí, Derrida dice: “[...] lo que distingue al espectro o al (re)aparecido del *espíritu*, incluso del espíritu en el sentido de fantasma en general, es una fenomenalidad sobrenatural y paradójica, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o una invisibilidad de un algo visible, esa *sensibilidad insensible* de la que habla *El Capital* —nos ocuparemos de ello— a propósito de un cierto valor de cambio: es también, sin duda, la intangibilidad tangible de un cuerpo propio sin carne pero siempre de *alguno* como *algún otro*. Y de *algún otro* al que no nos *apresuraremos* a determinar como yo, sujeto, persona, conciencia, espíritu, etc. Ya con ello basta para distinguir también el espectro, no sólo del icono o del ídolo, sino también de la imagen de imagen, del *phantasma* platónico, así como del simple *simulacro* de algo en general del que, sin embargo, está tan próximo y con el que comparte en otros aspectos más de un rasgo.” (Derrida, 1995, p. 21)

que parece responder al pasaje anterior de Benjamin, aunque no lo haga conscientemente, aunque lo haga desde una diferencia de tiempos, lugares y sentidos, aunque podamos estar hablando desde la diferencia de un equívoco, desde nuestras propias alucinaciones, pero sobre todo desde un tiempo de la diferencia, un tiempo dislocado, un tiempo fuera de quicio, pero a su vez, el tiempo de un aquí y el tiempo de un ahora. Dice Derrida entre *Espectros*:

[...] La crítica del fantasma o de los espíritus sería, pues, la crítica de una representación subjetiva y de una abstracción, de lo que pasa *dentro de la cabeza*, de lo que sólo sale de la cabeza, es decir, de lo que en ella queda, en la cabeza, incluso cuando ha salido de ella, de la cabeza, y sobrevive fuera de la cabeza. Pero nada sería posible, empezando por la crítica, sin la supervivencia posible de esa autonomía y de ese automatismo *fuera de la cabeza*. Se podrá decir que ahí es donde se sitúa el espíritu de la crítica marxista, no aquel que se contrapondría a su literalidad, sino aquel que implica el movimiento mismo de su letra.⁴¹

Y si es posible junto a esto extender lo que dice el mismo Derrida sobre Marx, sobre todo pensador del por venir, todo pensador venidero, incluyendo al mismo Benjamin y al mismo Derrida, inclusive a ciertos espectros de Kant, que la misma tradición kantiana ha impedido que asomen, que los ha tratado de ocultar. Así habla Derrida sobre el carácter de lo venidero en Marx, su condición de migrante o inmigrado, sus propios miedos ante el fantasma:

Entre nosotros, Marx sigue siendo un inmigrado, un inmigrado glorioso, sagrado, maldito pero aún clandestino, como lo fue toda su vida. Pertenece a un tiempo de disyunción, a ese *time out of joint* en donde se inaugura laboriosa, dolorosa, trágicamente, un nuevo pensamiento de las fronteras, una nueva experiencia de la casa, del hogar y de la economía. Entre tierra y cielo. No habrá que apresurarse a convertir al inmigrado clandestino en alguien al que se le prohíbe la residencia o, lo cual corre siempre el riesgo de venir a ser lo mismo, a domesticarlo. A neutralizarlo por naturalización. A asimilarlo para dejar de tener miedo de él. No es de la familia, pero no habría que volver a conducirlo, de nuevo, también a él, hasta la frontera.⁴²

Así pues, para retomar algunos asuntos, decimos que la experiencia de lo venidero ante los límites de la Razón, se da en la manera en que esos límites se puedan traducir en una crítica a nuestras fronteras, una crítica que aparece junto con la necesidad de un giro hacia la pregunta por el lenguaje y la exigencia de un tránsito, hacia la interpretación de la historia como lugar en disputa, una historia como lugar aún por decir y (re)escribir, un lugar que deberá acoger al otro que está por venir, junto con sus relatos. Por eso, la

⁴¹ (Derrida, 1995, pp. 191-192)

⁴² (Derrida, 1995, p. 195)

insistencia de Benjamin en hablar desde un lenguaje teológico, y la tensión entre la experiencia que va de lo profano a lo sagrado, experiencia que está en el plano del lenguaje religioso pero que puede atravesar los márgenes de la Religión, una experiencia a la espera del dios venidero, de lo que viene, de lo próximo, del prójimo, que en última instancia será de nuevo un dios que se encuentra o se tropieza con una *dinamis* histórica, un dios que está abierto al Otro, inmerso en una temporalidad específica, el lugar de un dios que como se ha dicho, se le espera desde la demanda de una instancia ética, de un giro lingüístico, basado en la retoma y el uso continuo de un lenguaje de redentor, liberador, como se ve a lo largo de la obra benjaminiana y en especial en sus últimas reflexiones, que no dejan de señalar la apertura hacia el lugar de una vibración y una fuerza de unidad y permanencia, que se propicia en la esfera y la experiencia de dicho lenguaje, entre los lugares de lo profano y lo sagrado, lo que le dará la fuerza necesaria, para los movimientos de inversión y dislocación a la filosofía por venir en Benjamin, en Derrida, en Marx y aun en Kant, reflexiones de profundos alcances y de gran actualidad aun en nuestro presente, la fuerza de su pensamiento, aun venidero, aun por venir, que nos acoge y nos exige darle acogida al que viene, a sus voces.

2. LA ESCRITURA DESDE LA FRAGILIDAD DE UN CUERPO POR VENIR.

Siendo Benjamin un lector atento de la obra de Kafka y teniendo en cuenta que entre Benjamin y Kafka no hubo propiamente un encuentro físico, sí podemos decir que entre ellos hay un cruce de caminos que acontece desde un singular tratamiento de la literatura y la filosofía y su relación con la experiencia del cuerpo en la escritura. Experiencia que, como se verá, subvierte la ascesis de lo racional o ideal, como uno de los problemas fundamentales de la tradición moderna, sino que incluso nos exige retomar un pensamiento que salga y se dirija desde la conciencia de las fuerzas que atraviesan un cuerpo débil, cansado, enfermo, que puede ser re-conocido, re-creado, transgredido o alterado por el peso y las posibilidades de la escritura.

Respecto a esta relación entre el cuerpo débil y enfermo y las posibilidades de la escritura en las tonalidades del cruce entre Benjamin y Kafka cuando entienden el cuerpo más allá que el cuerpo que empieza y termina con el individuo, donde entienden el cuerpo y la escritura por venir desde un horizonte de pueblo, desde un horizonte de salvación común y de enunciación colectiva, podemos citar a Deleuze cuando afirma en su libro *Crítica y Clínica* lo siguiente:

La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo. No escribimos con los recuerdos propios, salvo que pretendamos convertirlos en el origen o el destino colectivos de un pueblo venidero todavía sepultado bajo sus traiciones y renunciaciones.

Y más adelante...

La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo. No escribimos con los recuerdos propios, salvo que pretendamos convertirlos en el origen o el destino colectivos de un pueblo venidero todavía sepultado bajo sus traiciones y renunciaciones.⁴³

Según esto, en lo que toca al tema de la literatura y la filosofía, tanto en Benjamin como en Kafka, se ofrece un movimiento que se abre a su propia transgresión y está transgresión genera un movimiento que posibilita un acto de creación como Salud. En este caso podemos equiparar la invocación de un cuerpo y una comunidad por venir, con el ejercicio de esa literatura, enfrentando y ofreciendo la debilidad de un cuerpo que se

⁴³ (Deleuze, 1996)

dispone hacia la llegada del otro como un ejercicio que comporta una salud. En otras palabras, se sitúa al pensamiento en sus márgenes, en sus límites, en sus imbricaciones, en sus formas, frente a otras maneras de concebir el pensamiento, la escritura y el cuerpo tradicionalmente y ese enfrentamiento, ese movimiento de alteridad es lo que genera salud.⁴⁴ Volveremos sobre esto más adelante.

Es acá donde cobra importancia la fuerza inusitada de la aparición del micro-relato en la contemporaneidad como respuesta a las ya tradicionales formas de lo literario y lo filosófico: poema, diálogo, novela, tratado, fábula, sistema, ensayo, cuento, fragmento etc.⁴⁵ Ante esto, Benjamin en el primer micro-relato que aparece en su libro *Calle de dirección única*, afirma: “La actividad literaria verdadera no puede pretender desarrollarse en el que es su marco literario, esto es al contrario, la expresión más habitual donde se muestra su esterilidad”⁴⁶. Unida a esta frase sería conveniente citar lo dicho por el profesor y traductor de Kafka al español Selnich Vivas que aparece en el prólogo de la selección de textos kafkianos *Microcuentos y dibujos* que dice:

De muchos modos los textos se relacionan con las imágenes, pues son, en primer lugar, reflexiones sobre el pensar en imágenes. Es decir, formas distintas de inventar el cuerpo, el tiempo, el espacio. En casi todas hay una voluntad expresa por aparecer, por ser arrojadas al mundo de manera abrupta. Los seres que resultan de tales ficciones son, a su vez, provocaciones a las ideas preconcebidas de lo literario. Esta particularidad emparenta lo narrático con lo poético y lo filosófico.⁴⁷

Aunque en el caso de Franz Kafka no nos parezca difícil incluirlo en el terreno de la literatura y por ende en la pregunta por la escritura en sentido amplio, esto no nos impide admitir que el caso de Kafka es uno bastante particular para la discusión del sentido literario, y esto tal vez se debe al movimiento permanente que produce su obra y que, haciendo eco de la frase del profesor Vivas, es porque se mueve por terrenos que

⁴⁴ En este mismo tono encontramos el artículo O corpo-escrito e o corpo lido de (e por) Franz Kafka. (Freitas Ruso, 2020)

⁴⁵ Las características del micro-relato las define Lauro Zavala en su texto *Minificción contemporánea*, de la siguiente manera: “la mini-ficción moderna (también llamada micro-relato) tiene características opuestas a las del cuento clásico, como el inicio anafórico (es decir, que anuncia la historia que se va a leer) y la secuencialidad narrativa (es decir, un orden narrativo apoyado en la lógica causal y las reglas de la verosimilitud genológica). Ejemplos de micro-relato (moderno) son las letras de las canciones, los poemas en prosa, los hai-ku, las parábolas y los palíndromos. Por su parte, la minificción posmoderna incorpora de manera irónica elementos propios de la tradición del cuento clásico (como el final epifánico) y los utiliza para convertirlos en parte de un simulacro architextual, genérico. Ejemplos de minificción (posmoderna) son los bestiarios literarios (Arreola, Borges, Avilés Fabila y muchos otros), las greguerías (Gómez de la Serna), etc. (Zavala, 2011, pág. 9)

⁴⁶ (Benjamin, 2010, pág. 25)

⁴⁷ (Vivas Hurtado, 2010, pág. XXXIII).

están al margen de la literatura como por ejemplo el dibujo, el cuerpo, la imagen y la filosofía.

Por parte de Walter Benjamin, la tradición académica puede tener algunas reservas que lo lleven a considerar más como un filósofo que como un escritor de literatura. Motivo por el cual este encuentro que acá se plantea, pudiera tener algunos reproches en cuanto a forma. Sin embargo veremos cómo, desde ese obligado desplazamiento que las obras de ambos autores propician en la pregunta que tiene que ver con la escritura y que toca con fuerza la cuestión de la estructura y sus formas, nos permite saldar estas cuentas asumiendo la idea de que ambos se inscriben realmente en el terreno de la escritura en un sentido amplio del término, y más bien podemos atribuirles justamente los matices que permiten que dicho diálogo, dicho encuentro, emerja, permanezca y sea tan actual y fecundo, sin dejar de lado el reconocimiento de las particularidades y diferencias que aparezcan en el singular movimiento que permite cada uno de ellos, que hacen que su escritura y su obra efectivamente aparezcan como un cuerpo transgredido y re-creado, y más aun, un cuerpo, una obra y una escritura aun por venir.⁴⁸

Para ampliar un poco lo anterior, debemos saber que el mismo Walter Benjamin asumió el papel de traductor, poeta, comentarista y crítico literario, otorgando de esta manera una posición bastante relevante a estas instancias frente al papel excesivamente protagónico que tiene el autor de una obra en relación con la originalidad y la vida de la misma. Dicha posición nos obliga a pensar el tema de la escritura desde una perspectiva nueva y auténtica: Walter Benjamin consideraba que la obra de arte, o mejor, la obra literaria para ubicarnos en este terreno, permanecía vigente, seguía con vida, se completaba o alcanzaba un grado de perfección o de complejidad mayor, cuando efectivamente aparecía una traducción, una crítica, una interpretación o un comentario de la misma obra. De esta manera la radicalidad de la posición benjaminiana, le atribuye al crítico, al comentarista, al traductor y al intérprete, la misma importancia que adquiere el autor para darle vida a la obra, o sea que, también podrían considerarse aquellos como

⁴⁸ Con lo dicho también podemos citar el ejercicio del profesor Romero Freitas a partir del encuentro entre Kafka y Benjamin desde el ámbito de la literatura en su artículo intitulado *Escrita, doutrina e esquecimento: Kafka e Benjamin*. Donde además empieza con un microrrelato de Benjamin llamado Narración y Cura, allí el autor comenta: *Lido em conjunto com outros textos de sua obra, esta pequena imagem-de-pensamento (Denkbild) não trata apenas do cuidado materno, da anamnese médica e da rememoração ritual, mas também da literatura contemporânea, da historiografia e da escrita filosófica.* (Freitas, 2006)

autores de la obra, como escritores de la misma, y sus trabajos se considerarían como momentos de la obra original y actualizadores de la vida de la obra en general.

Según todo lo anterior, allí es donde aparece la gran importancia que tiene su obra *Calle de dirección única*, que a su vez actúa como un precedente para la forma en la que escribe *Infancia en Berlín hacia 1900* y su último gran proyecto de obra *El libro de los pasajes*, una colección de citas y aforismos extraídas de otras obras y otros autores según un orden que disponía, exponía y organizaba cual coleccionista de antigüedades, según una constelación de temas, para que de esta manera se pudiera inducir lo que él mismo llamaba bajo el nombre de imagen dialéctica o una iluminación profana que se producía en el individuo que se transita por los pasajes de su obra, el cual podía estar de antemano adormecido por la fantasmagoría agobiante del capital. De este modo podemos preguntarnos: ¿cuáles son entonces los límites que nos hace ver la obra de Benjamin y que nos hacen toparnos con una pregunta por la escritura, que suscitan a su vez una “verdadera actividad literaria” como un despertar de la obra y del individuo como él mismo lo menciona?⁴⁹

Si se parte de la instancia escrita, es necesario también mantenernos en estado de alerta cuando conocemos que el aviso de Kafka se abre hacia un punto donde nos hace saber lo peligroso mismo de la escritura, la hediondez y la falsedad que porta consigo el discurso que atraviesa a cada escritor. “Los escritores hablan hediondez” dice Kafka⁵⁰, una pequeña pero certera y punzante sentencia que la podemos equiparar con la que dedica Benjamin a los hombres: “Para Hombres: Convencer es estéril”⁵¹, quizás esto no es más que una alusión a poner en perspectiva que para el hombre, emparentado estrechamente con la razón a la hora de una fijación con lo trascendente y por ende con un movimiento positivo, no se trata tanto de convencer, de devorar al otro por medio de una sólida argumentación, de exponer razones de forma lógica, sino más bien de sentir, de padecer, de escuchar, acciones pasivas o con vectores negativos que nos remiten más hacia esa instancia generadora de fuerza (que no de poder) y fecunda de lo femenino.⁵²

⁴⁹ (Benjamin, 2010, pág. 25).

⁵⁰ (Kafka, 2010, pág. 113)

⁵¹ (Benjamin, 2010, pág. 27)

⁵² A partir de esto y lo que se sigue podemos remitirnos al lugar que señala Deleuze-Guattari en su *Kafka por una literatura menor*. (Deleuze-Guattari, 1978). Pues esta pareja insiste en lo importante de un devenir menor, un devenir minoritario en el ejercicio de la escritura como fuga de las instancias de poder, de significativo y de territorialización patentes en la literatura y el pensamiento hegemónicos. La demanda de

En otras palabras, la sinceridad del hombre y la desnudez de su escritura sólo se dan en una deslocalización de lo que históricamente ha llevado al hombre a una posición de dominio, de ambición y reducción de lo otro a una relación de mero consumo. Cuando esta posición es la que prima en la producción de la escritura, no puede sino salir letra muerta, una letra alienante y de putrefacción, tal cual lo dice Kafka. No obstante, Benjamin elabora un subterfugio, desde donde concibe una escritura abierta, donde el discurso, las fuerzas, los fantasmas que lo traspasan y lo habitan aparecen con mayor nitidez en una expresión literaria entendida de otra forma, desde el punto de lo micro, del letrero, del aforismo al igual que en Kafka.

Por ejemplo, como se ve en la descripción de Benjamin a partir de la vaciedad del letrero de la calle que solo nos invita al consumo y que bajo su tiranía luminiscente nos atrapa para pasar de largo la advertencia de lo absurdo que propone su fantasmagoría, su alienante promesa. La tarea de invertir este fenómeno la llevará a cabo Benjamin como veremos más adelante. Por ahora nos conformaremos con citar una frase con la que cierra el relato que aparece bajo el título del anuncio “Se alquilan solares”, en la cual dice algo relacionado con las anteriores anotaciones:

Al fin y al cabo, ¿Qué hace a los anuncios ser tan superiores a la crítica? No lo que dice el rótulo, eléctrico y rojo, sino el charco de fuego que lo va reflejando en el asfalto⁵³

Benjamin es bastante lúcido al darse cuenta que la aparición de un anuncio señala otra forma de realidad, una realidad que atrapa y absorbe no tanto, como ya hemos dicho, por el significado literal del anuncio, sino más bien por la fuerza que detonan sus formas, por la luz de su imagen o la atmósfera que este produce y con la cual atrapa al individuo, la forma en la que produce la interrupción del caminar del transeúnte; el shock o el pasmo que produce en los sentidos. De esta manera el anuncio es superior a la crítica, por eso la crítica esta llamada a dialogar con la forma profana del anuncio en términos de considerarla como escritura, como una forma nada convencional de entender un letrero comercial como literatura, con su rareza, novedad y absurdo.

Walter Benjamin a partir de lo anterior, se desplaza del lugar de una apología y concepción idílica de la escritura, sobre todo en lo que tiene que ver con la pureza, el

alteridad entonces está en ese devenir menor, en un devenir-mujer, un devenir-niño, un devenir-moro, devenir-indio, devenir-animal.

⁵³ (Benjamin, 2010, pág. 72).

genio o el ascetismo con el cual han adornado la imagen del escritor, de quien escribe. En vez de esto, Benjamin se aprovecha de la vaciedad de la escritura misma, tal cual la escritura del cartel en términos de sentido, de peso y materialidad, para dotarlo de un contenido que nos lleve a tener una experiencia de choque, quizás mucho más profunda y compleja debido a la alquimia que produce la unión de un micro-relato con el título de un cartel o un aviso callejero cualquiera que de alguna manera ha llegado a tocar nuestro cuerpo. Es allí donde radica la fuerza que llevan sus textos, la suerte de embriaguez que emerge cuando sabemos que lo que leemos, en realidad, ha pasado por la criba de nuestro cuerpo, puesto que no nos puede ser ajeno el cartel de una gasolinera, la descripción de una calle, el anuncio de una promoción publicitaria que directa o indirectamente nos ha tocado con su luz; es esa levedad de sentido, esa fragilidad luminiscente que emite su significado desde su exposición narrativa y su experiencia en nuestras vidas, la que empieza a permitir la emergencia de la imagen, una imagen propiciada por la vaciedad de contenido de la escritura del cartel, en relación con la detonación de sentidos que han suscitado los recuerdos o el discurrir especulativo de Walter Benjamin, frente a la vivencia de ese cartel en la calle, ciudad o cuerpo que se transita. Esto lo complementa Benjamin en el mismo apartado “Gasolinera” que hemos citado: “la actividad literaria relevante solo se puede dar cuando se alterna del modo más estricto la acción y la escritura”⁵⁴

Siguiendo con lo anterior, pero ahora desde la orilla kafkiana, allí donde es fácil ubicar a Kafka como “escritor de literatura”, acudimos al lado de Walter Benjamin a un evidente cruce de caminos en lo relativo al movimiento que propician sus obras y aquello que enfrentan, a una dislocación, desterritorialización del objeto mismo de la literatura y un encuentro con su propia sin-razón, con su vaciedad, con su lugar de origen, su punto cero, su nulidad de sentido. A propósito de esto, el escritor francés Maurice Blanchot habla de la obra kafkiana:

La literatura no sólo es ilegítima, sino también nula y esa nulidad tal vez constituya una fuerza extraordinaria, maravillosa, con la condición de hallarse aislada en estado puro. Hacer de modo que la literatura fuese el descubrimiento de ese interior vacío, que toda ella se abriera a su parte de nada, que comprendiera su propia irrealidad...pues cuando la literatura coincide un instante con la nada e inmediatamente lo es todo, ese todo empieza a existir: ¡oh maravilla!⁵⁵

⁵⁴ (Benjamin, 2010, pág. 25).

⁵⁵ (Blanchot, 2006, pág. 11).

La maravilla de la literatura kafkiana, siguiendo a Blanchot en la expresión que cierra la cita, al igual que ese movimiento que señala Benjamin con la escritura, consisten en la construcción y producción de ficciones partiendo de algunas ya encarnadas en el imaginario colectivo y de la tradición literaria, como pasa con tantos de sus micro-relatos. Un movimiento que podríamos que, en el caso de Kafka, es absolutamente necesario, ya que deconstruye de entrada el mundo que habita, un mundo ajeno a él, a sus intenciones, a sus preguntas y respuestas, mientras al mismo tiempo, inicia la construcción del propio. El leve destello del paso de la nada al todo como lo dice Blanchot. El claro reflejo del descubrimiento de ese interior vacío que hay en el centro de su construcción. Sin embargo, ese todo sigue siendo laberíntico, inestable, tambaleante frente a lo otro que se desconoce.

El mundo de Kafka siempre es un mundo en construcción, un mundo en abierto, inacabado, tal vez al igual que su cuerpo débil y enfermo, siempre en construcción, tal vez ofrecido a la trasgresión del otro, tal cual es la atmósfera y el sentido de la madriguera o el escondrijo del roedor que construye su hábitat descrita en el relato “La Construcción”⁵⁶ De esta manera se asegura de dejar las puertas abiertas a otros, que podrán hacer lo mismo con él, con su obra, con su escritura, lo cual advierte de antemano sin dejar de sentir espanto. Sabe que su obra, la que le ha costado toda una vida, todas sus fuerzas, podrá ser vulnerada o alterada por otros que no conoce, por aquellos que siempre están por venir, por aquellos que están por encontrarse con su obra, con su construcción y se comprometen con ésta y la otredad del mundo que señalan.

En este punto nos podemos remitir al ejercicio de Deleuze-Guattari cuando describen la tercera característica que define el concepto de literatura menor respecto a Kafka y que se encamina por las sendas hacia donde queremos llegar cuando hablamos de la escritura y de un cuerpo por venir en relación a su vez a una comunidad por venir:

La tercera característica consiste en que todo adquiere un valor colectivo. En efecto, precisamente porque en una literatura menor no abunda el talento, por eso no se dan las condiciones para una enunciación individualizada, que sería la enunciación de tal o cual “maestro”, y que por lo tanto podría estar separada de la enunciación colectiva. Y así esta situación de escasez de talento resulta de hecho benéfica; y permite la creación de algo diferente a una literatura de maestros: lo que el escritor dice totalmente solo se vuelve una acción colectiva, y lo que dice o hace es necesariamente político, incluso si los otros no están de acuerdo. El

⁵⁶ (Kafka, 2003, pág. 1336).

campo político ha contaminado cualquier enunciado. Pero aún más, precisamente porque a conciencia colectiva o nacional se encuentra “a menudo inactiva en la vida pública y siempre en dispersión” sucede que la literatura es la encargada de este paper y de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria: es la literatura la que produce una solidaridad activa, a pesar del escepticismo; y si el escritor está al margen o separado de su frágil comunidad, esta misma situación lo coloca aún más en la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad [...]”⁵⁷

Ahora nos acercamos al lugar donde se anuncia un cuerpo por venir a partir del ejercicio de una escritura menor, que a su vez remite a las posibilidades revolucionarias de dicha escritura, una revolución que en Benjamin se traduce como mesiánica, una apuesta colectiva de salvación que intenta reestablecer la conexión perdida a causa de la modernidad entre los proyectos individuales y colectivos, entre la historia de los oprimidos y las posibilidades que abren en nuestro presente como una experiencia de la otredad capaz de salvar la uniformidad y homogeneidad impuesta por los Vencedores en el presente. De nuevo es pertinente el rastreo del profesor Helano Ribeiro en lo que tiene que ver con la reflexión Benjaminiana sobre el concepto de experiencia, al mencionar los textos que complementan esta noción a partir de lo expuesto en el Programa.⁵⁸:

[Benjamin] leva adiante a discussao sobre o conceito de experiencia desde a ótica bipartida entre a chamada experiencia coletiva [Erfahrung] e a vivencia individual [Erlebnis]. A Erfahrung é aquela que se perde, ou melhor, a que entra em vias de extinção na Modernidade, em detrimento de outra individual e intransmissível [Erlebnis], sintoma de mudez da coletividade, que coincide não só com a pauperização aurática na sua possibilidade de reprodução técnica, mas também com o avanço da imprensa, o sucesso do romance moderno, enfim, todo o progresso da história que seria aliado da diluição da experiencia enquanto Erfahrung ou memoria coletiva.⁵⁹

De esta forma, hablando desde un presente podemos admitir entonces que existe hoy en día una desconexión, algo que ha hecho que seamos unos extraños dentro de un cuerpo que parece el propio de un autómatas que pasea por la calles -imagen recurrente en ambos autores por lo menos en vista a lo que tiene que ver con su propia inversión o redención, puesto que en sus relatos dichos paseantes desmitifican precisamente el mundo

⁵⁷ (Deleuze-Guattari, 1978) Para resumir: *Las tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación.*

⁵⁸ Textos como *Experiencia y Pobreza* (1933); *El Narrador: reflexiones sobre la obra de Nikolai Leskov* (1936), entre otros

⁵⁹ (Ribeiro, 2019)

mágico que habitan mediante el movimiento de sus ficciones en el absurdo- es acá donde el desconocimiento que tenemos del mismo mundo y el cuerpo que lo habita se puede traducir como una enfermedad: la debilidad de alcanzar por medio de la activación del cuerpo, el conocimiento de las leyes superiores y su funcionamiento, y que instauran una relación diferente con todo lo otro que no sea solamente una relación utilitarista, algo que no puede estar muy lejos del concepto-momento de la redención mesiánica en Benjamin.⁶⁰

En Benjamin un objeto desechado puede abrir el espectro de la luz redentora entre la cosa, el que escribe y la obra. Si se puede hablar en esta instancia de una ruta, que intuimos no es necesariamente lineal o secuencial, podemos ver el instante detenido del tránsito entre escritura-imagen-cuerpo. Tomemos como referencia para lo anterior la siguiente cita de Walter Benjamin expuesta en un ensayo suyo sobre Kafka:

Nos encontramos en medio del mundo de Kafka. Pues hoy el ser humano vive ahí, en su cuerpo, igual que K. en el pueblo de la montaña del castillo: es sólo un extraño, es un apátrida que no conoce nada de las leyes que conectan al cuerpo sin duda con las órdenes superiores (Benjamin, 2009, pág. 294).

Aparece el lugar donde se va a librar esta batalla por la redención, por la sanación, por el derecho a una escritura y una invocación desde la desnudez, una escritura sin más que tiende a concebir al lenguaje desde esa intimidad con lo que nombra y con lo que señala, y que nos acerque a una experiencia de las fuerzas en la plenitud y comunión con lo otro, o por lo menos a un recuerdo de su ausencia; una experiencia que en todo momento remita a otra cosa, más que a una mera experiencia de consumo y acabamiento del individuo a favor de un Sistema. Aquel lugar entonces donde se librá dicha disputa es el de la escritura, siempre y cuando se tome en cuenta la advertencia de que es precisamente allí por donde puede empezar a germinar la corrupción que parte desde los órdenes superiores (Instituciones, Sistemas, Códigos, Leyes, Estado) cuando han hecho

⁶⁰ Para ampliar y abrimos a lo que se sigue podríamos recomendar el texto de la profesora Sonia Campaner Miguel Ferrari de la Universidad Puc/SP con su artículo intitulado: Kafka, Benjamín: o natural e o sobrenatural. Donde la autora trata de: *explorar alguns aspectos da obra de Franz Kafka que vinculam as experiências do escritor às experiências do homem das grandes cidades modernas, e, por outro lado, colocam essas mesmas experiências “sob violenta tensão em relação às místicas”*. *Alguns elementos da obra de Kafka, como a impessoalidade, o anonimato, os inúmeros corredores ou repartições sufocantes, representam um diagnóstico, tido muitas vezes como sombrio, mas essencialmente crítico da modernidade. A partir da parábola Diante da Lei, inserida no romance O Processo e contada ao protagonista como uma forma de ligar sua experiência à tradição, procurar-se-á discutir tanto o papel da crítica à modernidade como o papel desempenhado pela tradição (a teologia judaica), além das noções de culpa e lei, natural e sobrenatural.* (Ferrari, 2007)

de este lugar el sitio predilecto para dar inicio e instaurar la tiranía que intenta dominar, controlar, limitar a los cuerpos de los sujetos inferiores y mortales, de los seres de carne, de los seres pequeños, de los seres menores, de los seres por fuera del Ser. Por esto decimos que la escritura nunca deja de tener un peso que, en efecto, se hace efectivo en los cuerpos que la padecen consciente o inconscientemente, en los cuerpos de quien la enfrenta, de quien la re-produce enfrentando o no las viejas formas de los órdenes superiores como depositarios de Poder, un Poder que en todo momento territorializa y limita las posibilidades de la escritura. A este respecto dice Deleuze en *Crítica y Clínica*:

La literatura es delirio, y en este sentido vive su destino entre dos polos del delirio. El delirio es una enfermedad, la enfermedad por antonomasia, cada vez que erige una raza supuestamente pura y dominante. Pero es el modelo de salud cuando invoca esa raza bastarda oprimida que se agita sin cesar bajo las dominaciones, que resiste a todo lo que la aplasta o la aprisiona, y se perfila en la literatura como proceso.⁶¹

Según esto la literatura en Kafka presenta una suerte de salud que parte justamente de ese cara a cara con la enfermedad, en este caso con los polos del delirio. Pero si el delirio está presente en las gigantomaquias que crean los sistemas de dominación, en aquellos relatos que erigen identidades puras y de superioridad, en el ejercicio de una literatura menor está la clave para subvertir, horadar, socavar el suelo rígido sobre los cuales se creen construir dichos Sistemas de delirio que nos gobiernan, en los pies, en la nubosidad del suelo que pisa el ejercicio de la escritura kafkiana están las posibilidades de la cura a ese delirio.

Kafka parece identificar su propia vida, sus fuerzas, el dolor de su cuerpo con la débil fuerza de su obra inacabada, con la posibilidad que se abre ante el fracaso de su escritura, Kafka identifica el terreno débil que resulta del trazo material de su obra considerada por él mismo como un fracaso con la acción de la escritura y su propia vida. Kafka parece llegar a un punto de nulidad, donde su condena a escribir se encuentra en el mismo punto de su redención, su escritura la hace desde el dolor, su fuerza de creación la encuentra desde el dolor que se abre a otros, y allí mismo encuentra su cura, en ese punto de nulidad e indeterminación donde su ser se confunde con la misma escritura, su escritura sostiene su forma de vida. Tal vez convenga traer la voz de Blanchot que junto a la del mismo Kafka amplían un poco más este panorama:

⁶¹ (Deleuze, 1996)

[Dice Kafka] «Escribir es para mí lo más necesario y lo más importante que exista». Y Kafka no dejó de darnos a conocer las razones de esa necesidad e incluso de repetírnoslas en sus diferentes cartas: que si no escribiera enloquecería. Escribir es locura, es su locura, pero esa locura es su razón. Es su condenación eterna, pero una condenación eterna que es su único camino hacia la salvación (si acaso le queda alguno). Entre las dos certidumbres de perderse —perdido si escribe, perdido si no escribe—, trata de abrirse paso también por la escritura, pero una escritura que invoca a los espectros con la esperanza de conjurarlos. En la carta a Brod en que habla de una manera tan inquietante de las palabras entregadas a los fantasmas, agrega de pasada lo siguiente, que tal vez nos aclare mucho sobre sus esperanzas de escritor: «A veces me parece que la esencia del arte, la existencia del arte sólo se explica por esas ‘consideraciones estratégicas’: para hacer posible una palabra verdadera de hombre a hombre.»⁶²

Ahora bien y a partir de lo anterior, en una pequeña reflexión actualizada a nuestro tiempo, sobre ese interesante movimiento entre lo sagrado y lo profano que es necesario encarar acompañados por ambos autores, en el horizonte de la escritura, cabría pensar en lo siguiente: en que es posible que las distinciones entre lo sagrado o lo profano de la escritura, han superado los márgenes de lo que recibimos por medio de la tradición cultural o religiosa y que ahora sean necesarios pensar desde otros lugares, teniendo en cuenta la invitación a transgredir las fronteras de lo sacro, que ahora tal vez se conservan con mayor rigor en la forma de la escritura academicista y burocratizada que queda atrapada por sus propios límites y estructuras impuestas por las instituciones de poder que las custodian. Instituciones que llegan al punto de imponerle al acontecimiento escrito una forma tan rígida y pesada que en muchas ocasiones sacrifica su contenido en pos de una única manera de publicación, divulgación y re-conocimiento. Por otra parte, es posible pensar lo profano como provocación del movimiento que encara y se compromete a hacer parte de dicha invitación, a invertir y trasgredir las formas que impiden que la escritura emerja como un lugar de encuentro donde sea posible avizorar tanto sus peligros como sus posibilidades desde un horizonte donde confluyen las más diversas formas del pensamiento. Parafraseando el movimiento que hace Benjamin con su obra, sería: “Leer todo aquello que sea profano, como algo sagrado y leer todo lo que nos parezca sagrado como algo profano”.

⁶² (Blanchot, De Kafka a Kafka, 2006) Cabe señalar aquí la alusión a esos fantasmas que Kafka intenta conjurar por medio de la misma escritura, ciertos fantasmas que podrían interferir en esa relación que propicia un arte que posibilita la palabra verdadera de hombre a hombre. Entendemos esto como una palabra desde la desnudez misma, desde el señalamiento de la ya mencionada fragilidad, una palabra que se presenta desde el dolor del cuerpo y como posibilidad de curación.

Con esto último no decimos que la forma, o la estructura del contenido de una obra no sea importante, ya que con Walter Benjamin sabemos que la forma de lo escrito, de lo narrado, de lo filosófico, es tan importante como aquello que se dice. Aún más, quizás es la forma de lo escrito la que le da la verdadera novedad al contenido, puesto que tal vez la humanidad ha girado desde siempre alrededor de las mismas cuestiones. Así nos lo hace saber Stéphan Mòses en su libro *El Ángel de la Historia*, donde al hablar de la nueva apuesta epistemológica por parte de Walter Benjamin, mostrándonos a su vez los puntos de confluencia que tiene con la obra kafkiana, donde nos dice que este encuentro consiste en un intento de reapropiación de la interpretación histórica en favor de los oprimidos, de aquellos proyectos que se han encontrado excluidos o vencidos por la misma historia, por la forma en la que se escribe, una reflexión que hace posible pensar que justamente en la importancia de la forma en la que están narrados los acontecimientos, donde puede estar el horizonte de redención de los mismos. Dice Mòses al respecto:

Desde los orígenes, la verdad se presenta como múltiple y como discontinua; en el extremo opuesto de la teoría hegeliana del Espíritu universal que, después de haberse encarnado en innumerables formas concretas, se identifica de nuevo, al cabo de sus aventuras, con su propia unidad esencial, *Benjamin construye el modelo de una verdad que ha estallado desde siempre*, y que ninguna síntesis conseguirá totalizar jamás. En este sentido, la tarea del filósofo consiste como en Platón, en contemplar las ideas en su pluralidad y su diversidad. No obstante, aunque las ideas sean múltiples, su número no es infinito; la historia de la filosofía prueba que el saber humano gira obsesivamente alrededor de un número limitado de cuestiones, siempre las mismas, con las que cada generación se va enfrentando a su vez. El conjunto de estas cuestiones, que no se trata tanto de resolver como de plantear de nuevo en cada ocasión, dibuja el campo original del conocimiento, el horizonte primordial de todo pensamiento.⁶³

Según lo anterior, es por esto que aquí lo que se propone es resaltar el movimiento que propician estos dos autores en el cruce de sus obras, aun al exponer sus preocupaciones por las mismas cuestiones que han ocupado a la humanidad desde siempre: Dios, la vida, la muerte, el tiempo, el bien y el mal, el sentido, el poder, la realidad, etc. Dicha reflexión se propone desde un detenimiento en la forma de escribir y abordar dichas cuestiones, una forma que se abre a otras formas desde su diversidad y versatilidad, desde su capacidad de mutar y transgredirse, desde el movimiento entre lo sagrado y lo profano. Un movimiento que encuentra a su vez una estructura mucho más pura y flexible, sin dejar de lado la aclaración que esa pureza está presente en el momento

⁶³ (Mosès, 1997, pág. 90).

donde el retorno a la palabra adquiere un sentido mucho más físico, más íntimo con el cuerpo, donde la palabra está más íntimamente ligada con la cosa, con su cuerpo. En este mismo tono, Mòses nos dice:

Como en la Revelación bíblica, no es por la visión (“forma del sentido externo”. Según Kant) como la verdad se ofrece a la percepción humana, sino a través de la audición, como “forma del sentido interno”. El *entendimiento* debe verse aquí en el *sentido físico* de la palabra, como la facultad de percibir a través del oído los armónicos sonoros de la palabra. En este sentido, conocer el original significa recuperar una escucha primera, escuchar de nuevo, superando la insipidez que le infligen la repetición y la costumbre, el significado original del lenguaje. (el subrayado es nuestro)

Frente a todo lo anterior, cabe preguntarse hasta qué punto la obra de estos autores no exige una lectura desde otras formas de recepción, una lectura oída, una lectura en el horizonte de lo performativo, una lectura en comunidad como lo hacía Kafka en muchas ocasiones cuando leía en voz alta ante sus amigos o ante el público berlinés, donde su obra era vista en principio como el producto de un marginal que se esforzaba por hablar “bien” el alemán, un campesino judío de Praga que “creía” hacer literatura.

Con todo esto, tanto con Benjamin como con Kafka aparece el grito incondicionado de una escritura que no admite clasificación, que acude al encuentro con lo inclasificable mismo de la fuerza y el acontecimiento del pensamiento en su forma escrita, una escritura que atraviesa las fronteras de lo literario y coquetea con lo filosófico; o bien, un pensamiento que parte de lo filosófico y acoge desde sus propias intenciones el llamado al encuentro, al cara a cara con las sinuosas e infinitas formas de lo literario, una escritura siempre marginal, por los marginales y hacia los márgenes del pensamiento mismo, una escritura y un cuerpo siempre nuevos y por construirse, cuerpos por invocarse y una escritura por venir.

Entre estas imágenes del pensamiento nos podemos remitir a algunos relatos que aparecen en el cruce de la literatura entre Kafka y Benjamin que tratan de un cuerpo enfermo, cansado, débil, somnoliento y las posibilidades de su cura o despertar por medio de la palabra, de la narración y de la propia escritura. Podemos mencionar de antemano la constante de ciertas figuras y situaciones que aparecen en el ejercicio literario de estos dos autores, los gestos, la figura del niño y de los cuerpos enfermos, de la mujer, del animal, del tránsito entre el animal y el objeto serán imágenes recurrentes en estos relatos y sobre las cuales valdría la pena demorarse.

Recordemos a su vez lo que veníamos hablando más arriba acerca de la relación de estos lugares, de estos gestos y situaciones que enfrenta la literatura como un síntoma de salud, como una apertura al por venir del cuerpo hacia la alteridad y transgresión del mismo, de su propia materialidad hacia las fuerzas incondicionadas del canto y la escritura. Una vez más decimos que esta literatura al abrazar y abrirse a la otredad, a la debilidad de la otredad, es donde comienza justamente la posibilidad de su cura:

Podemos evidenciar esto en el siguiente micro-relato de Benjamin que lleva por título Narración y Cura:

A criança está doente. A mãe a leva para a cama e senta-se junto a ela. E então começa a lhe contar histórias. Como se entende isso? Eu o pressentia, quando N. me falava do singular poder de cura que havia nas mãos de sua mulher. Mas ele dizia dessas mãos: “Seus movimentos eram altamente expressivos. Mas não se poderia descrever a sua expressão... Era como se ela contasse uma história.” A cura por meio da narração nós já conhecemos, a partir das fórmulas mágicas de Merseburg. [...] Também se sabe como a narração que o doente faz ao médico no princípio do tratamento pode transformar-se no início de um processo de cura. [...] Se pensamos a dor como uma barragem que se opõe a corrente da narrativa, então vemos claramente que ela romperá onde a inclinação tornar-se suficientemente forte para levar tudo aquilo que a corrente encontra nesse caminho ao mar do feliz esquecimento. O acariciar desenha um leito para essa corrente.⁶⁴

En este relato cobran especial protagonismo la acción de las manos, el cuerpo y su relación con el gesto y las palabras que se narran, tal vez en una alusión que nos aproxima al fenómeno de la escritura más allá de la escritura misma, donde también hay una remisión a la cura. Valdría la pena comentar este relato a partir de la reflexión del profesor Romero Freitas, donde además de entrar en sintonía con aquello que venimos diciendo del ejercicio de la literatura en Benjamin y Kafka como una apertura hacia las intensidades de un ejercicio plural, colectivo, comunitario y político, también se genera una suerte de inversión en lo que tiene que ver con el lugar de la memoria y el olvido en el sentido de esa salud y ese por venir que hemos venido señalando. Cabe citar entonces las propias palabras del profesor Romero:

O fluxo narrativo vence a dor, igualmente, porque ele é capaz de interromper a sua própria tarefa rememorativa. Ele não substitui o esquecimento dos poderes primitivos por uma rememoração totalizante, de modo a pretender apropriar-se do passado plenamente, passando dos poderes arcaicos a uma humanidade integralmente civilizada. Para que o enfrentamento do mito não produza uma nova mitologia da razão, é

⁶⁴ Kafka en (Freitas, 2006)

preciso que a narrativa saiba também esquecer-se a si própria, para dissolver-se no “mar do feliz esquecimento”. O segundo gesto kafkiano é, portanto, uma espécie de estetização da doutrina. Um movimento por meio do qual a sabedoria possa abandonar o fardo das grandes palavras, o rigor excessivo da antiga moral, para estabelecer uma relação nova, e favorável, com o não-humano no homem.⁶⁵

Con todo lo anterior, podemos señalar dos derivas que aparecen delante de nosotros y con las cuales podemos abrirnos algunos caminos de reflexión:

1. Podemos afirmar que, identificando en cierto sentido el cuerpo con la escritura y su fragilidad: el cuerpo, tanto en Benjamin como en Kafka, están todavía por ser construidos, o sea, el cuerpo está siempre por venir, sus personajes invocan cuerpos venideros. Y en esta posibilidad, se puede hasta decir que el cuerpo en Benjamin y Kafka es un cuerpo-comunidad, un cuerpo que se piensa desde su relación de alteridad con los otros, un cuerpo abierto y ofrecido a otro.
2. El cuerpo se asume como posibilidad de un ofrecimiento desde la debilidad, y su debilidad es atravesada por las fuerzas de un pueblo como se puede advertir en los relatos ya citados y aun en otros relatos más extensos por parte de ambos, como en el texto del Narrador de Walter Benjamin y los relatos de Josefina la cantora y el pueblo de los ratones y aun en Investigaciones de un Perro, donde aparecen cuerpos-animales, cuerpos-niños que son a su vez cuerpos poblados por una multitud de voces, de posturas, de diversidad de gestos y de tonalidades. Así, cualquier escritura que se refiera a la instancia que indica la margen que aparece entre los cuerpos, proveniente de un cuerpo se enfrenta y a su vez ofrece su debilidad, es una escritura que debe tener en cuenta el carácter performativo, de llamamiento e invocación, también de compromiso con la fragilidad y la debilidad de los otros cuerpos que vienen.⁶⁶

⁶⁵ (Freitas, 2006)

⁶⁶ Para reforzar esta deriva tenemos lo siguiente en Deleuze-Guattari sobre Kafka, por una literatura menor: *Josefina la cantora renuncia al ejercicio individual de su canto para fundirse con la enunciación colectiva de la “innumerable multitud de héroes de su pueblo”. Paso del animal “individualizado a la jauría o a la multiplicidad colectiva: siete perros músicos. O bien, en las mismas “Investigaciones de un perro”, los enunciados del investigador solitario tienden hacia la disposición de una enunciación colectiva de la especie canina, incluso si esta colectividad ya no, o todavía no, existe. No hay sujeto, sólo hay dispositivos colectivos de enunciación; y la literatura expresa estos dispositivos en las condiciones en que no existen en el exterior, donde solo existen en tanto potencias diabólicas del futuro o como fuerzas revolucionarias*

Si nos detenemos entonces en la primera deriva, vemos que es recurrente tanto en Kafka como en Walter Benjamin, la comparación entre la escritura y la construcción, tal vez como ya se ha insinuado aquí. Sin embargo, cuando leemos los textos de ambos, vemos superada rápidamente la cándida idea de que la literatura sea la construcción de un cálido y seguro refugio donde el individuo puede extender sus más grandiosas fantasías sobre la vida, donde el escritor puede elaborar el mundo idílico que le permita escamparse de la tormenta del mundo que le ha sido impuesto, heredado, del mundo que le ha salido al encuentro. Ante esto, más bien vemos que existe un movimiento en sus escritos, una alternancia impetuosa y dinámica entre ese afuera y el adentro de sus micro relatos, estos saltos entre la ficción y la realidad que hacen que se difumine la frontera entre lo uno y lo otro, para hacernos saber que es un terreno inestable, peligroso, nebuloso.

Entonces ¿Qué es lo que está afuera de su escritura? ¿Qué es lo que está adentro? Para una persona que acepte la idea de que la literatura es un refugio que se encuentra al margen de lo material y su peso, muy posiblemente todo lo que concibe desde el terreno de la escritura se quedaría en el campo del mero pasatiempo, de lo meramente interesante, de una suerte de adorno que se puede prescindir. Pero, ya lo hemos visto, este no va ser el terreno en el que estos dos autores van a trabajar, en vez de esto, van a construir un refugio en movimiento, un refugio, una madriguera que transita ante y entre la muerte, enfrentándose a esta posible imposibilidad de la muerte. ¿Y por qué hablamos aquí de la muerte como una posible imposibilidad? Tal vez esto quede más claro con la lectura que se hace a partir de lo que Heidegger define como “*la posibilidad mas propia del Dasein*”⁶⁷ y el desarrollo que hace la profesora Jennifer Anna Gosetti-Ference en su artículo *Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot*, donde nos dice lo siguiente:

La muerte es el fin del *Dasein*, sin embargo, con respecto a cualquier existencia individual, es siempre excepcional, nunca todavía alcanzada, y la totalidad o plenitud del *Dasein* se nos escapa o es marcada por el cierre imposible: para cuando el *Dasein* muere, o como Heidegger señala, cuando alcanza su posibilidad más extrema, ya no está allí, ya no es, y por lo tanto nada es. En este sentido, uno puede incluso preguntarse,

por construirse. La soledad de Kafka lo abre a todo lo que atraviesa la historia de hoy. La letra K ya no designa un narrador, ni un personaje, sino un dispositivo tanto más maquínico, un agente tanto más colectivo cuanto que es solo un individuo el que se encuentra conectado a todo eso en su soledad (no es sino en relación con un sujeto que lo individual se podría separa de lo colectivo y podría encargarse de su propio problema). (Deleuze-Guattari, 1978)

⁶⁷ (Heidegger, 2003)

como lo hace Blanchot, si es posible morir en absoluto, ya que la muerte oblitera al individuo que podría ser el sujeto de esa oración.

Sin embargo, y retomando lo anterior también cabe preguntarnos ¿cuál es el sentido que nos regala el hablar de que tanto Benjamin como Kafka intenten la construcción de un refugio, de un subterfugio, de unas madrigueras y laberintos que transiten ante y tal vez entre el lugar de la vida y la muerte? En ese espacio del *entre* del cual hablamos, que nos remite al carácter de lo espectral, de lo fantasmal, es desde donde se nos hace posible movernos en un margen diferente de la ontología del *Dasein* reconociendo a su vez la importancia de la reflexión de Heidegger en este aspecto, sobre todo entre los párrafos 72 y 73 de *Ser y Tiempo*; así, encontramos la posibilidad de un movimiento por fuera de esa totalidad y en medio de esa tensión del *Dasein* ante la muerte; es importante según esto mencionar lo que dice Derrida al respecto, partiendo de la reflexión de los Espectros de Marx: “El espectro del que hablaba Marx estaba ahí sin estar ahí. Todavía no estaba ahí. No estará nunca ahí. No hay *Dasein* del espectro, pero tampoco hay *Dasein* sin la inquietante extrañeza, sin la extraña familiaridad (*Unheimlichkeit*) de algún espectro. ¿Qué es un espectro? ¿Cuál es su historia y cuál es su tiempo?”⁶⁸ Decimos con esto, una vez más, que la posibilidad que nos da el carácter de lo espectral, nos sitúa en un más acá o un más allá de los márgenes y posibilidades del *Dasein mismo*, sin que esto nos impida atravesar, como se verá a continuación, el lugar de su reflexión.

Agruparemos en este instante escritos de los dos autores que nos ubican en alegorías que hacen coincidir espacios, rituales, tiempos y sentimientos que se encuentran en la imagen de una construcción, que podría ser un refugio, una casa, un edificio, una habitación, un recoveco, subterfugios, grietas, laberintos. Esta construcción es equiparable a su vez con la imagen del cuerpo, tiene una estrecha relación con éste. — ¿Es el propio cuerpo una construcción, un refugio, una casa, una habitación, una salida, un umbral, un laberinto?— La imagen de esta construcción nos hace posible la descripción de un espacio que permite un movimiento de alteración constante, esto es, un espacio que siempre está en construcción, que se crea a través del tránsito del cuerpo como construcción, de la relación dinámica del cuerpo en sus gestos y proyecciones como una construcción que se mueve. Con esto, se nos es dada la posibilidad de habitar o transitar la espacialidad tanto del lenguaje y de la escritura que elabora la tarea descriptiva

⁶⁸ (Derrida, 1995, p. 117)

de ese movimiento, de ese espacio en construcción, y va a ser la que nos lleve a pensar en el carácter de lo vivo, ya sea de la obra, de las imágenes, de los personajes, de sus creadores o de la persona que vivencia y se enfrenta a todo esto.

Según lo anterior, la construcción de lo habitable y lo transitable aparecen como dos momentos que nos impiden desligarnos de pensar siempre en una espacialidad que está ligada al cuerpo. Sin embargo, dicho cuerpo para llamarlo vivo, diferente de los cuerpos físicos e inertes, de los cuerpos materiales y de las cosas, para hablar de un cuerpo más que habitado, compuesto de órganos, se debe asociar necesariamente con el movimiento y el tránsito de imágenes que suceden a través de éste. Esto vale incluso para los cuerpos de los personajes de la ficción. Para pensar en esto, veremos cómo el momento del sueño se convierte en algo particular que nos puede remitir a ese cruce de instancias entre la imagen y el cuerpo, todo ello cuando aparece el lugar de la escritura, como un lugar privilegiado para hablar de esto, pero a su vez, como un terreno inestable e inseguro, del cual nunca se debe perder cuidado. Blanchot habla de Kafka según esto:

«Nunca he podido comprender casi a cualquiera que desee escribir le fuese posible objetivar el dolor en el dolor» [Esto lo dice Kafka]. La palabra objetivar llama la atención porque la literatura tiende precisamente a construir un objeto. Objetiva el dolor constituyéndola en objeto. No lo expresa, lo hace existir de otro modo, le da una materialidad que ya no es la del cuerpo, sino la materialidad de las palabras mediante las cuales se significa la alteración del mundo que pretende ser el sufrimiento. Ese objeto no es por necesidad una imitación de los cambios que el dolor nos hace vivir; se constituye para presentar el dolor, no para representarlo; primero es necesario que ese objeto exista, es decir, que sea un total siempre indeterminado de relaciones determinadas, en otras palabras, que haya en él, como en toda cosa existente, siempre un exceso que no se pueda explicar.⁶⁹

Comentaremos a partir de esto y siguiendo el rastro que hemos venido planteando, un micro-relato de Franz Kafka titulado “La Espada”. Haremos acá lo nuestro citando el texto en breves fragmentos. El primer momento crucial que se discute del relato es el que surge del encuentro del personaje principal, a quien llamaremos como “el soñador” (ya veremos porqué) con sus amigos. De aquí se verá que surge una distinción entre el tiempo de los amigos y el tiempo del soñador, como algo que necesariamente ocasiona una ruptura con el tiempo homogéneo y continuo del mundo, que se ve interrumpido por un acontecimiento de comunidad pleno de sentido, donde todo el discurrir temporal se fija en un instante detenido. La reflexión sobre el tiempo, como se verá, está estrechamente

⁶⁹ (Blanchot, De Kafka a Kafka, 2006)

ligada con la imagen del movimiento, del tránsito y la espacialidad que se venía hablando.

El micro-relato nos dice:

Había organizado con algunos amigos una excursión para el domingo, pero de una manera completamente inesperada no me levanté a tiempo para la hora del encuentro. Mis amigos, que conocían mi característica puntualidad, se sorprendieron, vinieron a la casa en la que vivía, se pararon un rato frente a ella, luego subieron la escalera y golpearon en mi puerta. Yo me asusté mucho, salté de la cama y no presté atención a nada más que a prepararme lo más pronto posible. Cuando salí por la puerta completamente vestido, mis amigos retrocedieron visiblemente aterrorizados. “¿Qué tienes detrás de la cabeza?”, gritaron. Ya desde que me desperté había sentido que algo me impedía doblar la cabeza hacia atrás y palpé con la mano para ver qué era. Los amigos, que se habían recuperado un poco del susto, gritaron: “Ten cuidado, no te lastimes”, en el momento en que yo agarré el mango de una espada.⁷⁰

Vemos que se habla de una excursión que había sido organizada con anterioridad, de una actividad que era derivada a los encuentros recurrentes del círculo de amistad que conforman el protagonista y sus amigos, por lo tanto, de cierta armonía preestablecida, cierta comunión. Pero de entrada se hace notar que surge en aquél día el rompimiento de una costumbre, una fractura del tiempo, una diferenciación entre el tiempo preestablecido, el tiempo en que los amigos esperaban a Kafka y el nuevo tiempo que empieza a surgir a raíz del incumplimiento del encuentro. Esto nos hace pensar que no es en vano que dicha excursión se realice el domingo, como día que se destina para el descanso en relación al tiempo del trabajo, al tiempo cíclico y objetivo de la empresa, de las instituciones, día que a su vez se destina para la celebración de rituales sagrados o actividades en familia.

Tenemos hasta acá una concepción del tiempo que es el del afuera del personaje, el domingo, un tiempo ya preestablecido, sistemático, organizado, objetivo; se puede decir incluso que es un tiempo maquínico, donde vale más el cumplimiento de una cita por la inercia y el peso que conlleva el automatismo de su realización, que la plenitud de sentido que pueda surgir del encuentro con otros y el retorno a un estado de comunión con la vida que surge sólo en los momentos de ruptura con ese tiempo cronológico, como en este caso lo es el incumplimiento de dicha cita y la aparición de la espada detrás de la cabeza del sujeto principal de la narración: el soñador, lo cual sería al fin de cuentas ese otro modo de concebir el tiempo, un tiempo que comulga más con la eternidad del instante debido a las rupturas o interrupciones que se hacen con el tiempo cronológico, un tiempo

⁷⁰ (Kafka, 2010, pág. 87).

del cuerpo, de la escritura, de la piel, de la carne, un tiempo fuera de sí, un tiempo salido de sí, para encontrarse con la alteridad de los lugares que lo dislocan.⁷¹

No sobra añadir el salto o la ironía que aparece en la frase “*Mis amigos, que conocían mi característica puntualidad*”, cuando se sabe que el mismo Kafka era bastante impuntual, cosa que se puede ver como lo dijimos anteriormente, como si el tiempo de Kafka fuera un tiempo diferente del tiempo objetivo, del de la empresa e instituciones, solo trastocando estos valores puede emerger el tiempo de lo humano, del error, del sentimiento, el tiempo de los espectros, de hecho como ocurre en este cuento este choque produce un terror: “*yo me asusté mucho, salté de la cama y no presté atención a nada más que a prepararme lo más pronto posible*”. Ya el tiempo del cuento, el tiempo de la escritura, el tiempo de Kafka, el tiempo del soñador, jamás pueden volver a ser normales, ahora es un tiempo propio del accidente, del sufrimiento, de la espada en su espalda, de la escritura, del sueño, de un instante detenido. El tiempo del dolor, del terror, del sufrimiento, es el mismo tiempo del instante eterno.

¿*Qué tienes detrás de la cabeza?* es la primera frase con la que interpelan los amigos al soñador cuando éste sale de su casa apresurado al encuentro con aquellos tratando de remediar su profano incumplimiento. Esto nos lleva a considerar que los amigos notan de entrada la incomodidad corporal, las extrañas posturas que sufre el soñador. Deteniéndonos en este momento podríamos decir que esa pregunta que se refiere a lo que tiene el soñador detrás de la cabeza, puede estar en dirección a las cosas de las cuales el mismo personaje no es consciente pero que ha empezado a somatizar, cosas que se han empezado a manifestar en el cuerpo del narrador, que están detrás de su cabeza, detrás de su razón, de su consciencia. Es acá donde, el papel del sueño y de la escritura y sus ficciones juegan un papel primordial en el relato, en su estrecha relación con el cuerpo, puesto que el mundo kafkiano hace emerger esa instancia de la vida donde la actividad onírica afecta directamente al cuerpo del individuo.

⁷¹ Con esta alusión al tiempo hacemos eco del tono que surge del cruce de intensidades de los nombres que hasta aquí han acogido nuestra reflexión, en este caso una alusión a los Espectros de Marx de Derrida, donde lo porvenir y lo espectral van de la mano como lo hemos venido anunciando, presentes en la exigencia de justicia que le hace el Espectro del Rey asesinado a su hijo Hamlet, y el sentimiento de Hamlet de que el tiempo está salido de quicio, está fuera de sí, dislocado: «*The time is out of joint*», es lo que exclama cuando sabe que su débil fuerza debe disponerse a enfrentar el estado de cosas que reinan en su presente producto de una injusticia.

Para ello se describe la manera de Kafka de enfrentarse ante esta instancia de lo onírico, donde lo irreal del sueño no se evapora en su propia incertidumbre, sino que más bien muta desde un momento de aparente liviandad, la liviandad del sueño y de las imágenes oníricas, para después pasar a un momento de pesadez, el despertar y el reconocimiento del cuerpo, que todavía puede conservar o cargar las imágenes que aparecen en el sueño. Aquí es donde la realidad se torna susceptible de ser fabulada, alterada, transgredida en esos espacios entre un momento y otro, entre el momento del sueño, el momento del despertar y el momento de la escritura de la ficción del relato. Es esa suerte de apertura a concebir, a potenciar, a sustraer de una ficción otra ficción, de un sueño otro sueño, de un personaje, otro... Todo cuando el relato mismo juega con aquél que se enfrenta a él sin decir en qué momento o cómo el soñador para de soñar, o en qué momento ha empezado a soñar, un juego que se eleva a una potencia infinita capaz de pensar en un movimiento similar en la actualidad del ahora, de la remisión escrita o leída del relato. Veamos cómo sigue:

Los amigos se acercaron más, me examinaron, me llevaron a la habitación hasta el espejo del armario y me desnudaron de medio cuerpo. Una espada de caballero grande y antigua, con un mango en forma de cruz estaba clavada en mi espalda hasta la cacha, pero de una forma que el filo se había deslizado imperceptible exactamente entre la piel y la carne y no había causado ninguna herida. Y en lugar de la estocada en la nuca tampoco había herida; los amigos me aseguraron que apenas se había abierto completamente seca y sin sangre la fisura necesaria para que entrara la hoja. Cuando los amigos ahora se subieron a los sillones y sacaron lentamente milímetro a milímetro la espada, no salió sangre y el orificio en la nuca se cerró hasta convertirse en una abertura casi imperceptible. Aquí tienes tu espada”, dijeron riendo los amigos y me la entregaron. Yo la sopesé entre las manos, era un arma valiosa, los cruzados tal vez pudieron haberla utilizado. Quién duda de que los antiguos caballeros se extravían en los sueños, irresponsablemente juegan con sus espadas, perforan durmientes inocentes y solo por esta razón no causan heridas graves, primero porque sus armas probablemente se deslizan en cuerpos vivos y luego, porque los amigos fieles están parados detrás de la puerta y golpean dispuestos a ayudar.⁷²

Devolviéndonos un poco a la incomodidad de la imagen y la escritura en el cuerpo del Soñador, vemos que la aparición de esa espada, la cual recorre la espalda del mismo sin dejar herida alguna, la manera en que los amigos lo inquietan, después de su espanto ante tal imagen para dar el diagnóstico y así proceder a aliviar el malestar, la molestia de tener una espada recorriendo la espalda y la molestia y el terror que pueden llegar a

⁷² (Kafka, 2010, pág. 89).

generar el presenciar dicha imagen, es evidentemente equiparable con la sinuosa ruta que toma Kafka en sus relatos. Lugares entre lugares, espacios entre espacios, como el espacio entre la piel y la carne. Ruta que termina por proponer desde el texto una conversión de lo pesado en liviano, desde el encuentro con esos no-lugares, esos intersticios entre las cosas, todo ello con una escritura que, partiendo de una experiencia interior, de una reducción del cuerpo propio en escritura —tal cual sea la imagen de la espada como aquello que escribe sobre el cuerpo— se vuelve una escritura para otros, una escritura que enfrenta la incomodidad, podríamos decir el sufrimiento y entrega, se entrega para que sean o seamos otros los que intervengan ese cuerpo que ahora es escritura, que se ha batido en riña recibiendo y guardando dentro de sí las espadas que han creado sus propias ficciones y las de otros que posiblemente también llevaban espadas a sus espaldas.

Así es pues que la equiparación en este texto de la inocencia con el estado plácido del durmiente, representa una torsión total del lenguaje literario, puesto que, siendo el durmiente aquél que crea, es el mismo que está llamado a liberar al cuerpo de sus molestias, a enfrentarse a los fantasmas que lo atraviesan, a los caballeros, a los otros durmientes inmersos en los sueños de otros durmientes; escribientes que dejan sus ideas, sus discursos, sus personajes instalados en los cuerpos de un presente que podrá retornar a ese estado de inocencia o de liviandad si es capaz de enfrentar a dichos fantasmas, lo que son ahora, sus propios sueños y que tienden siempre a ser sueños de una comunidad con un malestar que clama alivio, alivio que sólo aparece en el momento en el que interviene la misma comunidad, para soliviar entre varios el peso de la espada.

Allí es donde sentimos, e insistimos, que es en el cuerpo donde recae la medida de todo el asunto, donde se ubica la línea fronteriza entre el adentro y el afuera de toda la situación de tensión, de peligro, que permite la escritura, donde podemos rastrear los síntomas que nos lleven al encuentro con una escritura más carnal y menos ideal, esto es, con una escritura que nos remita a un encuentro más desde el hombre que padece, que sufre, que ríe, que siente, que aquella escritura de ideas, ideológica, de teorías vacías e interpretaciones descarnadas que a pesar de todo también se va a ver reflejada en el sometimiento de los cuerpos a fuerzas ajenas que exceden la medida del hombre.

Ahora, para transitar por el mismo sendero por el cual fluctúa el movimiento que hace latente Kafka en lo que tiene que ver con el sueño y el cruce de instancias entre la imagen y el cuerpo, acontece un encuentro con las imágenes de los textos que vienen de

Walter Benjamin. Así lo puede sugerir el siguiente extracto que aparece bajo un aviso en *Calle de dirección única* y que lleva por título: “Madame Ariane, segundo patio a la izquierda”:

Presagios, presentimientos y señales atraviesan día y noche nuestro organismo como series de ondas. Interpretarlas o utilizarlas, ésta es la cuestión. Ambas cosas son incompatibles. La cobardía y la pereza aconsejan lo primero, la lucidez y la libertad, lo segundo. Pues antes de que una profecía o advertencia semejante se convierta en algo mediatizable, palabra o imagen, ya se habrá extinguido lo mejor de su fuerza, esa fuerza con la que da de lleno en nuestro centro, obligándonos —apenas sabemos cómo— a actuar en función de ella.⁷³

Madame Ariane es el nombre de una adivina y la indicación del anuncio se convierte en una invitación al encuentro con ésta. Esto nos remite al momento donde se despierta en nosotros el viejo impulso indomable de la curiosidad por conocer el futuro. Son estas fuerzas las que la escritura del cartel que aparece mientras se camina la ciudad, empiezan a despertar aun antes de dicho encuentro. Benjamin lanza junto al título del letrero, la advertencia que nos hace caer en cuenta que, aun antes del conocimiento del futuro, se trata de mantener vivas las fuerzas que nos ayuden a mantener despiertos en un presente, las fuerzas de la praxis, de la acción, del movimiento. De esta forma una experiencia que puede estar mas cerca de lo venidero y que difiere de lo futuro. Las fuerzas de esos impulsos que devienen presagios, presentimientos o palpitaciones, atraviesan día y noche nuestro organismo, se funden en un mismo instante con nuestro cuerpo y lo llevan a precipitarse en búsqueda del lugar donde espera la adivina.

Nada más profano que el piso, el recoveco o el patio donde aguarda Madame Ariane, entre más escondido u oculto se encuentre, más nos empeñaremos en buscarlo. Madame Ariane se encuentra arriba esperando el cuerpo que guarda dentro de sí, los miedos a enfrentar lo futuro o la libertad que decida torcer el destino, lo que está escrito. Por eso es importante recalcar ese momento que Benjamin describe antes que aparezca la mediación de la palabra o de la imagen, o más bien la palabra y la imagen como medios, como mera información. Si llega a aparecer la imagen y la palabra profética antes de darnos cuenta de las fuerzas que conservan nuestros cuerpos, si nos dirigimos y nos sentamos frente a Madame Ariane in ninguna precaución, sin cuidado alguno, como un autómatas que se somete a la inercia del destino, estaremos perdidos, sometidos a los designios de lo que ya está escrito, sometidos a la lectura que haga de nosotros la adivina,

⁷³ (Benjamin, 1955, págs. 56-57)

ahora el lugar es un laberinto. El camino, la casa de la bruja, el segundo piso a la izquierda, incluso el regreso después del encuentro, dependerán del mantenimiento en vilo de las fuerzas que estaban desde antes de su encuentro, solo por la detonación del impulso del anuncio. El relato sigue más adelante de esta manera:

Transformar la amenaza del futuro en un ahora pleno, este milagro telepático —el único deseable—, es obra de una presencia de ánimo corpórea. Los tiempos primitivos, en los que un comportamiento semejante formaba parte de la economía doméstica del hombre día a día, le ofrecían en el cuerpo desnudo el instrumento más fiable para la adivinación. La Antigüedad conocía aun la verdadera praxis.⁷⁴

Quizás Madame Ariane represente la promesa de un futuro mejor. La misma promesa que trae consigo la ciencia y su positividad, la misma promesa sensacionalista de los medios informativos, la interpretación de los hechos de una manera mecanicista nos lleva a naturalizar el curso y los designios del tiempo cronológico y nos invita a cruzarnos de brazos mientras esperamos ese futuro mejor o simplemente los leemos atónitos. Esa idea es la idea del progreso, ese bombardeo mediático, inmoviliza, aquieta y adormece nuestras fuerzas, la posibilidad de cambiar el destino, los hechos desde el presente. La recuperación de estas fuerzas solo puede acontecer en el cuerpo que ante la amenaza de lo onírico que se le impone desde afuera, es capaz de re-crear a partir de sí mismo el salto hacia el pasado, el pasado del instante que traía consigo el impulso del cartel, del anuncio. Un salto entre realidades como la hibridación entre un cartel y una advertencia poética, una danza ficcional entre el cuerpo, la imagen y la escritura.

Damos ahora un salto hacia otro micro relato en Benjamin que conserva en sí las mismas preocupaciones. “Sala de desayuno” es el segundo micro relato que aparece en el libro *Calle de dirección única*, después de “Gasolinera”, un relato que comienza con una relación, desde el título y en sus primeras líneas, bastante clara entre el sueño y el cuerpo, algo que también podemos encontrarlo en el micro-cuento de Kafka sobre la espada. En Sala de desayuno se nos está haciendo de entrada una advertencia, advertencia que tendremos que recogerla con cierta sospecha:

Una tradición popular desaconseja relatar los sueños en ayunas a la mañana siguiente. La persona que acaba de despertar aún está cautivada por sus sueños. Al asearse, va sacando a la luz escasamente la superficie del cuerpo y sus funciones motoras visibles, mientras en las capas más profundas persiste el gris crepúsculo del sueño, que incluso se va consolidando en la soledad que corresponde a la primera hora de vigilia.

⁷⁴ (Benjamin, 1955, págs. 56-58).

Quien no quiere entrar en contacto con el día, ya sea por miedo a los seres humanos o en beneficio del recogimiento en su interior, no come nada y desprecia el desayuno. De este modo evita la fractura entre el mundo de la noche y el mundo del día. Precaución que tan solo justifica la combustión del sueño en el concentrado trabajo matinal, o incluso en la oración, que, de lo contrario, nos conduce a una confusión de los ritmos vitales.⁷⁵

El escrito nos dice que hay una tradición que desaconseja relatar los sueños en ayunas a la mañana siguiente, puesto que la persona que acaba de despertar aún está cautivada por los sueños. Esto es algo parecido a lo que efectivamente sucede con el soñador del cuento de la espada donde este se levanta enérgicamente de su estado de somnolencia para ir al encuentro con sus amigos portando consigo la espada dentro de su propio cuerpo, producto del sueño del que quizás no había podido salir o no había parado de escribir. El tono del relato, de entrada, está partiendo de una fuente que está ligada con la tradición, algo desde donde parten tanto Benjamin como Kafka, tradición que está ligada con una oralidad, una transmisión de saberes y de experiencias defendida fuertemente por las tendencias doctrinales y tradicionales judías, algo que será problemático dentro del relato mismo y en la relación que aquí se hace de ambos textos, ya que como veremos, el relato tendrá un momento de inversión de esta condición que nos podría hacer coincidir con el momento de la sutil ironía que manejan estos autores en sus relatos.

En la narración también hay una descripción del paso que va desde la interioridad del sujeto hasta la superficie de su cuerpo, sin embargo todo esto depende -y en esto es persistente el relato- en la condición fisiológica del sujeto con respecto al ayuno, esta descripción nos traslada al campo de esa intención que podemos estar advirtiendo que existe en estos dos autores, la intención de señalar el peligro o las posibilidades que trae consigo el encuentro con un mundo donde no se distinga, no se fragmente las experiencias del sujeto entre experiencias oscuras y experiencias iluminadas, por eso la clara alusión a la fractura entre el mundo de la noche y el mundo del día. Así como tampoco sería posible encontrar una conciencia sin cuerpo, también es vano hablar de una opción por una mera inmanencia del ser humano que sea solo cuerpo, objeto, aunque la primera haya sido la tendencia dominante en la modernidad, acá es donde parece que surge la parodia por parte de Benjamin al mundo moderno que plantea el asunto en la óptica de una máquina binaria, o lo uno o lo otro, o el bien o el mal, o dios o el diablo, o lo material o lo inmaterial,

⁷⁵ (Benjamin, 2010, pág. 25).

cuando estas fracturas han sido las que más han contribuido con el ascenso de las ideologías y el apocamiento del individuo en la figura de un cuerpo desnudo que tiene que soportar los designios de éstas, una remisión más a los órdenes superiores, entendiendo esto de la órdenes superiores como lo Establecido, los designios y Leyes de las instituciones de Poder y de dominio.

Para Benjamin es primordial el papel de la experiencia, sin dar por descontado los logros de la conciencia en términos de la trascendencia, sin embargo dicha trascendencia partirá de un reconocimiento y a su vez de una purga, —movimiento negativo o de nulidad— del cuerpo del sujeto mismo, es aquí donde habla del ayuno, por parte de Kafka vemos la acción redentora de la espada, o sea que, pareciera que se abre la posibilidad de buscar una ficción que realmente nos haga padecer, un sueño que nos haga sentir, personajes que nos hagan recordar que estamos cargando con un cuerpo. La sala de desayuno es pues el lugar donde aparece el cruce entre un cuerpo que todavía puede ser soñado, o sea un cuerpo que desde su vaciedad, desde su liviandad aún puede retornar a su estado de re-creación y re-conocimiento, con una frase alusiva a esto termina el relato: “Pues el que está en ayunas aún habla del sueño como si todavía estuviera dormido”⁷⁶

Para seguir el diálogo entre estos escritos, muy acorde con el tono del anterior relato nos encontramos con un texto de Franz Kafka donde nos habla de su experiencia con el insomnio, ese momento que aparece a la otra orilla del sueño; tortuoso, por cierto, al saber que el suelo que mantiene su existencia, el sentido de su vida, los designios de las órdenes superiores, no son otra cosa que un suelo débil, el suelo débil que surge entre la escritura que se le da por herencia, la escritura que se le impone a su cuerpo y el supuesto fracaso de su escritura. ¿Qué le queda? Ahondar en esa misma debilidad de la cual ahora es consciente, fabular, transmutar en escritura, dibujar la escritura, escribir la imagen, escribir:

Cuando ayer en la noche de insomnio dejaba que todo volviera a dar vueltas de un lado para otro, entre las sienas dolorosas, fui consciente otra vez de lo que casi había olvidado en el último tiempo de tranquilidad suficiente, esto es, que vivo sobre un suelo débil o completamente inexistente, sobre una oscuridad, desde la cual surge por voluntad propia una violencia oscura que, sin volver a mi tartamudeo, destruye mi vida. El escribir me sostiene, ¡acaso no es más correcto decir que escribir

⁷⁶ (Benjamin, 2010, pág. 26).

sostiene ese tipo de vida! Con esto no quiero decir por supuesto que mi vida es mejor cuando no escribo.⁷⁷

El escribir es lo que sostiene a Kafka, con lo cual podríamos afirmar que está poniendo en un mismo punto su estado vital, sus fuerzas, sus intenciones, en ese punto o estado nebuloso donde todo comienza. La tautología del ser emprende su marcha hacia ningún lado, es el crear en estado puro, el todo y la nada en un mismo sitio. Por esta razón es la alusión permanente a la cuestión del afuera del mismo ser, o sea, la alusión a la imposible posibilidad de la muerte, del no ser, enunciada como mera posibilidad. Mientras tanto nos podemos preguntar para volver con lo anterior ¿qué es lo que da ese impulso a su escritura, su cuerpo, sus fuerzas? si precisamente dice que es la escritura lo que lo sostiene, acudimos de esta manera a un choque de fuerzas que emiten una condición de nulidad, la apertura hacia un estado límbico, ya que equipara pues su vida misma con la fuerza de su obra inacabada, y es que en Kafka siempre encontramos cosas por hacer, cosas aun por terminar, desde sus personajes, sus historias, los destinos de sus personajes y sus ocupaciones, hasta cuestiones en su vida práctica: matrimonio, proyectos de vida, viajes, oficios; es quizás esta indeterminación lo que abre la ruta de entrada a la multitud que emerge de su decisión por hacer evidente esa indecisión, una suerte de impoder que lleva consigo esa comunidad en la cual ha devenido Kafka y su obra, que son al instante una y el mismo, la misma que se hace latente en Benjamin y que a su vez acoge a la del hombre desnudo y sin fuerzas que no encuentra otra potencia vital y de creación que en el simple hecho del intento de vivir (¿de escribir?).

Tal vez por ello tanta obra inconclusa entre la vida de ambos autores, tanto escrito apenas empezado, tanto esbozo, fragmento, escombros, esquirlas que aparecen escurridizas en las páginas de sus obras y se hacen autónomas, y no sabemos con qué intenciones vuelven a aparecer. Este movimiento emerge de igual modo en las ilustraciones de Kafka, trazos que reflejan la fugacidad del instante en el cual fueron concebidos y que portan consigo la fuerza del instante, del tiempo del ahora (otra vez se trata de esquivar el tiempo cronológico) que nos remite hacia otros relatos desde un mismo punto, hacia otros personajes, o sencillamente funden en la misma imagen la fuerza de varias de sus ficciones, la forma de su cuerpo, su caligrafía, la fuerza de los animales que describe, con las débiles fuerzas de lo humano.

⁷⁷ (Kafka, 2010, pág. 115).

No está muy lejos de la descripción anterior, de los saltos que propicia el comentario y exposición de las imágenes que conserva Walter Benjamin en su colección, en este caso podemos observar una imagen de un par de juguetes rusos que coinciden de otra manera con las intenciones de Kafka frente a sus dibujos, puesto que precisamente allí, aparecen en dos momentos la hibridación entre la figura del hombre y el animal, el salto que nos hace pensar en el eco de las fuerzas ausentes del hombre frente al animal.⁷⁸ Esta imagen unida al comentario de Benjamin es la recuperación de ese eco, que nos habla de una instancia anterior donde los antiguos con sus artículos, juguetes, fetiches, utensilios, manifestaban un pensamiento que comulgaba en todo momento con las fuerzas de eso otro que lo excedía, con las fuerzas del cosmos, del Otrredad.

⁷⁸ En este punto debemos salvar una diferencia, puesto que es probable que el pensamiento que sigue al animal desde la filosofía de Viveiros de Castro, puede estar en una orilla distinta a la del lugar en el que se anuncia desde la filosofía Benjaminiana con respecto a su alusión a la trascendencia y a la salvación. Esto nos lo hace saber el profesor Romero Freitas con las siguientes palabras en un diálogo interno: “A mim me parece que a “filosofia da predação” (Eduardo Viveiros de Castro) é algo muito diferente da filosofia da redenção (ou da revolução: vale lembrar que o “salto do tigre”, além de ser um trocadilho entre Sprung e Urprung, é nas Teses uma forma de falar da revolução); acho que aqui há uma dificuldade de se compatibilizar transcendência (Benjamin) e imanência (pensamento ameríndio); dito de forma bem simples: O vindouro é o mesmo nas religiões ameríndias e no judaísmo? Podemos ignorar essa diferença, sem problemas? (Ver Marx Selvagem, de Jean Tible)”

En la tonalidad del aura de este pasaje, queremos pensar en el espacio del “entre” el animal y lo humano, en su relación con lo espectral.⁷⁸ Viene a nosotros la alegoría del tigre, del jaguar, de la onça para anunciar la singularidad del movimiento en común que atraviesa la experiencia del por venir, como alusión a una imagen que introduce Walter Benjamin en las *Tesis sobre el concepto de historia*, también como una remisión a lo animal como lugar del pensamiento venidero del hombre, desde las reflexiones de Derrida hasta las teogonías y los pensamientos amerindios y latinoamericanos; la importancia del salto y la mirada del tigre, de la onça, del jaguar y su relación con lo la experiencia de lo venidero, de la diferencia en Derrida, de la semejanza en Benjamin. Ante esto y lo que viene, llama la atención un comentario sobre un aspecto de (in)traducción que hace el profesor Rafael Haddock-Lobbo de un libro del escritor brasileiro Alberto Mussa: “Quando Derrida propôs pensar a “hontologie”, era justamente para mostrar que se pode pensar para além ou para aquém da ontologia. Já traduziram em português por obsidiologia, assombrologia, podemos pensar em fantologia ou espectrologia. Relendo hoje o magnífico livro de Alberto Mussa, pensei que uma possível (in)tradução tupinambáica para uma crítica (nossa) à ontologia poderia ser: Onçologia. Um pensamento do animal que logo somos, dos rastros, do porvir, da diferOnça (outra in-tradução proposta por Viveiros de Castro). (Haddock-Lobo).

Ilustramos lo anterior una feliz coincidencia imagética con la comparación de estas dos imágenes entre un dibujo de Kafka y unos juguetes de la colección de Benjamin.:



Jockey en caballo, 1910, tinta sobre papel
(Kafka, 2010)



“Es interesante comparar los dos muñecos. En uno de ellos aún se ve el caballo, mientras que en el otro el caballo se ha fundido con el hombre. El juguete popular va simplificando continuamente las formas que utiliza” (Benjamin, 2010, pág. 52). Nota del propio Walter Benjamin como comentario a estos juguetes que hacían parte de su colección personal.

¿No se condensa todo esto en el personaje Odradek de Kafka (Kafka, 2003, pág. 1141), al cual el padre o jefe de familia ha dejado olvidado en el desván y resulta siendo su mayor preocupación al ver que ese artefacto ha cobrado vida propia, una vida autónoma, una vida más allá que aquella que le ha insuflado su creador? A este respecto podemos unir lo que dice Benjamin en un aparte titulado “Reloj Magistral”:

Para los grandes autores, las obras acabadas son menos importantes que los fragmentos en los que van trabajando durante toda la vida. Solo el autor débil, distraído, se encuentra feliz cuando termina y siente que ya puede regresar a su vida. Para el genio, cualquier tipo de cesura, los golpes del destino y el sueño apacible forman parte integrante del esfuerzo de su propio taller, y uno cuyo perímetro lo traza en el fragmento. Pues el genio es esfuerzo.⁷⁹

Claramente vemos que Benjamin se encuentra con la posición de Kafka acerca de la escritura, curiosamente podemos encontrar acá la contraparte de la posición de dicho encuentro, y es que desdeña casi que de entrada de ese tipo de autores a los cuales llama débiles, que terminan algo para poder volver a su vida. ¿No es la opción de estos dos autores de hacer con su vida misma lo mismo que hacen con la escritura?, o, mejor dicho,

⁷⁹ (Benjamin, 2010, pág. 28).

la opción de estos dos autores es hacer que su escritura se torne cuerpo, fuerzas, vida. Se hace posible ver cómo en ellos no hay una separación entre obra y autor, o por lo menos, esa frontera entre uno y otro se vuelve demasiado tenue. Luego de aquella advertencia en contra de los autores débiles, retoma la defensa de su posición inicial, para así poner el acento, precisamente, en decir que es en esos cortes que aparecen constantemente en la escritura, en esos “golpes del destino”, que no podrían ser otros que aquellos que desvían constantemente al sujeto por otros caminos que no sean el de la escritura, donde están las fuerzas, los esfuerzos verdaderamente considerables del genio. El retorno a esas fuerzas la mera insistencia en querer describir estos desvíos es donde radica la posibilidad y pureza de dicha genialidad, en no dejar de intentar la escritura, no dejar de alzar la pluma, el cuerpo para seguir buscando dicho encuentro con la letra, enfrentando la muerte así sea para decidir ante ésta la posibilidad misma de asumirla.

Vuelve así la cuestión del ser o no ser y, con esto, la intención de retornarle al sujeto el encuentro con ese anhelado libre albedrío, con la posibilidad de asumir su existencia o su muerte autónomamente. Con esto último podemos retornar al escrito de Kafka, ya que en efecto la escritura de la cual nos habla Kafka es una escritura en la cual es difícil encontrar fronteras y límites, puesto que se considera un escritor aun cuando no lo es y que precisamente es este absurdo lo que motiva toda locura.

Una alusión respecto a las fuerzas en este sentido, del inacabamiento de su obra la encontramos en el fragmento de “El escribir se me niega”, así se nos hace posible el retorno al lugar de la imagen de la escritura, y el cuerpo como construcción. Kafka equipara su proceso de producción escrita con la construcción:

El escribir se me niega. Por eso, plan para investigaciones autobiográficas. No biografía, sino investigación y hallazgo de componentes tan pequeños como sean posibles. De ellos quiero construirme, así como uno que vive en una casa insegura **y quiere construirse al lado una casa segura**, en lo posible a partir del material de la casa vieja⁸⁰

Aun cuando dice que el escribir se le niega, empieza a escribir, aunque sea por medio de elaborar un plan para investigaciones autobiográficas, aclara que no es una biografía, ¿Qué podríamos decir de esto? Podríamos empezar por acentuar las altas dosis de sensatez y a su vez de ironía que arroja dicha frase, pues existe primeramente una

⁸⁰ (Kafka, 2010, pág. 114).

intención que es la de elaborar un plan para investigaciones autobiográficas, es en este caso donde sabe que el camino que va desde la intención hasta la meta final, que sería la aparición de su biografía obviamente es un imposible. Primero, deberá elaborar un plan. Segundo, ese plan deberá contener un método de investigación. Tercero, dicho método de investigación deberá estar dirigido a exponer los acontecimientos de su propia vida, aun cuando su vida todavía no está acabada, aun cuando sabe que su vida o su obra, o sus pensamientos no son para siempre, no permanecen ni permanecerán iguales, están en un movimiento constante. Hay aquí una perspectiva interesante: de entrada sus fuerzas se ven enfrentadas a los peligros que trae consigo el problema del cambio constante, así pues ¿cómo elaborar una autobiografía, yo que aun escribo, y esa escritura soy yo mismo en construcción junto a mi cuerpo?, indudablemente equipara la escritura con la vida misma, a cada paso y a cada letra emerge la tentación de un desvío, un devenir, una alteración del camino, ¿cómo decir entonces que eso que escribe sigue siendo sobre él mismo, sigue siendo auto-bio-grafía? Quizás de estos desvíos sea de lo que se traten los componentes pequeños de los que habla, dichos componentes que son los que espera hallar en sus búsquedas, porque al fin de cuentas son los componentes que permanecen, los componentes que son los materiales para la construcción de las casas: El relato sigue de la siguiente manera:

Grave es en todo caso, cuando a mitad de la obra le flaquean las fuerzas y en lugar de una casa bien insegura pero completa termina con una casa medio destruida y otra medio lista, es decir, nada. Lo que sigue es la demencia, o sea, algo así como una danza cosaca entre las dos casas, durante la cual el cosaco escarba y abre la tierra con los tacones de las botas hasta que cava su propia tumba⁸¹

Aparece la alusión a dos tipos de casas, una acabada, que aunque inestable es la que se encuentra terminada, ¿no podríamos empezar a preguntarnos en este mismo instante qué es aquello a lo que Kafka se refiere en este punto, como lo acabado pero inestable de la casa vieja, acabado pero inseguro? Es posible que sea el lenguaje, el lenguaje como la estructura que soporta a la escritura misma, pero que dicho lenguaje produce también las suficientes sospechas como para saber que con él, así como podemos nombrar, conocer y descubrir verdades, podemos mentir, cosificar, insultar, informar. Otra vez, como al principio, cobra relevancia la frase “Los escritores hablan hediondez” (Kafka, 2010, pág. 113), aunque el lenguaje es inestable, está en un constante

⁸¹ (Kafka, 2010, pág. 114).

movimiento, aunque es permanente, es peligroso, ya está ahí, siempre ha estado ahí, no en vano al lenguaje se le denomina la casa del ser y a los poetas como sus guardianes. Heidegger no solo afirma que "el lenguaje es la casa del ser", sino, además, "que en su morada habita el hombre"⁸²

Es allí donde Kafka debe desconfiar, sin dejar de admitir el deber de un tránsito entre el lenguaje en su instancia de peligro y su tragicómico desenlace hacia la escritura hecha acontecimiento, hecha cuerpo y por ende sentimiento, ya sea de desgracia, ya sea de un absurdo cómico. O sea, con esto decimos que la segunda casa probablemente sea la de la escritura, por eso es un plano, está en planes, es un mero proyecto. Kafka considera su escritura como un mero intento de escribir, es allí donde emerge su sentimiento de fracaso, fracaso fraguado en la sensatez y desnudez de su visión, sus fuerzas se topan con esta visión trágica de su existencia, la del permanecer entre esa línea vibrante y marginal que une la nubosidad del lenguaje, de todo discurso fijo y de poder, su peligro, con la de su crucial aparecer en la obra, la encarnación de ese lenguaje en vida, en cuerpo, mujer, narración, otros, acontecimientos.

Una leve esquirla de la verdad de su fracaso, la verdad de su imposibilidad de ser él, la verdad de su búsqueda, jamás de su llegada, por lo tanto, el grito, la invocación, la con-vocación de otros para que acudan a su obra, a su edición, transgresión o incineración, a su construcción o destrucción. Por eso acá emerge su nada, considera que esta nada se debe a que ha usado los componentes de la casa vieja, los componentes del lenguaje para elaborar un intento de escritura que siempre se deberá quedar en un intento, en un constante movimiento y a su parecer nunca se encuentra a la altura del mismo lenguaje. De allí pues, que aparezca la danza entre las dos casas, y en medio de esta danza la residencia de esa demencia que cava lentamente por medio de ese movimiento su propia tumba, es él quien, al intentar emigrar, salir de esa primera casa para construir-se su propia obra, o sea su otra casa, la cual nunca acaba y por esto mismo destruye a la primera, termina por encontrarse con su propia muerte. El acabamiento de sus fuerzas, como ya lo

⁸² *¿Cómo entender esta doble afirmación? El lenguaje, al mismo tiempo, es la casa del ser y la casa del hombre. ¿En qué sentido el lenguaje es la morada del hombre? Digámoslo en primer lugar de la siguiente manera: el hombre se relaciona con el lenguaje como el hombre con su casa. El hombre habita en el lenguaje. Que el hombre habite en el lenguaje implica la imposibilidad de relacionarse con él bajo la forma de un simple objeto. El hombre antes que "tener", "poseer" o ser "dueño" del lenguaje, mora en él como en un ámbito que lo excede y sobrepasa. Estas palabras aparecen en el artículo del profesor Gustavo Cataldo Sanguinetti intitulado: Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger.*

advertía desde un principio. Sus fuerzas se veían menguadas al atisbar someramente lo que se venía posteriormente, al plan para las investigaciones autobiográficas, la promesa del futuro que sacrifica la fuerza del instante.

Algo parecido a lo anterior pasaba con el movimiento que propicia el anuncio de la casa de Madame Ariane y la advertencia de Walter Benjamin, la descripción de un momento anterior a toda promesa de adivinación de un futuro, donde las fuerzas y el impulso a vivir dicho momento todavía están intactas. Esto puede ser visto como una invitación a vivir el antes y el afuera de las palabras, esto no es otra cosa que el instante presente de la síntesis entre cuerpo, imagen y escritura. La palabra y su sonoridad, donde se conserva aún los vestigios de su peso, del cuerpo que las vive y en el cual resuenan. El encuentro con el destino puede ser o la posibilidad de construcción de algo nuevo, o la construcción de la tumba propia, una construcción para una destrucción, la descomposición del cuerpo. Antes de seguir con Kafka y para hablar de lo que quiere decir cuando habla de la tumba, presentamos otra confluencia con un extracto más del texto de Madame Ariane de Benjamin donde nos habla de la muerte y su relación con el destino, con la palabra, con la escritura y las profecías:

¿Acaso no lo sabías ya, en el fondo? La última vez que hablaste del muerto, ¿no tenía ya su nombre una sonoridad distinta en tus labios? Ese ayer-noche cuyo lenguaje sólo ahora entiendes ¿no te hacía acaso señas desde las llamas? Y si se pierde un objeto al que querías ¿no había ya en torno a él —horas, días antes— un halo fatídico de burla o de tristeza? como los rayos ultravioleta, el recuerdo muestra a cada cual, en el libro de la vida, una escritura que, invisible, iba ya glosando el texto a modo de profecía⁸³

¿La tumba que se cava en el texto de Kafka no coincide con la alusión a la muerte en este pasaje de Benjamin? La tumba está en la imposibilidad de salir de ese eterno movimiento, la imposibilidad de salir del lenguaje, de la escritura de los órdenes superiores que han construido la primera casa, la verdadera imposibilidad de no-ser, de no ser él otra cosa que él mismo dándose cuenta de esta terrible y eterna vibración y fluctuación entre lo uno y lo otro. Sin embargo, sus intentos no son del todo infructuosos cada vez que encuentran resguardo en algún pretensioso personaje, la sonoridad de un nombre nuevo, el salto de una imagen a un texto deconstruye la hediondez que expelen los escritores sistemáticos que quieren convertir la casa del lenguaje en una cárcel del cuerpo, en una tumba de su movimiento y sus posibilidades. No será infructuoso este

⁸³ (Benjamin, 1955, pág. 57)

movimiento, cada vez que surja un encuentro a través de su obra inacabada, fracasada y destinada a la muerte por el destino, un encuentro con ese amigo o lector, alguien dedicado a invocarlos, a devolverles las fuerzas a sus nombres, su sonoridad, sus historias producen una danza cosaca que le devuelve las fuerzas a su historia, para hablar de su obra y continuar con su movimiento, exponerla, tergiversarla. Hay un miedo constante a esta tergiversación, el miedo a los cambios que Kafka lo emparenta con la muerte. Enfrentando este miedo escribe:

Tal vez exista otra forma de escribir, yo conozco solamente esta; en la noche, cuando la angustia no me deja dormir, no conozco sino esta. Y lo demoníaco se me aparece claramente. Son la fatuidad y la sed de placeres que eternamente revolotean en torno a la propia y también a la figura ajena -el movimiento se diversifica hasta tornarse un sistema solar de la fatuidad- y las disfrutan. Lo que el ser humano ingenuo a veces desea: “Yo quería morir y ver cómo me lloraban”, esto continuamente da forma a un escritor semejante, él muere (o no vive) y se llora continuamente. De allí viene un miedo terrible a la muerte que no necesariamente se expresa como ansias de morir sino que también puede aparecer como miedo a los cambios.⁸⁴

Allí, en la angustia ante la muerte, en el miedo a no poder salir de la cárcel de su existencia, sigue existiendo un intento por acabar esa segunda casa, allí donde podría hallar refugio, siempre está latente la amenaza de la muerte en una salida hacia esa casa inacabada de sus obras donde se funden en un mismo instante en el presente, la construcción permanente de esta obra y el fecundo encuentro de una comunidad que pertenece a tiempos y lugares diferentes. Es el encuentro que surgió entre las obras de Walter Benjamin y Franz Kafka, sin este último haber sabido del primero, se enfrentaban en común a la vida de una manera similar, desde la misma defensa por una escritura desnuda, desde el mismo grito por hacer emerger sus propios cuerpos y los de las cosas que los rodeaban, que también portaban y alimentan las fuerzas de su escritura. Serán los otros los que continúen fabulando sobre sus obras, creando ficciones, recopilando, editando, tergiversando, transgrediendo, comentando, traduciendo.

Así como lo hizo Kafka con muchas imágenes y cuentos de otros, así como lo hizo Benjamin con el mundo onírico que caminaba a diario y a su vez con Kafka; así como lo hizo Max Brod, amigo íntimo de Kafka, con él, así como lo han hecho tantos y de tan diferentes maneras con sus obras, con sus imágenes, y entonces, con sus cuerpos. Kafka y Benjamin sabían de antemano que la escritura es el riesgo de la pronunciación perpetua

⁸⁴ (Kafka, 2010, pág. 115).

de sus nombres, de la socavación y profanación de su escritura, sus imágenes y sus cuerpos. Sin embargo, una invitación persiste para que volvamos a invocar por medio de la palabra, de la escritura, el advenimiento de sus vidas, de sus fuerzas y compartirlas desde un presente con las imágenes del peligroso mundo que habitaban, el mundo de sus ficciones, el mundo de sus construcciones, sus madrigueras, sus pasajes, sus fantasmas y sus demonios. Lugares estos que horadan el mundo actual para abrirnos a la experiencia de un mundo por venir desde aquí y ahora, y aun nos hablan desde la experiencia de un cuerpo por venir.

CONCLUSIÓN

LAS VOCES ESPECTRALES FRENTE A LA MELANCOLÍA DEL POR VENIR

En medio de este camino hasta aquí surgió un diálogo bastante urgente y actual con las reflexiones de Marcelo de Mello Rangel, quien nos invita a pensarnos la relevancia del papel que juega la *Stimmung* de melancolía en el Benjamin de las *Tesis*, en la configuración o reconfiguración de un espacio de posibilidad donde acontece un diálogo con el pasado, con la historia, que permite cierto tipo de movilidad y de respuestas, como por ejemplo, una crítica a la ideología del progreso como el proyecto de fondo que unifica y alimenta el motor de todos los fascismos y la soberanía técnico-científica, y que en este caso entendemos como el mayor impedimento para la escucha y la experiencia de lo venidero:

Desse modo, Benjamin se dedicou, nas teses “Sobre o conceito de história”, à crítica da ideologia do progresso e, por conseguinte, à lembrança (retenção) incessante do caráter de possibilidade que é ou que teria sido o da história, mas isto a partir da atmosfera (*Stimmung*) da melancolia, ou ainda, com pouca ou mesmo nenhuma esperança de que ela (a história) ainda pudesse se reconfigurar novamente. Ele se dedicou (crítico-melancolicamente) à descrição e explicitação do ponto de determinação que garantiria (ou que teria garantido até então) à história a possibilidade de diferenciação, a saber, certa determinação própria aos homens e mulheres em geral, a de ser um espaço aberto ao acolhimento e justificação de passados obscurecidos ou denegados. Ou ainda em outras palavras, na medida em que os homens e mulheres atualizam, em algum momento (e necessariamente), sua determinação de base - a de serem entes abertos ao acolhimento e justificação de passados denegados -, a história se encontra na possibilidade que é a da reconfiguração ou diferenciação.⁸⁵

Así entonces, ante esta urgente reflexión y la incertidumbre del momento pandémico y bélico actual, en las intensidades que exigen la experiencia de lo venidero, solo podemos manifestar y reconocer nuestra debilidad ante lo que viene, que además nos excede, sea porque es superior a nosotros, sea por su inferioridad, porque no lo vemos, porque somos incapaces de verlo o porque demande la unión de todas nuestras débiles fuerzas para saber recibir aquello que nos quiere decir; reconocernos débiles entre la fragilidad de lo venidero, pues este no pertenece como se ha visto a las instancias depositarias de Poder, invocamos una unión de lo débil, en lo débil y hacia lo débil, para

⁸⁵ (De Mello Rangel, 2020, p. 13)

disponernos ante su llegada como condición de acogida y de apertura, porque quizás sólo así, en medio de nuestra debilidad, sea posible escuchar lo que viene o a los que vienen, lo que tengan para decirnos en medio de su fragilidad, recibir sus demandas, atender sus preguntas, actualizar sus sueños e ilusiones como inicio de la retoma de una justicia siempre por venir, aunque no dependa de nuestras fuerzas la efectividad de este encuentro, el cual es además urgente y por lo tanto *angustiante* en cuanto a esa misma urgencia y a esa misma búsqueda de la justicia por venir. Un encuentro *melancólico* en cuanto a su mirada atrás y la necesaria retirada, la huida del lugar del optimismo, pues el caminar del melancólico se da de espaldas al Progreso, queriendo volver a restaurar, redimir, liberar (*Erlösung*) el pasado como ruina y catástrofe, y allí surge de nuevo una experiencia de la imposibilidad de ese por venir aquí y ahora.

Con lo anterior, ¿No será urgente hacer (así sea de paso) una lectura con lo que está pasando con los espectros aquí y ahora? ¿Es posible ubicarnos en un diálogo para leer lo que está ocurriendo en este tiempo presente, de nuestro presente y el presente de lo espectral? Pues un ejemplo que amplía lo anterior, según Giorgio Agamben, pero desde una lectura heideggeriana de lo que pasa con el miedo, como sentimiento fundamental en la configuración de la *Stimmung* del tiempo actual, se muestra nítidamente en el marco de la pandemia del Covid-19, y lo podemos ver en la manera que esta atmósfera sentimental del miedo nos ha impedido movilizarnos, la atmósfera del miedo actual nos confina y nos impide escuchar a aquél/aquello que viene sin caer en los peligros de los fascismos técnico-científicos que anulan la posibilidad de esa escucha desde nuestra vulnerabilidad, de esa movilidad en lo frágil, pues dicho miedo crea las condiciones de políticas de hostilidad hacia el otro, que terminan por cerrarse o eliminar la posibilidad de la experiencia de lo venidero, de la acogida del otro en su debilidad; pues tal vez, antes que la amenaza que trae consigo la realidad del virus frente a la vida (Y es aquí donde nos preguntamos, tal vez nos arriesgamos a pensar si el virus no admite una lectura desde su carácter espectral y una necesaria separación entre el virus mismo y las medidas políticas que se adoptan frente a éste), antes de las consecuencias que pueda causar la realidad del virus frente al cuerpo, se vivencia ahora la peligrosa primacía de la *Stimmung* del miedo que termina siendo antes que nada lo que nos confina y nos asfixia ante la posibilidad de la experiencia y el pensamiento del otro o de lo otro en su absoluta alteridad, fragilidad y vulnerabilidad.

El virus como la más pequeña de las entidades intramundanas, permanece en el *entre* de los reinos de lo vivo y de lo inerte, en un límite de indeterminación, pues ni

siquiera parece haber un consenso para definir lo que sea un virus, ya que si bien afecta a organismos vivos, dependiendo de estos para su desarrollo y reproducción, éste no es considerado propiamente como un organismo, como un ser viviente. De esta manera nos es dado asumir al virus dentro del carácter de lo espectral (¿pues no es acaso el virus más que uno y menos que uno? ¿No es una multitud como define Derrida a los espectros?) con lo cual sea posible pensar en la exigencia de una escucha anterior y una reflexión desde nuestra vulnerabilidad ante eso otro que viene, una apertura a lo porvenir del virus y desde donde viene éste y las circunstancias que lo hicieron surgir. Esto nos exige asumir nuestra responsabilidad en su propagación y profundas reflexiones sobre el otro, sobre el cuerpo y la vida del otro desde los excesos que cometemos en contra de los animales y la naturaleza a niveles históricos, pasando por la memoria y el olvido de los muertos, hasta las medidas políticas que reducen a un mero estado biológico la discusión por el cuerpo y por la vida, una *nuda vida*, una reducción de modo fascista –según Agamben– de nuestra reflexión sobre aquello que podamos entender por vida, y con mayor razón la negación, el olvido de una vida cualificada que pasa por una experiencia ética, política, poética y religiosa, una reflexión que al parecer hoy en día se encuentra confinada por la *Stimmung* del miedo.⁸⁶

Este movimiento que oscila, movimiento de oscilación, de vibración entre una experiencia y una conciencia trascendentes, entendiendo aquí lo trascendente como un movimiento anterior, un paso atrás, un juego o una danza que posibilita otros movimientos, que le abre camino al otro, pero que a su vez permite un tejido, exige una articulación y un detenimiento, permite un *salto* entre diferentes lugares, una remisión de cierta intensidad a otra: entre la parte y el todo, lo singular y lo universal, la ruina y la construcción (o la catástrofe), el instante y lo eterno, etc. en fin, un movimiento de oscilación que busca a su vez la manifestación de una huella, de un eco, de una sombra que celebre el encuentro con el otro que viene, lo que llamamos de experiencia trascendental y que traducimos ahora como una experiencia de lo venidero es lo que se ha señalado como la búsqueda más urgente de la filosofía venidera ya desde el Programa invocado por Walter Benjamin en 1918 y que continúa teniendo ecos hasta ahora como se ha podido ver, pues lo venidero aunque viene de antes, siempre reclama ser actualizado en un presente.

⁸⁶ (Agamben, 2020)

Este entonces es el anuncio de la experiencia que aquí relacionamos con una experiencia de lo venidero mismo, es la experiencia de esa singular tensión (retención y vibración) de esa tonalidad melancólica que se encuentra en relación con la angustia y la melancolía que nos abre ante la urgencia y el anuncio de la venida, como un movimiento que se despierta en el intento de un diálogo imposible con un pasado que se invoca y es susceptible de ser actualizado en cualquier instante, en el último momento, por lo menos ante los ojos del melancólico, del angustiado, en medio del tono de ese mismo grito que nos dispone hacia lo que viene y que enfrenta y abraza la experiencia de su propia imposibilidad.

Esa tonalidad melancólica, es la que vibra a tono con el movimiento discontinuo y oscilante del porvenir, en muchos puntos diferentes de lo futuro, pues lo porvenir es el tiempo de los oprimidos que están bajo amenaza constante y lo futuro inevitablemente será el tiempo de los vencedores. Lo futuro pertenece a las posibilidades del cálculo ontológico y teleológico, del progreso y de la técnica, del fascismo y la soberanía, no hay forma de evadir lo futuro como lugar de expansión de proyectos totalitarios, y tampoco como suceso cronológico, como proyección de un tiempo homogéneo y continuo, causal; lo muestra la aterradora imagen del dios Cronos (Saturno para los romanos) devorando a sus propios hijos en el mismo momento en que nacen, los hijos son destinados – cronológicamente – a la muerte.

Por otra parte, al respecto de la tonalidad melancólica y su relación con la alegoría –en este caso la alegoría del salto del tigre, del espíritu y la mirada del jaguar– el filósofo brasileño Leandro Konder habla de Walter Benjamin, al volver la atención sobre la importancia de esa tonalidad melancólica del porvenir presente en su vida y obra, abriéndose a la inminencia del paso por el lugar de la alegoría en su relación con aquella tonalidad, que en nuestro caso hemos señalado a partir del salto y la mirada del jaguar entre tiempos y espacios diferentes, entre lo universal y lo singular, entre la parte y el todo y que hemos tratado de indicar en su estrecha relación con dicha tonalidad afectiva que surgen a su vez en los caminos de la filosofía, la historia y el pensamiento del porvenir; una tonalidad que al hacerla explícita no teme la invocación y el compromiso con los proyectos de los vencidos en la alusión al espíritu de un pasado, a ciertos espectros de un pasado que de igual forma aún está por venir:

Melancolía y alegoría se apoyan una en otra: somos melancólicos porque sólo alegóricamente conseguimos lidiar con objetos cuya universalidad se nos escapa. “El objeto se torna alegórico sobre el velo de la

melancolía.” Lo universal nos esquivo, nos frustra. Nuestra melancolía está ligada al hecho de que no esperamos mucho de él; por eso, lo universal es llevado a recurrir a la ostentación para hablarnos. “La alegoría” –escribe Benjamin– “es el único divertimento que el melancólico se permite. Por lo demás, un divertimento muy intenso”⁸⁷.

El lugar de la alegoría en Benjamin lo podemos entender aquí como la alusión a ciertas imágenes, que a través del umbral de la melancolía, se convierten en ecos de un movimiento, un juego o una danza, que no sólo crean una instantánea de ese mismo movimiento, fijando así la eternidad de un instante, el todo de un fragmento, sino que además nos remiten a un nuevo significado de dichas imágenes, un significado mediado por ese umbral melancólico, un significado siempre incompleto que deja las puertas abiertas para la venida del otro, o de lo otro, pues la alegoría, como el alegórico se saben siempre incompletos. Esto cobra cierta claridad con la siguiente cita de Benjamin en su Libro de los Pasajes (*Das Passagen-Werk*):

El alegórico ha renunciado a iluminar las cosas mediante la Investigación de lo que les sea afín o les pertenezca. Las desprende de su entorno, dejando desde el principio a su *melancolía* iluminar su significado. [...] precisamente el alegórico, para quien las cosas sólo representan las entradas de un secreto diccionario que dará a conocer sus significados al iniciado, jamás tendrá suficientes cosas, pues ninguna de ellas puede representar a las otras en la medida en que ninguna reflexión puede prever el significado que la *melancolía* será capaz de reivindicar en cada una.⁸⁸

Por otra parte, cuando se habla de esa tonalidad afectiva, intentamos remitirnos de igual manera al peso de ese tono en relación con el cuerpo, con la voz, con la disposición hacia una escucha primera ante el juego de voces que se deslizan en medio de los

⁸⁷ (Konder, 1999, pág. 36)

⁸⁸ (Benjamin, 2005) Hemos encontrado además, para intentar relacionar específicamente la alegoría en Benjamin con los Espectros de Marx de Derrida, en la reflexión de Benjamin sobre el Barroco y a su vez una cita del Capital de Marx que aparece en el mismo libro de los Pasajes, el protagonismo que cobra la imagen de la calavera como alusión al cadáver y al cuerpo, (como alusión al peso de los espectros e incluso al peso de la alegoría misma) que está presente también en el Hamlet de Shakespeare que cita Derrida en *Espectros*. Encontramos así la posibilidad del tratamiento alegórico del cuerpo como cierto tipo de redención y de justicia y de la misma manera una danza entre los Espectros y sus nombres: En el Marx citado por Benjamin tenemos: “*La calavera de la alegoría barroca es un producto a medio fabricar del proceso de la historia de salvación, que ha sido interrumpido por Satán en la medida en que se le permite hacerlo*” (Benjamin, 2005, pág. 372) Derrida por su parte, hablando de la presencia de los espectros de Marx en la obra de Paul Valéry menciona: “*el nombre de Marx aparece una sola vez. Se inscribe: he ahí el nombre de una calavera que ha de venir a las manos de Hamlet*” (Derrida, 1995, p. 19) Y por último la alusión de nuevo a la alegoría y al cadáver que hace Benjamin con respecto a Baudelaire y el Barroco: “*La alegoría barroca sólo ve el cadáver por fuera, Baudelaire lo hace presente desde dentro*” (Benjamin, 2005, pág. 337) Insistimos con esto en las posibilidades de tránsito que da la alegoría, pero a su vez la exigencia en términos de lo venidero, de una tonalidad melancólica en su tratamiento que permita la invocación de una justicia y de una responsabilidad con los muertos, aun con su cuerpo y sus rituales, lo decimos una vez más: con el peso de los espectros.

espectros venideros, los nombres y las vidas que nos han estado esperando desde antes y todo aquello que han intentado señalar y defender con sus actos, con sus palabras, con sus conceptos, con sus obras. Un intento de aprehender, más que el objeto y la lucidez del conocimiento en una perspectiva erudita o científicista que creen atrapar lo que permanece de inamovible en las obras y en las voces de los espectros por venir, quitándole la fuerza y la incondicionalidad de lo venidero mismo; más que esto, se trata de aprehender una actitud invisible ante nuestros ojos, el tono de una voz, la disposición para jugar, danzar y movernos ante y entre este juego de voces que vienen, la disposición afectiva que ha sido capaz de escuchar las voces que nos vienen de antes en lo que está en juego cuando hablamos del porvenir.

Ante todo lo anterior y lo que está aún por venir, ante los nombres que ya se han anunciado para acompañar este camino que viene de antes y tratando de recoger algunos elementos de todo lo anterior, desde la alusión a la espectralidad que aparece con la alegoría del salto del jaguar y lo que está más allá del cálculo, la racionalidad y la visión de los hombres y su pretensión de dominar y controlar todo lo que excede sus fuerzas, hasta el detenimiento en la tonalidad afectiva de la melancolía, hasta el énfasis en la recuperación de esa disposición a la escucha de las voces por venir, de la sonoridad de los nombres que portan esas voces, presentamos las palabras de Derrida quien desde su pensamiento se detuvo precisamente en la singularidad del acontecimiento que acompaña la experiencia del porvenir y desde donde decimos que se encuentra a tono con el pensamiento de Walter Benjamin y los lugares que nos esperan por transitar. Derrida enfatiza en la reflexión de los alcances lingüísticos y semánticos de lo que está en juego cuando hablamos del venir del porvenir, de lo venidero, y la importancia de la reflexión por el tono y las tonalidades que atraviesan estos lugares y su sorprendente relación con todo lo anterior, con lo imprevisible y la invocación del acontecimiento que viene. De acuerdo a esto y a lo que viene, Derrida nos advierte:

Mantengámonos todavía en el ámbito de esta primera escucha, pero con el fin de reconocer en ella, de una forma más genealógica o más arqueológica, la vibración de un sonido de arco más antiguo. Si juego un poco con este registro sonoro es para acercarme a esa esencia del acontecimiento, de *lo que adviene*, una vez, una sola vez, una primera y última vez, de manera siempre singular, única, excepcional, irremplazable e imprevisible, incalculable, de lo *que* ocurre así o de quien llega viniendo allí donde precisamente –y es el fin del horizonte así como de la teleología o de lo programable calculable, de la previsión o de la providencia- *ya no se lo ve venir*, ya no horizontalmente: *sin horizonte*.⁸⁹

⁸⁹ (Derrida, 2005, pág. 163)

Bibliografía

- Agamben, G. (13 de Julio de 2020). *¿QUÉ ES EL MIEDO?* Obtenido de Ficción de la Razón: <https://ficcionalarazon.org/2020/07/13/giorgio-agamben-que-es-el-miedo/>
- Benjamin, W. (1955). *Dirección única*. (J. J. del Solar, & M. Allendesalazar, Trads.) Ediciones Alfaguara.
- Benjamin, W. (1970). *Sobre el programa de la filosofía futura*. (E. Vernengo, Trad.) Venezuela: Monte Ávila.
- Benjamin, W. (1986). *Sobre el programa de la filosofía futura*. España: Planeta Agostini.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften V-I*.
- Benjamin, W. (2001). *Sobre el programa la filosofía venidera*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. (L. Fernandez Castañeda, I. Herrera, & F. Guerrero, Trads.) Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2005). Sobre o conceito de história. En M. Löwy, *Aviso de Incêndio*. São Paulo: Boitempo.
- Benjamin, W. (2007). *Passagens*. (I. Aron, & C. Paes Barreto, Trads.) São Paulo: UFMG.
- Benjamin, W. (2008). Apuntes sobre el Tema. En E. Bolívar, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. MÉXICO: ITACA-UACM.
- Benjamin, W. (2009). *Obras-Libro II* (Vol. II). (J. Barja, F. Duque, F. Guerrero, Edits., & J. Navarro Perez, Trad.) Madrid, España: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Obras-Libro IV* (Vol. 1). (T. Rexroth, Ed., & J. N. Pérez, Trad.) Madrid, España: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Obras-Libro IV* (Vol. 2). (T. Rexroth, Ed., & J. Navarro Pérez, Trad.) Madrid, España: Abada.
- Benjamin, W. (s.f.). *Obras Completas*.
- Blanchot, M. (1981). *De Kafka a Kafka*. Primo y Murasaki.
- Blanchot, M. (2006). *De Kafka a Kafka*. (J. Ferrero, Trad.) México, D.F., México: Fondo de cultura económica.
- De Mello Rangel, M. (2020). *A História e o Impossível*. Rio de Janeiro: Apeku.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze-Guatarri. (1978). *KAFKA POR UNA LITERATURA MENOR*. México D.F: Ediciones Era.
-

- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. (J. M. Alarcón, & C. De Peretti, Trans.) Valladolid: Trotta.
- Derrida, J. (2002). *Universidad sin Condición*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2002). *Universidad sin Condición*.
- Derrida, J. (2005). *Canallas, dos ensayos sobre la Razón*. Trotta.
- Derrida, J. (2014). *Espectros de Marx*. (A. Skinner, Trad.) Rio de Janeiro: Relume Dumará. Obtenido de http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm
- Derrida, J. (s.f.). *La Escritura y la Diferencia*.
- Ferrari, S. C. (2007). KAFKA, BENJAMIN: O NATURAL E O SOBRENATURAL. *Trans/Form/Ação*, 151-165.
- Frank, M. (1994). *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Freitas Ruso, S. (2020). O corpo escrito e corpo lido de (e por) Frnaz Kafka. *Criação & Crítica*, 275-288.
- Freitas, R. (2006). Escrita, doutrina e esquecimento: Kafka e Benjamin. . *Aletria*, 165-174.
- Haddock-Lobo, R. (9 de maio de 2020). *Facebook*. Obtenido de <https://www.facebook.com/photo?fbid=165482285012533&set=a.113318686895560>
- Haddock-Lobo, R. (s.f.). Publicação em Facebook. *Sobe a Onçologia*. Recuperado el 2020 de 2020, de <https://www.facebook.com/xlab.encruzilhadasfilosoficas/posts/165482305012531>
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Trotta.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat.
- Kafka, F. (2003). *Obras Completas (Vol. IV)*. (J. Bosh Estrada, A. Laurent, R. Mahler R., J. M. González, & J. Rottner, Trans.) Barcelona: Edicomunicaciones.
- Kafka, F. (2010). *Microcuentos y Dibujos*. (D. Aguirre Grisales, Ed., & S. Vivas Hurtado, Trad.) Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Konder, L. (1999). *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Löwy, M. (2002). *Aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Löwy, M. (2005). *Aviso de Incêndio*. (W. Nogueira, Trad.) São Paulo: Boitempo.

- Mosès, S. (1997). *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (A. Martorell, Trad.) Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Nepomuceno, E. (2009). Prefácio. Anotações sobre um gigante silencioso. En J. Rulfo, *Pedro Páramo*. Rio de Janeiro: Bestbolso.
- Parra Guzmán, A. (1993). *El templo del jaguar: la edad del cuarzo y la transparencia*. Pasto: Acuario Ediciones.
- Ramos Neves, F. (2014). *Metafísica do tempo presente*. Recuperado el 2020, de Repositorio Institucional UFRN: https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/19765/1/FranciscoRamosNeves_TESE.pdf
- Ribeiro, H. (2019). Walter Benjamin: a filosofia por vir nos braços do Messias. En W. Benjamin, *Sobre o Programa da Filosofia Por Vir* (H. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: 7 letras.
- Rulfo, J. (2009). *Pedro Páramo*. (E. Nepomuceno, Trad.) Rio de Janeiro: Bestbolso.
- Sloterdijk, P. (2009). *Derrida, um egípcio*. São Paulo: Esação Liberdade.
- Tobar, J., Mazzoldi, B., Derrida, J., Duchesne, J., & Madroñero, M. (2017). *Derrida desde el Sur. La Universidad del Monte o el Pensamiento sin Claustro*. (J. Tobar, Ed.) Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Vivas Hurtado, S. (2010). Microcuentos y Dibujos. En F. Kafka, *Microcuentos y Dibujos* (S. Vivas, Trad., pág. 135). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Witte, B. (2017). *Walter Benjamin. Uma Biografia*. (R. Freitas, Trad.) Belo Horizonte: Autêntica.
- Zavala, L. (marzo de 2011). *Dr. Lauro Zavala*. Recuperado el 04 de Septiembre de 2017, de <http://www.laurozavala.info>

