

Michael Löwy

# REDENCIÓN Y UTOPÍA

Pensamiento libertario judío  
en Europa central

Esta obra se ocupa de una generación y de una corriente particular del universo cultural judío de la Europa central: una generación de intelectuales nacidos en el curso del último cuarto del siglo XIX, cuyos escritos beben al mismo tiempo de fuentes alemanas (romanticismo) y judías (mesianismo).

Se articula en torno a la idea judía (cabalística) de Tikkoun, la redención. Algunos de ellos estuvieron orientados hacia la religión: Martín Buber, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig. Otros, por el contrario, se sintieron atraídos por las utopías sociales: Ernst Bloch, Gyorgy Lukács, Erich Fromm. Entre ambos, más allá de todas las corrientes y en el cruce de todos los caminos: Franz Kafka y Walter Benjamin.

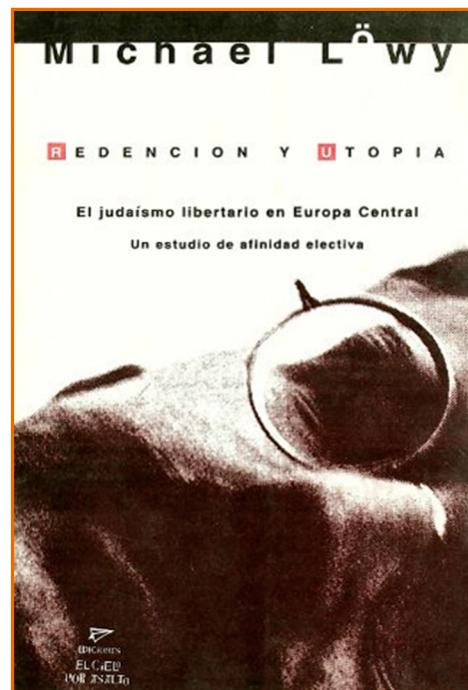
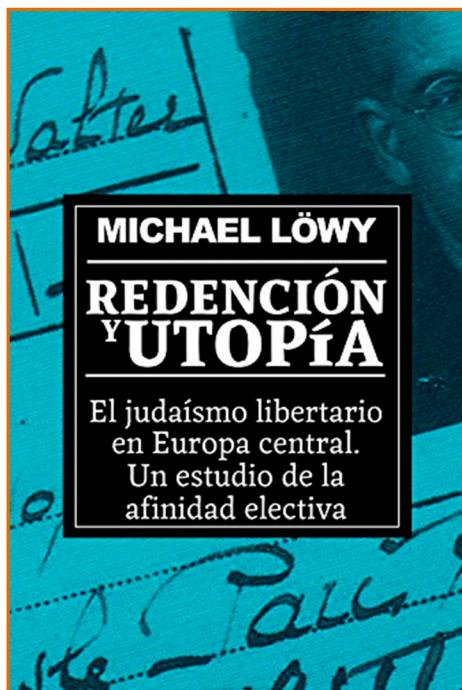
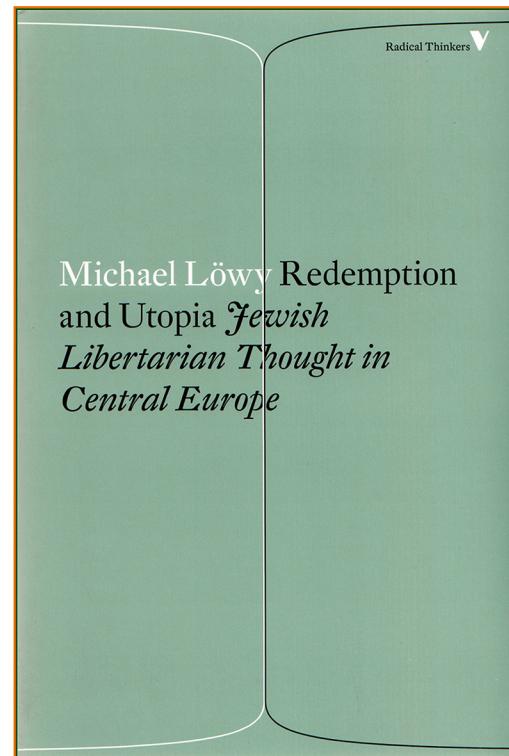
A pesar de todas sus diferencias, hay entre ellos una impresionante comunidad espiritual, fundada sobre la afinidad electiva entre la redención mesiánica y la utopía libertaria.

**MICHAEL LÖWY**

**REDENCIÓN Y UTOPIA**

**Pensamiento libertario judío en Europa central**

Un estudio de afinidad electiva



© Ariadna Ediciones, 2018

Creative Commons - Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0  
Internacional - CC BY-NC-SA 4.0

Edición digital: C. carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# CONTENIDO

Introducción: los vencidos de la historia

1 Sobre el concepto de *afinidad electiva*

2 Mesianismo judío y utopía libertaria: de 'correspondencias' a 'Attractio Electiva'

3 Parias, rebeldes y románticos: un análisis sociológico de la inteligencia judía centroeuropea

4 judíos religiosos que tienden al anarquismo: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Lowenthal

5 'Theologia negativa' y 'Utopia negativa': Franz Kafka

6 Fuera de todas las corrientes, en el cruce de todos los caminos: Walter Benjamin

7 Los judíos asimilados religiosos-ateos y libertarios: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Georg Lukács, Erich Fromm

8 Cruces, círculos y figuras: algunos ejemplos

9 Una excepción francesa: Bernard Lazare

Conclusión: 'Mesianismo histórico': una concepción romántica/mesiánica de la historia

Bibliografía

## INTRODUCCIÓN

### LOS VENCIDOS DE LA HISTORIA

*Nuestra generación tuvo que pagar para saber, pues la única imagen que va a dejar es la de una generación vencida. Este será su legado a los que vendrán.*

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*

El término “Europa Central” –*Mitteleuropa*– designa un área geográfico-cultural e histórica unificada por la cultura germánica: Alemania y el Imperio Austro-húngaro. Durante el periodo que va desde mediados del siglo XIX hasta 1933, la comunidad judía de Europa central ha conocido un florecimiento cultural extraordinario, un *siglo de oro* comparable al siglo XII judeo-árabe en España. Esta cultura judeo-alemana, producto de una síntesis espiritual única en su género que dio al mundo a Heine y a Marx, a Freud y Kafka, a Ernst Bloch y Walter Benjamin, se nos aparece hoy como un mundo desaparecido, un continente borrado de la historia, una Atlántida sumergida en el océano con sus palacios, sus templos y sus monumentos. Destruída por la marea nazi, apenas sobrevivió dispersa en el exilio, y sus últimos representantes, Marcuse, Fromm, Bloch, acaban de extinguirse, como los últimos fulgores de un inmenso fuego del espíritu. Aun así, ella dejó su impronta en la cultura del siglo XX, en lo que ésta produjo de más rico e innovador, en las ciencias, la literatura o la filosofía.

Esta obra se ocupa de una generación y de una corriente particular del universo cultural judío de la *Mitteleuropa*: una generación de intelectuales nacidos en el curso del último cuarto del siglo XIX, cuyos escritos beben al mismo tiempo de fuentes alemanas (romanticismo) y judías (mesianismo). Su pensamiento es profundamente, “orgánicamente”, inseparablemente *judeo-germánico*, ya sea que asuman orgullosamente este sincretismo (Gustav Landauer), lo vivan como un desgarramiento (Franz Kafka), o ensayan negar sus fuentes alemanas (Gershom Scholem) o su identidad judía (Lukács). Ella se articula en torno a la idea judía (cabalística) de *Tikkoun*, término polisémico que significa, a la vez, redención (*Erlösung*), restitución, reparación, reforma, restablecimiento de la armonía perdida.

Fue una generación de soñadores y utopistas: ellos aspiraron a un mundo *radicalmente otro*, al Reino de Dios en la Tierra, al Reino del espíritu, al Reino de la Libertad, al Reino de la Paz. Su ideal era la comunidad igualitaria, el socialismo libertario, la revuelta antiautoritaria, la revolución permanente del espíritu. Algunos cayeron como combatientes solitarios en las Termópilas del siglo XX, víctimas de la barbarie naciente (Munich, 1919: Gustav Landauer) o triunfante (Port-Bou, 1940: Walter Benjamin). La mayoría fueron profetas desarmados. Un episodio que se cuenta de la vida de Lukács vale para muchos de ellos: prisionero en noviembre de 1956, tras la derrota de la revolución húngara (en la que había participado como ministro de cultura del gobierno de Imre Nagy), se vio intimado por la orden imperativa de un oficial soviético que lo amenazaba con su ametralladora: “¡Deponga inmediatamente las armas!” No pudiendo elegir, el viejo filósofo judeo-húngaro habría sacado de su bolsillo su lapicero y lo habría entregado a las fuerzas del orden...

Se trata, pues, de una generación de *vencidos de la historia*. No es de extrañar que tantos de ellos hayan escogido el suicidio: Tucholsky, Toller, Wolfenstein, Carl Einstein, Hasenclever, Benjamin... En sus tesis “Sobre el concepto de historia”, W. Benjamin exigía que se escribiese la historia desde el punto de vista de los

vencidos. Este ensayo es una tentativa de aplicación de este método. Por una paradoja que es más aparente que real, *es justamente porque son vencidos, marginales a contracorriente de su época, románticos obstinados y utopistas incurables, que su obra deviene cada vez más actual, cada vez más cargada de sentido a medida que se aproxima el fin del siglo XX.*

Va de suyo que esta generación romántica y mesiánica está atravesando por las corrientes políticas e ideológicas más diversas y contradictorias. El Objetivo de esta obra no es el de zanjar sus debates ni el de tomar partido en sus controversias, sino sobre todo *comprender* el movimiento de conjunto, su génesis en una coyuntura histórica y social precisa en Europa central, en un momento de crisis y de renovación de la tradición judía y de la cultura alemana. Se trata, para una indagación relativa a la *sociología de la cultura*, de analizar el surgimiento de una categoría social nueva, la *intelligentsia* judía, y las condiciones que favorecen la eclosión, en su seno, de una doble configuración espiritual: la utopía romántica y el mesianismo restitucionista. El concepto clave de este análisis, que podría abrir posibilidades nuevas y aun ampliamente inexploradas en el dominio de la sociología de los hechos culturales, es el de *afinidad electiva*, término que aparece en Goethe y en Max Weber, pero que es reformulado aquí de otra manera. Al estudiar la obra de una quincena de autores –tanto conocidos como desconocidos, célebres u oscuros, reverenciados u olvidados, no se trata de esbozar la historia de sus ideas, o de presentar una (pequeña) monografía filosófica de cada uno de ellos, sino de intentar reconstruir, en su *unidad pluridimensional todo un universo cultural* socialmente condicionado. Esta aproximación intenta esclarecer, bajo un ángulo nuevo, una vasta parcela de la cultura europea moderna, detectando una red subterránea de *correspondencias* que liga entre sí a algunos de sus espíritus más creadores. Procura también dar cuenta de la irrupción, en un campo magnético polarizado por el romanticismo libertario y el mesianismo judío, de *una nueva concepción de la historia*, de una percepción de

la temporalidad, en ruptura con el evolucionismo y la filosofía del progreso.

Quien formuló de manera más profunda, más radical y más subversiva esta concepción herética, esta nueva mirada sobre la historia y el tiempo, es Walter Benjamin. Es por esta razón, y porque contiene en sí de forma concentrada todas las tensiones, dilemas y contradicciones del universo cultural judeo-alemán, que ocupa el lugar central en este ensayo. Benjamín está efectivamente en el núcleo de esta generación mesiánico-romántica y su pensamiento, ligeramente anticuado, extrañamente anacrónico, es al mismo tiempo el más actual y el más cargado de explosividad utópica. Su obra ilumina los pasos de otros pensadores del grupo y es iluminada por ellos en un juego de imágenes que no es tanto la de un juego de espejos reflejándose al infinito, sino más bien la de miradas que se interrogan recíprocamente.

¿Puedo permitirme una palabra personal para terminar esta introducción? Este libro representa también para su autor, judío un tanto errante, nacido en Brasil de padres vieneses habiendo vivido en São Paulo, Ramat-Aviv y Manchester, e instalado (¿definitivamente?) en París hace veinte años, un reencuentro con su propias raíces culturales e históricas.

Mi familia viene de Viena, pero la rama paterna, Löwy, es originaria de la provincia checoeslovaca del Imperio Austro-húngaro. Ningún parentesco, que yo conozca, con Julia Löwy, la madre de Franz Kafka: el nombre era bastante frecuente entre los judíos del Imperio... En cuanto a la rama materna, Löwinger, su origen es húngaro. Ningún parentesco, tampoco, que yo sepa, con Joseph Löwinger, el banquero de Budapest padre de György Lukács...

No teniendo ancestros ilustres, me siento sin embargo íntimamente implicado, concernido o interpelado por esta herencia cultural, por el universo espiritual desaparecido del judaísmo centro-europeo, esa estrella extinta cuya luz perdida y dispersa viaja

aún a través del espacio y del tiempo, los continentes y las generaciones.

Fue al leer algunos textos de Walter Benjamin, cuando exploraba en los Archivos Gustav Landauer de la Biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que tuve el sentimiento intuitivo de tocar un conjunto subterráneo más bien vasto. Esbocé un plan de investigación que sometí al desaparecido Gershom Scholem, en una entrevista en diciembre de 1979. Una primera versión en forma de artículo fue completada en 1980 y corregida por Scholem; apareció en 1981 en los *Archives de Sciences sociales des Religions*, nº 51, bajo el título “Messianisme juif et utopic libertaires en Europe centrale (1905–1923)”. Una primera versión del capítulo sobre Walter Benjamin apareció en *Les Tempes Modernes*, en octubre de 1983, bajo el título “Le messianisme anarchiste de Walter Benjamin”<sup>1</sup>

Continué la investigación recurriendo a los Archivos Buber, de Jerusalén; a los Archivos Lukács, de Budapest; a los Archivos del Institut d'Histoire Sociale de Amsterdam; Hanna Arendt, de la Library of Congress (Washington), a los papeles inéditos de Benjamin conservados en la Bibliothèque Nationale de París, a los Archivos del Instituto Leo Baeck en Jerusalén y New York, y a entrevistas con Ernst Bloch (1974), G. Scholem (1979), Werner Kraft (1980), Pierre Missac (1982), Leo Löwenthal (1984).

Finalmente, me he beneficiado de la ayuda, el aliento y la crítica de mis colegas del Groupe de Sociologie des Religions – especialmente Jean Séguy y Daniel Hervieu-Léger–, así como de Raquel Ertel, Rosemarie Ferenczi, Claude Lefort, Sami Nair, Guy Petitdemange, Eleni Varikas, Irving Wohlfarth, Martin Jay, Leo Löwenthal, y el fallecido Michel de Certeau. Quiero agradecer en forma particular a Miguel Abensour, cuyos consejos y críticas fueron preciosos en la redacción de la versión final de este texto.

## NOTA INTRODUCCIÓN

1 Trad. Cast.: “El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin”, en **El Cielo por Asalto**, nº 4, Buenos Aires, otoño/invierno de 1992 [N. de t.].

## SOBRE EL CONCEPTO DE AFINIDAD ELECTIVA

Un siglo después de Augusto Comte, la sociología continúa tomando prestada su terminología conceptual de la física o la biología. ¿No será tiempo de romper con esta tradición positiva y recurrir a un fondo espiritual y cultural más vasto, más rico de sentido, más próximo a la textura misma de los hechos sociales? ¿Por qué no utilizar el vasto campo semántico de las religiones, los mitos, de la literatura e incluso de las tradiciones esotéricas, para fecundar el lenguaje de las ciencias sociales? ¿No tomó Max Weber el concepto de carisma de la *teología* cristiana, y Manheim el de “constelación” de la *astrología* clásica?

Este trabajo es un estudio de *afinidad electiva*. El Itinerario de este término es curioso: va de la alquimia a la sociología, pasando por la literatura novelesca. Tiene por padrinos a Alberto el Grande (siglo XIII). Johann Wolfgang y Max Weber... En nuestra utilización del concepto, hemos intentado integrar las diferentes acepciones con que la expresión se cargó en el curso de los siglos. Designamos por “afinidad electiva” un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la “influencia” en sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión. En nuestra opinión, sería interesante intentar fundar el estatuto metodológico de este concepto, en tanto instrumento de investigación interdisciplinaria que permita enriquecer, matizar y

tornar más dinámico el análisis de las relaciones entre fenómenos económicos, políticos, religiosos y culturales. Comencemos, pues, por reconstituir brevemente el Itinerario del término, para poder captar toda la *riqueza de significaciones* que ha acumulado durante su curioso periplo espiritual.

La idea de que la disposición de los cuerpos a unirse resulta de una analogía visible u oculta, se remonta a la antigüedad griega, notablemente en la fórmula de Hipócrates *omoion erchetai pros to omoion (simile at simile)*. Pero el término afinidad como metáfora alquímica no aparece hasta la Edad Media; es probable que su primera fuente sea Alberto el Grande, según el cual, si el azufre se une a los metales, es por la afinidad que posee con estos cuerpos: *propter affinitatem naturae metalla adurit* [debido a la afinidad natural (el azufre) se funde con los metales]. La temática reaparece en el célebre alquimista alemán del siglo XIII Johannes Conradus Barchusen, que habla de *reciprocam affinitatem*<sup>2</sup> y, sobre todo, en el alquimista holandés del siglo XVIII, Boerhave. En su libro *Elementa Chemiae* (1724), Hermanus Boerhave explica que *particulae solventes et solutae se affinitate suo naturae collingunt in corpora homogénea* [las partículas solventes y solubles se unen en cuerpos homogéneos a causa de su afinidad natural]. Observando la relación entre el oro y el agua regia en un recipiente, constata: “¿Por qué el oro que es diez y ocho veces más pesado que el agua regia, no se reúne en el fondo del vaso que contiene a ésta? ¿No vemos claramente que entre cada partícula de oro y cada partícula de agua regia *una fuerza* en virtud de la cual se buscan, se unen y se reconocen?” Esta fuerza es la afinidad que determina la combinación de estos cuerpos heterogéneos en una unión, en una suerte de matrimonio, de *enlace químico*, procedente sobre todo del amor antes que del odio, *magis ex amore quam ex odio*<sup>3</sup>.

El término *Attractionis electivae* aparece por primera vez en el químico sueco Torbern Olof Bergman. Su obra, *De attractionibus electivis* (Uppsala, 1775), será traducida al francés con el título *Traité des affinités chimiques ou attractions électives* (1788). [Tratado de

las afinidades químicas o atracciones electivas]. T. O. Bergman explica el propósito de la terminología: “muchos dan el nombre de *afinidad* a lo que nosotros llamamos *atracción*. De aquí en más, utilizaré indistintamente ambos términos, aunque el primero siendo más metafórico, parezca menos apropiado para una obra de física”. En discusiones con Bergman, un químico francés contemporáneo de Morveau, subraya que la afinidad es un caso particular de atracción, que se distingue por una intensidad específica del poder atractivo, gracias al cual dos o más cuerpos “forman un ser que tiene propiedades nuevas y distintas de las que aparecían en cada uno de los cuerpos antes de la combinación”<sup>4</sup>. En la traducción alemana del libro de Bergman (Frankfort am Main, Verlag Tabor, 1782–1790), el término “atracción electiva” será traducido por *Wahlverwandtschaft*, afinidad electiva. Fue probablemente de ésta versión alemana de T. O. Bergman que Goethe tomó el título de su novela *Die Wahlverwandtschaften* [Las afinidades electivas] (1809), que trata de una obra de química estudiada por uno de los personajes “desde hace cerca de una docena de años”. Muchos pasajes descriptivos del fenómeno químico parecen extraídos directamente de la obra del sabio sueco, especialmente el análisis de la reacción entre AB y CD, que se combinan nuevamente en AD y CB. Para Goethe, esta trasposición del concepto químico al terreno social de la espiritualidad y los sentimientos humanos era tanto más natural cuanto que, para varios alquimistas (como Boerhave), el término ya venía fuertemente cargado de metáforas sociales y eróticas. Para Goethe, hay afinidad electiva cuando dos seres o elementos “se buscan el uno al otro, se atraen, se ligan uno con otro y resurgen en seguida de esta unión íntima en una forma (*Gestalt*) renovada e imprevista”<sup>5</sup>. La semejanza con la fórmula de Boerhave (dos elementos que “ve buscan, se unen y se reconocen”) es flagrante, no pudiendo excluirse que Goethe conociese también la obra del alquimista holandés ni que se haya inspirado en ella.

Con la novela de Goethe el término ganó derecho de ciudadanía en la cultura alemana, como designación de un tipo particular de

vínculo entre las almas. Es pues en Alemania que sufrirá su tercera metamorfosis, la transmutación -por obra de ese gran alquimista de la ciencia social que se llamó Max Weber- en *concepto sociológico*. De la antigua concepción conservará las connotaciones de elección recíproca, atracción y combinación, pero la dimensión de la novedad parece desaparecer. El concepto de *Wahlverwandtschaft* -así como otro de significación próxima. *Sinnafinitäten* (afinidadades de sentido)- aparece en tres contextos precisos en los escritos de Weber. Primero, para caracterizar una modalidad específica de relación entre diferentes formas religiosas. Por ejemplo, entre la profecía de misión, en la cual los elegidos se sienten un instrumento de Dios, y la concepción de un Dios personal extramundano, colérico y poderoso, existe “eine tiefe *Wahlverwandtschaft*”.<sup>6</sup> Luego, para definir el lazo entre intereses de clase y visiones del mundo. Las *Weltanschauungen* tienen, según Weber, una autonomía propia, pero la adhesión de un individuo a tal o cual visión del mundo depende, en gran medida, de su *Wahlverwandtschaft* con sus intereses de clase.<sup>7</sup>

Finalmente (y esta es la figura más importante), para analizar la relación entre doctrinas religiosa y formas de *ethos* económico. El *locus classicus* de esta utilización del concepto es el siguiente pasaje de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, ‘afinidadades electivas’ (*Wahlverwandtschaft*) entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional. Con esto queda aclarado, al mismo tiempo, y en todo cuanto fuera posible, el *modo y dirección* en la que el movimiento religioso actuaba, en virtud de estas afinidades electivas, sobre el desenvolvimiento de la civilización material”.<sup>8</sup>

Observemos que la primera vez el término aparece entre comillas, como si Weber quisiera excusarse de esta irrupción de una metáfora

novelesca y literaria en un análisis científico. Pero en seguida las comillas desaparecen: la palabra devino concepto... No es de extrañar que esta expresión no haya sido comprendida en la recepción positivista anglosajona de Max Weber. Un ejemplo casi caricaturesco es la traducción inglesa de *La ética protestante* por Talcott Parsons (en 1930): *Wahlverwandtschaft* fue traducido (en el pasaje citado arriba), unas veces como *certain relations*, otras como *those relationships*.<sup>9</sup> En tanto que el concepto weberiano remite a una relación interna rica y significativa entre dos configuraciones, la “traduccióntraición” de Parsons lo reemplaza por una banal relación (o correlación) exterior y vaciada de sentido. Nada podría ilustrar mejor que tal concepto es inseparable de un cierto contexto cultural, de una cierta tradición que le confiere toda su fuerza expresiva y analítica. En estas tres modalidades weberianas, la afinidad electiva articula estructuras socioculturales (económicas y/o religiosas) sin que haya formación de una sustancia nueva o modificación esencial de los componentes iniciales aún si la interacción tiene consecuencias eficaces, particularmente al reforzar la lógica propia de cada figura.

Max Weber jamás intentó imaginar en forma precisa la significación de este concepto, de discutir sus implicaciones metodológicas o de definir su campo de aplicación. Reaparece aquí y allá en la sociología alemana, pero, igualmente, sin ninguna reflexión conceptual. Por ejemplo, Karl Manheim, en su magnífico estudio sobre el pensamiento conservador, escribe: “En la confluencia (*zusammenfliessen*) de dos orientaciones de pensamiento, la tarea de la sociología del conocimiento es la de encontrar los momentos en los que ambas corrientes revelaban, *antes* de la síntesis, una afinidad interna (*innere Wahlenwandtschaft*) y que hicieron posible la unificación”.<sup>10</sup>

En el curso de nuestro estudio sobre los lazos entre mesianismo judío y utopía social, el concepto de afinidad electiva se nos apareció como el instrumento más adecuado y más fecundo para el estudio de esta relación. Nos parece que su aplicación puede extenderse

todavía a muchos otros aspectos de la realidad social. Él permite comprender (en el sentido fuerte de *Verstehen*) un cierto tipo de conjunción entre fenómenos aparentemente dispares, en el seno de un mismo campo cultural (religión, filosofía, literatura) o entre esferas sociales distintas: religión y economía, mística y política, etc. Por ejemplo, podría ser bastante esclarecedor apelar al concepto de *Wahlverwandtschaft* para estudiar el tipo de relación que se establece en la Edad Media entre la ética caballeresca y la doctrina de la Iglesia<sup>11</sup>; a partir del siglo XVI, entre cábala y alquimia (existe sobre el tema un bello estudio de Gershom– Scholem, “*Alchemie und Kabbala*”, *Eranus Jahrbueh*, nº 45, 1977); en el siglo XIX, entre conservadorismo tradicional y estética romántica (ver el artículo de Manheim mencionado arriba), entre idealismo alemán y Judaísmo (cf. el estudio de Habermas), o entre darwinismo y malthusianismo; y, en el siglo, XX, entre psicoanálisis y marxismo, surrealismo y anarquismo, etc. Su utilización sistemática exige no obstante un cierto número de precisiones, en relación a la definición misma del concepto. Antes que nada, es necesario tener en cuenta que la afinidad electiva comporta distintos *niveles o grados*:

I. El primero es el de la *afinidad* pura y simple, el parentesco espiritual la homología estructural (concepto empleado en la sociología de la literatura por Lucien Goldmann), la *correspondance* (en el sentido baudelaireano). La teoría de las correspondencias fue formulada por primera vez de modo sistemático en la doctrina mística de Swedenborg, que postulaba la existencia de una correspondencia, parte a parte, del cielo con la tierra, y de las cosas espirituales con las naturales. Baudelaire se refiere a Swedenborg como quien le había enseñado “que todo forma movimiento, nombre, color, perfume, en lo espiritual como en lo natural, es significativo, recíproco, convertible, correspondiente”, Pero el concepto pierde así su significación mística originaria, pasando a designar el sistema de las analogías recíprocas que atraviesan el universo, “las relaciones íntimas y secretas de las cosas”.<sup>12</sup> Es importante subrayar que la *correspondencia* (o *afinidad*)

es una *analogía aún estática*, que crea la posibilidad, pero no la *necesidad*, de una convergencia activa, de una *attractio electiva* (retomamos aquí, por cuenta nuestra, la crítica de Danièle Hervieu Lèger al empleo sumamente impreciso del término en nuestro artículo de 1981 sobre mesianismo y utopía<sup>13</sup>). La transformación de esta potencia en acto, la *dinamización de la analogia*, su evolución hacia una interacción activa depende de condiciones históricas concretas: mutaciones económicas, relaciones de clases y categorías sociales, movimientos culturales, acontecimientos políticos. etc.

2. *La elección*, la atracción recíproca, la mutua elección activa de dos configuraciones socioculturales, conduciendo a ciertas formas de interacción, estimulación recíproca y convergencia. En este punto, las analogías y correspondencias comienzan a devenir dinámicas, pero ambas estructuras permanecen separadas. Es en este nivel (o en la bisagra entre él y el nivel siguiente) que se sitúa la *Wahlverwandtshaft* entre ética protestante y espíritu de capitalismo de la que habla Weber.

3. La articulación, combinación o “alianza” entre los *partenaires*, pueden resultar de las diferentes modalidades de unión: a) de lo que puede llamarse “símbiosis cultural”, donde las dos figuras permanecen distintas, pero están orgánicamente asociadas; b) la fusión parcial; y c) la fusión total (el “enlace químico” de Boerhave).

4. La creación de una *figura nueva* a partir de la fusión de sus elementos constitutivos. Esta eventualidad, sugerida por el sentido goethiano del término, está ausente de los análisis weberianos. Es cierto que la distinción entre los dos últimos niveles es difícil de establecer: por ejemplo, ¿sería el freudomarxismo la articulación de dos componentes o bien una forma nueva de pensamiento, distinta tanto del psicoanálisis como del materialismo histórico?

Para dar cuenta de la especificidad (y del eventual interés del concepto), no es inútil compararlo con otras categorías o términos

que sirven habitualmente para el análisis de las relaciones entre estructuras significativas. La afinidad electiva, tal como la definimos aquí, no es la afinidad ideológica inherente a las diversas variantes de una misma corriente social y cultural (por ejemplo, entre el liberalismo económico y político, entre socialismo e igualitarismo, etc.). La *elección*, la elección recíproca, implica una *distancia* previa, una *carencia espiritual* que debe ser colmada, una cierta heterogeneidad ideológica. Por otra parte, la *Wahlverwandtshaft* no es totalmente idéntica a la “correlación”, término vago que designa simplemente la existencia de un lazo entre dos fenómenos distintos: aquella indica, en cambio, un tipo preciso de *relación significativa* que no tiene nada en común (por ejemplo) con la correlación estadística entre crecimiento económico y declinación demográfica. La afinidad electiva no es tampoco sinónimo de “influencia”, en la medida que ella implica una relación mucho más activa y una articulación recíproca (que puede llegar incluso a la fusión). Es un concepto que nos permite dar cuenta de procesos de interacción que no dependen ni de una causalidad directa, ni de relaciones “expresivas” entre forma y contenido (por ejemplo, la forma religiosa como “expresión” de un contenido político o social). Sin pretender sustituir otros paradigmas analíticos, explicativos y comprehensivos, dicho concepto puede aportar un nuevo ángulo de abordaje, hasta aquí poco explorado, en el campo de la sociología de la cultura. Asombra, por otra parte, que después de Max Weber hayan sido tan escasas las tentativas de reexaminarlo y utilizarlo en investigaciones concretas.

Naturalmente, la afinidad electiva no se da en el vacío ni en el cielo de la pura espiritualidad: ella es favorecida (o desfavorecida) por condiciones históricas y sociales. Si la analogía, el parentesco en tanto tal revelan sólo el contenido espiritual de las estructuras significativas en cuestión, su puesta en relación y su interacción activa dependen de circunstancias socio-económicas, políticas y culturales precisas. En este sentido, un análisis en términos de afinidad electiva es perfectamente compatible con el

reconocimiento del rol determinante en última instancia de las condiciones económicas y sociales. Esto vale también, contrariamente a lo que se piensa habitualmente del análisis weberiano clásico de las relaciones entre ética protestante y espíritu del capitalismo: con excepción de algunos escarceos polémicos, su demostración viene menos a definir una relación causal “espiritualista” que a dar cuenta de la *Wahlverwandtshaft* entre la doctrina religiosa y el *ethos* económico. Dicho sea brevemente, Marx mismo, en un pasaje de los *Grundrisse* - obra desconocida por Max Weber, ya que fue publicada por primera vez en 1939– había hecho referencia a la relación (*Zusammenhang*) entre el protestantismo inglés u holandés) y la acumulación de capital– dinero.<sup>14</sup>

## NOTAS I

<sup>2</sup> Cf. Joannis Conradi Barchusen, **Pyrosophia**, Lugduni Batavorum, Impensis Cornelii Bautestein, 1698, libre I, chap 3.

<sup>3</sup> Hermanus Boerhave, **Elementa Chemiae**, Ludguni Batavorum, Apud Isaacum Severinum, 1732, Part II: “De Menstuis”. Cf, también **La Grande Encyclopédie**, Paris, Laminault, art. “Afinité, I. Chimie” y de Morveau. **La Chimie, Encyclopédie méthodique**, Chez Panckoucke, 1786, t, I. p. 535.

<sup>4</sup> De Morveau, **La Chimie...**, p. 570, y T. O. Bergman, **Traité des affinités chimiques ou attractions électives**, Paris, Chez Buisson, 1788, p. 5.

<sup>5</sup> J. W. Goethe, **Die Wahlverwandtshafoten**, Guterlosloh Verlag, 1948, p. 41 [hay numerosas traducciones al español].

<sup>6</sup> Max Weber, **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Einleitung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. 153 [trad. cast. como **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid, Taurus, 1984].

<sup>7</sup> Max Weber, **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. 153.

8 Max Weber, **L’Ethique protestante et l’Esprit du capitalisme**, Paris, Plon, p. 107; traducción revisada y corregida con el original: Max Weber, **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**, p. 83 [Transcribimos, en forma ligeramente corregida, la traducción española de Ed. Península, Barcelona, 1969, p. 107].

9 Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London, Unwin University Books, 1957, pp. 91-92.

10 Karl Manheim. “Das Konservative Denken” (1972), **Wissensoziologie**, Berlin, Luchterhand, 1964, p. 458. El término aparece también en Troeltsch: cf. Jean Séguy, **Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch**, París, Cerf, 1980, pp. 247-251. Es estudiado también por un sociólogo e la escuela weberiana, Werner Stark, pero únicamente en referencia al segundo tipo de afinidad electiva de las que hablaba Weber (entre visiones del mundo y clases sociales). Véase W. Stark, **Die Wissensoziologie**, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1960; pp. 215-248.

11 V. sobre este tema el ensayo de Alfred von Martin, “Soziologie der Kultu des Mittelalters”, **Geist und Gessellschaft**, 1948.

12 Cf. Charles Baudelaire (**Œuvres complètes**, Paris, Seuil, 1968, p. 471, 350).

13 Ver Danièle Léger. “Apocalyptique écologique et ‘retour’ de la religión”, **Archives de Sciences sociales des Religion**, N° 53/1, janvier-mars, 1982. P. 66.

14 V. sobre el tema nuestro ensayo “Marx et Weber: notes sur un dialogue implicite”, **Dialectique et Révolution, essais de sociologie et d’histoire du marxisme**, París, Anthropors, 1973 [trad. Cast.: México. Siglo XXI, 1975].

## II

### MESIANISMO JUDÍO Y UTOPÍA LIBERTARIA

#### De las “correspondencias” a la “*atractivo electiva*”

¿Qué pueden tener en común el mesianismo judío y las utopías libertarias del siglo XX? Por un lado, una tradición religiosa indiferente a la esfera de lo político, vuelta hacia lo sobrenatural y lo sagrado; por otro, un imaginario social revolucionario, generalmente ateo y materialista. Parece evidente que la religiosidad mesiánica tradicional y ritual de los rabinos y de los talmudistas nada tiene que ver con la ideología subversiva anarquista de un Bakunin y de un Kropotkin. Y con mayor razón, en cuanto el etnocentrismo cultural de la religión judía se sitúa en las antípodas del universalismo militante de las utopías revolucionarias.

Sin embargo, el rol cada vez más activo de los intelectuales judíos (a partir de mediados del siglo XIX) en la producción de ideas radicalmente contestatarias, ha estimulado la tentativa de buscar raíces religiosas judías en las utopías socialistas. Entre los sociólogos de la religión, Max Weber ha sido probablemente uno de los primeros en formular la hipótesis del carácter potencialmente revolucionario de la tradición religiosa del judaísmo antiguo: en la Biblia el mundo no era percibido como eterno ni como inmutable, sino como un producto histórico destinado a ser reemplazado por un orden divino. Toda la actitud del judaísmo bíblico frente a la vida está determinada, según Weber, por la concepción de una *revolución futura de orden político y social* conducida por Dios [15](#)

Se trata de una hipótesis profundamente fértil, pero que permanece aún muy general: no permite distinguir, del conjunto heteróclito de las doctrinas revolucionarias modernas, aquellas que pueden tener una afinidad real con la tradición judía. Para muchos autores (Max Scheler, Karl Löwith, Nikoai Berdiaeff, etc.) –algunos de ellos discípulos de Max Weber–, es el pensamiento de Marx el que constituye típicamente la expresión secularizada del mesianismo bíblico. Pero se trata de una interpretación discutible y un tanto reductiva de la filosofía marxista de la historia.

Nos parece que Karl Manheim se sitúa sobre un terreno mucho más concreto y preciso cuando, en *Ideologie und Utopie* (1929), anticipa la idea de que “el anarquismo radical” sería la figura moderna por excelencia del principio quiliástico, la forma relativamente más pura de la conciencia utópico / milenarista moderna. Manheim no distingue entre milenarismo cristiano y mesianismo judío, pero el pensador del siglo XX que, según él, personifica de manera más acabada esta actitud espiritual “con una profundidad demoníaca”, sería el escritor anarquista (judío) Gustav Landauer.<sup>16</sup> Sabemos que Landauer fue uno de los dirigentes de la Comuna de Munich, en 1919. Es interesante recordar al respecto que, según el sociólogo alemán Paul Honigsheim (antiguo miembro de Círculo Max Weber de Heidelberg y amigo de Lukács y Bloch), algunos de los participantes de las Repúblicas de los Consejos Obreros de Munich y de Budapest, estaban penetrados por la conciencia de ser llamados a cumplir una misión de redención del mundo y de formar parte de un *mesías colectivo*.<sup>17</sup> De hecho, además de Landauer, otros intelectuales judíos (Kun Eisner, Eugen Leviné, Ernst Toller, Erich Mühsan, etc.) han jugado un rol importante en la República de los Consejos de Baviera, mientras Lukács y otros miembros de la *intelligentsia* judía de Budapest figuraban entre los dirigentes de la Comuna húngara de 1919.

¿Es posible que existan, pues, en el mesianismo judío, aspectos que puedan articularse con una visión del mundo revolucionaria (particularmente anarquista)? Partiendo de los notables análisis de

Gershom Scholem, podemos abordar la cuestión de un modo más preciso. En su ensayo “Para una comprensión de la idea mesiánica en el judaísmo”. Scholem no duda en afirmar que “la apocalíptica popular [...] representa un elemento de anarquía en el seno mismo del mesianismo utópico; debía llevar a rechazar antiguas restricciones que perdían su significado en el nuevo con texto de la libertad mesiánica”.<sup>18</sup> Esta observación es muy profunda, pero nos parece que la analogía (o la “correspondencia”) entre la utopía mesiánica y la utopía libertaria va mucho más allá de este elemento y se manifiesta en muchos otros “momentos” decisivos de estas dos configuraciones culturales. Examinemos esta correspondencia apoyándonos en el paradigma teórico –el tipo ideal, podría decirse– del mesianismo judío construido por Gershom Scholem y sobre algunas observaciones de Karl Manheim sobre el anarquismo radical.

El mesianismo judío contiene dos tendencias a la vez íntimamente ligadas y contradictorias: una corriente *restauradora*, vuelta al restablecimiento de un estado ideal del pasado, una edad de oro perdida, una armonía edénica rota; y una corriente *utópica*, aspirando a un futuro radicalmente nuevo, a un estado de cosas que jamás existió. La proporción entre las dos tendencias puede variar, pero la idea mesiánica no se cristaliza sino a partir de su combinación. Ellas son inseparables, en una relación dialéctica puesta en evidencia admirablemente por Scholem: “Aún la corriente conservadora vehicula elementos utópicos y, en la utopía están presentes factores de restauración. [...] Este mundo enteramente nuevo comporta aún aspectos que remiten claramente al mundo antiguo, pero este mismo mundo antiguo no es idéntico al pasado del mundo; es sobre todo un pasado transformado y transfigurado por el sueño radiante de la utopía”.<sup>19</sup> De acuerdo con la feliz formulación del gran historiador del mesianismo, Sigmund Mowinckel, en la tradición judía “la escatología es una reinterpretación de la mitología del tiempo originario”.<sup>20</sup>

El concepto hebreo de *Tikkoun* es la expresión suprema de esta dualidad del mesianismo judío. Para los cabalistas –particularmente

Isaac Luria y la escuela de Safed— el *Tikkoun* es el restablecimiento de la gran armonía rota por el Quiebre de los Vasos (*Shevirat Ha-Kelim*) y más tarde, por el pecado de Adán. Como observa Gershom Scholem, “el *Tikkoun*, el camino que lleva hacia el fin de las cosas, es también el camino que lleva al comienzo” implica la “restauración del orden ideal”, es decir, “la restitución, la re/integración del todo originario”. El advenimiento del Mesías es el cumplimiento del *Tikkoun*, la Redención en tanto que “retorno de todas las cosas a su contacto originario con Dios”. El “mundo del *Tikkoun*” (*Olam Ha-Tikkoun*) es pues el mundo utópico de la reforma mesiánica de la supresión de la mácula, de la desaparición del mal.<sup>21</sup>

Ahora bien, en el pensamiento libertario se encuentra precisamente una combinación análoga entre restauración y utopía, como por otra parte subraya Manheim<sup>22</sup>: en Bakunin, Sorel, Proudhon y Landauer, la utopía revolucionaria se acompaña siempre de una profunda nostalgia por las formas del pasado precapitalista, de la comunidad campesina tradicional, o del artesanado; en Landauer llega incluso a la apología explícita de la Edad Media... En realidad, en el núcleo de la búsqueda de la mayor parte de los grandes pensadores anarquistas, hay una actitud romántica con relación al pasado.

Podríamos llevar el paralelismo aún más lejos: un crítico contemporáneo, el escritor antimilitarista Georges Darien, lamenta en un artículo de 1904 el “carácter religioso del anarquismo”, cuya doctrina define en los siguientes términos: 1/ Existió una edad de oro que desapareció con el surgimiento de la autoridad. 2/ Es necesario volver a esa edad dorada; para ello, es deseable una revolución, 3/ Una vez efectuada la revolución, habrá una interrupción general de la vida sobre el planeta. 4/ Luego, la edad de oro retornará.<sup>23</sup> Se trata, sin duda, de una caricatura, pero que remite a pesar de todo a una dimensión presente en la profecía anarquista. Digamos también que Max Weber subrayó, en *Economía y Sociedad*, que el anarco-sindicalismo era la única variedad de

socialismo en Europa occidental que pretendía ser “el equivalente real de una fe religiosa”.24

Es verdad que una dimensión romántico-nostálgica está presente en todo pensamiento revolucionario anticapitalista – comprendido el marxismo, contrariamente a lo que habitualmente se piensa. No obstante, mientras en Marx y sus discípulos esta dimensión está relativizada por su admiración de la industria y el progreso económico aportados por el capital, en los anarquistas (que en modo alguno simpatizan con el industrialismo) esto se manifiesta con una intensidad y un brillo particulares, incluso únicos. El anarquismo (con el populismo ruso) es, sin duda, de todas las corrientes revolucionarias modernas, aquella cuya utopía contiene la carga romántica y restitucionista más potente. La obra de Gustav Landauer es al respecto la expresión suprema del espíritu romántico en la utopía libertaria. Es este, tal vez, el aspecto en que la analogía entre mesianismo judío y anarquismo sea más significativa, fundamental y decisiva; él bastaría para crear entre ambos la posibilidad de un vínculo espiritual privilegiado. Volveremos sobre ello.

2/ Según G. Scholem, para el mesianismo judío (contrariamente al mesianismo cristiano) la redención es un acontecimiento que se produce necesariamente en la escena histórica, “públicamente” por así decirlo, en el mundo visible; no es concebible como proceso puramente espiritual, situado en el alma de cada individuo, y resultado de una transformación esencialmente interna. ¿De qué tipo de acontecimiento “visible” se trata? Para la tradición religiosa, judía, la llegada del Mesías es una irrupción catastrófica: “El mesianismo judío es, en su origen y en su naturaleza – nunca está de más repetirlo – una teoría de la catástrofe”. Esta teoría insiste en el elemento revolucionario, cataclísmico, en la transición del presente histórico al porvenir mesiánico.25

Entre el presente y el futuro, la degeneración actual y la redención, hay un abismo; en muchos textos talmúdicos aparece además la idea de que el Mesías no llegará sino en una era de corrupción y de culpabilidad total. Este abismo no puede ser

franqueado por ningún “progreso” o “desarrollo”: sólo la catástrofe revolucionaria, con un exterminio colosal, una destrucción total del orden existente, abre la vía a la redención mesiánica. El mesianismo secularizado del pensamiento judío liberal del siglo XIX (en la filosofía neokantiana de Hermann Cohen, por ejemplo), con su idea de un progreso ininterrumpido, de un perfeccionamiento gradual de la humanidad, nada tiene que ver con la tradición de los profetas y de los agadistas\* para los cuales el advenimiento del Mesías implica siempre un quebrantamiento general, una tempestad revolucionaria universal. Como lo subraya acertadamente Scholem, “la Biblia y los escritores apocalípticos jamás consideraron un progreso de la historia que llevaría a la redención. [...] La redención es sobre todo el surgimiento de una trascendencia por encima de la historia, la proyección de un rayo de luz a partir de una fuerza exterior a la historia”.<sup>26</sup> En el mismo sentido. Max Weber observaba ya en *Economía y Sociedad* que el pueblo judío siempre vivió en la espera muda, fervorosa e interrogante” del Gran Día en que Jehová, “por un acto súbito que nadie sabe cuándo será [...] destruirá la jerarquía terrestre y creará un reino mesiánico”.<sup>27</sup>

La analogía entre esta estructura significativa y las doctrinas revolucionarias modernas es sugerida por G. Scholem mismo: “El mesianismo demuestra su poder en nuestra época precisamente al reaparecer bajo la forma del apocalipsis revolucionario, y no bajo la forma de una utopía racional (si es que podemos llamarla así) del progreso eterno, que fue un sucedáneo de la redención en la época de las luces”. A sus ojos, los herederos de esta tradición judía son los que llama “los ideólogos más importantes del mesianismo revolucionario” en nuestro siglo: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno y Herbert Marcuse”.<sup>28</sup> Entendemos que, sin negar el alcance más general de esta comparación, es sobre todo con el pensamiento libertario (comprendido el de Walter Benjamin y el joven Bloch) que el paralelismo se hace más flagrante. Es, efectivamente, en los anarquistas que el aspecto revolucionario/catastrófico de emancipación es más evidente: “la

pasión destructiva es una pasión creadora”, escribe Bakunin. Por otra parte, es en ellos, como lo subraya Manheim refiriéndose una vez más al ejemplo de Gustav Landauer, donde el abismo entre todo el orden existente (“Topía”) y la Utopía se hace más profundo. Encontramos aquí una diferenciación *Cualitativa* del tiempo, oponiendo épocas desprovistas de sentido: toda posibilidad de *progreso o evolución* es negada, y la revolución es concebida como una *irrupción* en el mundo.<sup>29</sup>

3/ Para la tradición judía (especialmente bíblica) el cambio aportado por el *Et Ketz*, el fin de los tiempos, es general, universal y radical. No significa un mejoramiento del mundo tal como existía hasta entonces, sino la creación de un mundo enteramente otro.<sup>30</sup> El advenimiento del Mesías *ba'akharit hayyamim*, en el fin de los días, establece (o *reestablece*) una era de armonía entre el hombre y Dios, entre el hombre y la naturaleza, entre los hombres mismos. Son las imágenes bien conocidas de Isaías (11:8) que muestra al niño jugando con la víbora, o que proclaman la paz eterna (2:4): *lo issā gōi khorev ve lo ilmedu od milkhamā* (las naciones no levantarán más la espada unas contra otras y no se hará más guerra).<sup>31</sup>

Aquí la correspondencia con las utopías revolucionarias se relaciona tanto con el carácter absoluto y radical de la transformación como con el contenido mismo del mundo nuevo (o restaurado). Pero de todas las corrientes socialistas, las que rechazan de la manera más tajante toda idea de mejoramiento del orden establecido es, efectivamente, el anarquismo.

4/ Uno de los aspectos esenciales de la subversión escatalógica generalizada es la *destucción de los poderes de este mundo*. Para retomar los términos célebres del profeta Isaías (13:11; 14: 5), cuando llegue el Día del Señor, el Eterno abatirá *geût aritsîm*, la arrogancia de los tiranos, y quebrará *Shevet moshlim*, el cetro de los soberanos, que aporreaban a los pueblos con furor, con golpes multiplicados, y que dominaban furiosamente a las naciones, persigiéndolas sin descanso.<sup>32</sup>

Pero ciertos textos bíblicos y apocalípticos van más lejos: sugieren la abolición de todo poder o autoridad humana en beneficio de la *teocracia* en sentido estricto, es decir, el poder de Dios mismo, directamente, sin intermediarios ni “vicarios”. Como observa Mowinckel, es Jeová mismo el rey del futuro reino mesiánico:<sup>33</sup> Dios es a la vez *Melek Israel ve-Goalôh*, el rey de Israel y su redentor (Isaías, 44, 6). Un eminent historiador de los sistemas escatológicos, Jakob Taubes, escribe a propósito de este aspecto del mesianismo judío: “La teocracia está erigida sobre el fundamento espiritual (*Seelengrund*) anárquico de Israel. En la teocracia se manifiesta la tendencia de los hombres a liberarse de toda sujeción terrestre y de establecer un pacto (*Bund*) con Dios”.<sup>34</sup> Esto, evidentemente, está mucho más lejos del anarquismo moderno, cuya divisa, “Ni Dios ni amo”, manifiesta el rechazo de *toda* autoridad, tanto secular como divina. Pero la negación de todo poder humano “de carne y hueso” constituye una analogía – correspondencia significativa que suele permitir comprender la aparición, entre ciertos intelectuales judíos contemporáneos (Benjamin, Scholem, etc.), esta pasmosa figura espiritual: el anarquismo teocrático.

5/ Queda un aspecto del mesianismo judío que Scholem había designado como intrínsecamente “anárquico”, según la cual el advenimiento del Mesías implica la abolición de las restricciones que la Torah había impuesto hasta entonces a los judíos; con la era mesiánica, la vieja Torah perdía su validez y sería reemplazada por una nueva ley, la “Torah de la Redención”, en la cual las interdicciones y prohibiciones desaparecerían. En un mundo nuevo, paradisíaco, donde la fuerza del mal habría sido quebrantada, y que estaría dominado por la luz del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal perderían su significación. Este elemento “anárquico” se manifiesta también, como lo muestra agudamente G. Scholem, en ciertas interpretaciones del salmo 146:7, que ofrecen una lectura nueva del texto hebreo: en lugar de la visión tradicional según la cual en la era mesiánica, “el señor libera a los prisioneros” (*matir*

*assurim*), se podría leer como “el señor levanta las interdicciones” (*matir issurim*).<sup>35</sup> Scholem no se equivoca al calificar esta temática de “anárquica”: basta pensar en la célebre fórmula de Bakunin citada por Menheim como ejemplo característico de la postura quiliástica del anarquismo radical: “Yo no creo en la Constituciones o en las leyes... Tenemos necesidad de algo diferente: La pasión, la vida, un mundo nuevo sin leyes, y por lo tanto libre”.<sup>36</sup>

El análisis de estos cinco aspectos debe ser concebido como un conjunto, que revela así una notable *homología* estructural, un innegable *isomorfismo espiritual* entre los dos universos culturales situados en esferas (aparentemente) bien distintas: la tradición mesiánica judía y las utopías revolucionarias modernas, particularmente las libertarias. Entendemos por “utopía libertaria” no sólo las doctrinas anarquistas (o anarco-sindicalistas) en sentido estricto, sino también las tendencias revolucionarias del pensamiento socialista –comprendiendo también a las que se reclaman del marxismo– que se caracterizan por una orientación antiautoritaria y antiestatista pronunciada.

Hasta aquí nos hemos circumscripto al campo de las *correspondances* (en el sentido de Baudelaire), es decir, a la red subterránea de analogías, similitudes o equivalencias entre muchos elementos de las dos configuraciones culturales. Estas correspondencias no constituyen, por sí mismas, un vínculo efectivo: el anarquismo de un Proudhon, de un Bakunin (antisemitas ambos, dicho sea de paso) no tiene ninguna relación con la tradición religiosa judía. No es sino en una época determinada – la primera mitad del siglo XIX– y en un ambiente social y cultural preciso – la *intelligentsia* judía de Europa central– que esta homología o correspondencia deviene *dinámica* y toma la forma, en la obra de ciertos pensadores, de una verdadera *afinidad electiva* entre mesianismo y utopía libertaria. En otros términos y para utilizar un concepto que Manheim ha traspulado con mucho éxito de la astrología a la sociología del conocimiento, es necesaria una cierta *constelación* de factores históricos, sociales y culturales para

que se manifieste en la *Weltanchauung* de un importante grupo de intelectuales judíos de lengua alemana, un proceso de *atracción electiva*, de “símbiosis cultural”, de estimulación y alimentación recíprocas y aún, en ciertos casos, de combinación o *fusión* de las dos figuras espirituales. La forma concreta de articulación o alianza y los elementos que la componen –una o más de las correspondencias” que señalamos – cambian según los autores en cuestión.

La explicación más simple de esta relación, la que se presenta inmediatamente al espíritu como una evidencia, sería considerar la tradición mesiánica como la *fuente* (más o menos directa) de inspiración del utopismo libertario en los escritores y pensadores judíos. Sin rechazar enteramente esta hipótesis, que contiene probablemente su parte de verdad, es necesario reconocer que ella conlleva más dificultades que las que resuelve:

a. La influencia en sí no es un factor explicativo suficiente. Ella misma necesita ser explicada. ¿Por qué tal doctrina, y no otra, influenció a tal autor? Esta cuestión es tanto más pertinente en la medida en que casi todos los autores en cuestión, como la gran mayoría de los intelectuales judíos de cultura alemana, se hallaban muy apartados, por su educación, de las tradiciones religiosas judías (las que sí permanecían mucho más vivas en Europa del Este). Su medio de origen se encontraba ampliamente asimilado: la intelectualidad judía de Europa central tomaba sus referencias culturales de la literatura y la filosofía alemanas: Goethe, Schiller, Kant y Hegel eran las fuentes reconocidas y respetadas, y no el Talmud y la Cábala, consideradas por la mayoría como vestigios atávicos y oscurantistas del pasado.

b. La tradición mesiánica judía se prestaba a múltiples interpretaciones: de las lecturas puramente conservadoras, como en ciertos textos rabínicos, o puramente racionalistas (Maimónides), o incluso influenciados por el espíritu liberal–progresista del *Aufklärung* (y de su equivalente judío, la *Haskala*), como en Hermann Cohen. ¿Por qué precisamente la

interpretación apocalíptica, restauradora y utópica a la vez, ha sido “seleccionada” por un grupo de pensadores? La explicación inversa, según la cual sería la tendencia utópica de estos autores la que da cuenta de su apelación a la tradición mesiánica, es tan limitada e insuficiente como la primera. Uno de los grandes méritos del concepto de *Wahlverwandtshaft* es precisamente el de permitir la superación de estas dos visiones unilaterales, para una comprensión dialéctica de la relación.

Otro modelo explicativo que nos parece insatisfactorio es el de la *secularización*, frecuentemente utilizado para dar cuenta del lazo entre religión e ideologías sociales o políticas. Para el fenómeno estudiado aquí, no tiene sino un interés limitado, porque la dimensión mesiánica religiosa no desaparece totalmente de los escritos de la mayor parte de los autores examinados: ella permanece (explícitamente) como un aspecto central de su visión del mundo. En realidad, hay tanto de “sacralización” de lo profano como de secularización de lo religioso en este pensamiento judío alemán: la relación entre religión y utopía que lo atraviesa no es, como la secularización, un movimiento en sentido único, una absorción de lo sagrado por lo profano, sino una relación recíproca que articula las dos esferas sin abolirlas.

Nos parece más útil partir de un contexto socio-cultural más amplio, que sirva de cuadro general común a las dos tendencias mencionadas, y que brota, por así decir, orgánicamente de las sociedades centroeuropeas en crisis: el nuevo impulso del romanticismo, desde fines del siglo XX hasta el inicio de los años '30. El término *romanticismo* no designa aquí un estilo literario o artístico, sino un fenómeno mucho más vasto y más profundo: la corriente caracterizada por la nostalgia de las culturas precapitalistas y la crítica cultural de la sociedad industrial–burguesa, corriente que se manifiesta tanto en el dominio del arte y la literatura como en el del pensamiento económico, sociológico y político. El romanticismo anticapitalista – para emplear el término creado por Lukács – es un fenómeno político y cultural particular, que hasta ahora no ha

recibido la atención merecida porque escapa a las clasificaciones habituales. El recorte tradicional del campo político entre izquierda/centro/derecha – o conservadores / liberales / revolucionarios o, inclusive regresión /*statu quo*/ progreso– no permite captarlo; él se desliza entre las mallas de esta red clásica y parece inaprehensible en el cuadro de las categorías que definen las grandes opciones políticas desde la Revolución Francesa. Esta dificultad está aún más acentuada en relación a una de las tendencias de la corriente romántica que podríamos designar como *romántica revolucionaria*, y a la cual pertenecen pensadores como Hölderlin, Fourier, William Morris y Gustav Landauer. Se trata de una tendencia en la cual se combinan y asocian de manera inextricable la nostalgia del pasado precapitalista (real o imaginaria, próxima o lejana) y la esperanza revolucionaria en un nuevo porvenir, la *restauración* y la utopía.<sup>37</sup>

Ahora bien, este neo-romanticismo torna mucho más comprensible el resurgimiento, la aproximación por afinidad electiva y (a veces) la convergencia y la fusión entre el mesianismo judío (en su interpretación restitucionista/utópica) y la utopía libertaria: ambos se enraízan en el mismo terreno ético-cultural e “ideológico” y se desenvuelven en el mismo clima espiritual: el del romanticismo anticapitalista de la *intelligentsia* alemana. En efecto, esta corriente cultural, particularmente en su versión romántico-revolucionaria, no puede sino favorecer el descubrimiento, la revitalización y el desarrollo tanto de una lectura restauradora/utópica del mesianismo, y de una interpretación restauradora/utópica de la revolución (el anarquismo).

Esta doble tendencia caracteriza a un cierto número de intelectuales judíos de Europa central, que constituyen un grupo extremadamente heterogéneo y, sin embargo, unificado por esta problemática común: encontramos entre ellos algunos de los más grandes espíritus de este siglo: poetas y filósofos, dirigentes revolucionarios y guías religiosos, comisarios del pueblo y teólogos, escritores y cabalistas e, inclusive, escritores filósofos-teólogos–

revolucionarios, como por ejemplo, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem. Gustav Landauer, Franz Kafka, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Ernst Toller, Erich Fromm, Manes Sperber, György Lukács, y muchos otros.

Estos autores han sido suficientemente estudiados, pero hasta ahora no se sospechó jamás que su pensamiento pudiese haber una *dimensión fundamental* común. Parece paradojal y aún arbitrario cobijar bajo un mismo techo a personalidades tan diversas e incluso alejadas unas de otras. Constatamos desde un principio que, sin constituir un grupo en el sentido concreto e inmediato del término, se encontraban sin embargo ligados entre sí por una red social compleja y sutil: las relaciones de amistad profunda y/o de afinidad intelectual y política unieron a Gustav Landauer y Martin Buber, Gershom Scholem y Walter Benjamin. Ernst Bloch y György Lukács, Martín Buber y Franz Rosenzweig, Gustav Landauer y Ernst Toller; Scholem se siente atraído por Buber y Landauer, Buber mantiene correspondencia con Kafka, Bloch y Lukács, Erich Fromm fue alumno de Scholem. El núcleo de esta trama, en la intersección de todos los hilos de este tejido cultural, contiene en sí los polos más opuestos: Walter Benjamin, amigo íntimo de Scholem, ligado a Bloch, profundamente influenciado por Lukács, Rosenzweig y por Kafka, lector crítico de Landauer, Buber y Fromm.

Con todo, esto no es lo esencial. Lo que permite entender a estas personalidades (y a otras menos conocidas de las que también hablaremos (Hans Kohn. Rudolf Kayser, Eugène Leviné, Erich Unger, etc.) como un grupo, es el hecho de que su obra contiene, sobre un *fondo cultural neo-romántico* y en una relación de afinidad electiva, una *dimensión mesiánica judía* y una *dimensión utópico-libertaria*. Para algunos, esta dimensión es un episodio pasajero de su itinerario intelectual (Lukács); para otros, es el eje central de toda su obra (Walter Benjamin). Bien entendido, el peso respectivo, la importancia relativa de cada una de las dos dimensiones no son las mismas: para unos (Rosenzweig), es el componente religioso el que predomina; para otros (Bloch), es el proyecto

utópico/revolucionario, pero los dos aspectos se encuentran en todos.

Sería vano buscar en estos autores una presencia sistemática y explícita de las dos configuraciones, en su integralidad. Tanto el mesianismo judío como la utopía libertaria fluyen en sus obras como corrientes poderosas, sean subterráneas o visibles, manifestándose en uno u otro de sus temas (según los autores, o los diversos períodos de la vida de un mismo autor), tanto separados como combinados (o fusionados), tanto explícitos como implícitos, a veces dominando la obra de un autor, otras simplemente chispeando aquí y allá en sus escritos.

En función del rol predominante de una u otra dimensión, nos parece posible dividir esta red en dos polos distintos. Primeramente, *los judíos religiosos anarquizantes*: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, etc. Los últimos son sionistas, los primeros más hostiles o reticentes en relación al sionismo. A pesar de su rechazo a la asimilación y su retorno a la judeidad (como religión y como cultura nacional, sus preocupaciones políticas y sociales (utópicas y libertarias) de carácter universal, están presentes en su obra y los distancia de un nacionalismo estrecho o chauvinista: así Scholem y Buber estarán en Palestina entre los animadores de organizaciones (la *British Shalom* el primero, el *Ihud* el segundo) que predicen la confraternización con la población árabe y se oponen al establecimiento de un Estado nacional exclusivamente judío). Hasta un cierto punto, a esta corriente podría sumarse Kafka, pero su relación con la religión judía es mucho más problemática, y su actitud hacia la asimilación menos negativa.

El otro polo es el de los *judíos asimilados* (ateo-religiosos) *libertarios*— es decir anarquistas, anarco-bolcheviques, marxistas anti-autoritarios: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, Ernst Toller, György Lukács, etc. Contrariamente a los precedentes, ellos se apartan en mayor o menor medida de su identidad judía en tanto que guardan un lazo (más o menos

explícito) con el judaísmo. Su ateísmo religioso (el término es de Lukács) se nutre de referentes tanto judíos, como cristianos y muchos de ellos evolucionarán de las ideas anarquistas hacia el marxismo o el bolchevismo.

Distante de todas las corrientes (la fórmula es de un artículo de Adorno sobre su obra), pero en el cruce de todos los caminos, ligados al mismo tiempo a ambos grupos, se encuentra el que personifica, más que ningún otro, esta cultura judeoalemana mesiánico/libertaria: *Walter Benjamin*.

La diferenciación entre los dos conjuntos revela que la afinidad electiva entre mesianismo judío y utopía libertaria contiene también una tensión, sino una contradicción, entre el *particularismo* (nacional-cultural) judío del mesianismo y el carácter *universal* (humanista internacionalista) de la utopía emancipadora. En el primer conjunto, el predominio del particularismo judío tiende a revitalizar el aspecto revolucionario universal de la utopía, sin hacerlo desaparecer del todo; en el segundo, al contrario, la universalidad de la utopía es la dimensión preponderante y el mesianismo tiende a ser despojado de su especificidad judía, la que, a pesar de todo, no queda totalmente apagada.

¿Por qué este fenómeno político cultural tuvo lugar en Europa central y no en otra comunidad judía europea? ¿Y por qué en ese momento histórico preciso? Para responder a estas cuestiones y para comprender la particularidad de la recepción del romanticismo anticapitalista en los intelectuales judíos de cultura alemana, hay que examinar desde un punto de vista sociológico su situación específica y contradictoria en la vida social y cultural de Europa central.

## NOTAS II

15 Max Weber. **Le Judaïsme Antique**, París, Plon, 1970, p. 20.

16 Karl Manheim. **Ideologie und Utopie** (1929), Frankfurt am Main, G. Schulte-Bulmke, 1969 (5<sup>a</sup> ed.), pp. 195-196, 210, 214 [trad. Cast.: Madrid, Aguilar, 1958].

17 Paul Honigsheim, “Soziologie der Mystik”, in Max Scheler (ed.), **Versuche zu einer Soziologie des Wissens**. Leipzig. Dunker & Humblot, 1924, p. 343.

18 G. Scholem. “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”. **Judaica, I**, Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1963. Pp. 41-42; trad. Fr. “Pour comprendre le messianisme juif”, en **Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité de judaïsme**, París, Calmann-Levy, 1974, p. 46.

19 G. Scholem, **Judiaca, I**. pp. 12-13; **Le Messianisme juif**, pp. 26-27. El elemento utópico del mesianismo se remonta al Viejo Testamento mismo –véase por ejemplo Isaías, 65:17; “Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra, y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá el pensamiento”. Sobre la era del Mesías en tanto restablecimiento del Paraíso perdido (comprendida la literatura rabínica), véase Herman L. Strak, Paul Billerbeck, **Kommentar zu Neuer Testament, aus Talmud und Midrash**, Oscar Beck, 1924, Band IV. Pp. 886; Hugo Gressmann, **der Messias**, Göttingen, valdehoeck & Ruprecht, 1929. Drittes Buch, **Das gondene Zeitalter, I**: “Die Wiederkehr des Paradieses”, pp. 150-163.

20 S. Mowinckel, **He that Cometh**, Oxford, Basil Blackwell, 1956, p. 143. Cfr. También p. 144: “La restauración es un retorno a la perfección original, las cosas últimas devendrán las primeras”.

21 Véase G. Scholem, **Les Grands Courants de la mystique juive**, París, Payot, 1968, pp. 586-304. El concepto de *Tikkoun* aparece en los escritos de muchos pensadores judeo-alemanes: además de Scholem, se lo encuentra de Buber, Ernst Bloch e (indirectamente) en Walter Benjamin.

22 Cfr, K. Manheim. *Op, cit.*, p. 196.

23 Cfr, G. Darien, “Anarchistes” (1904), **L’Ennemi du peuple**, París, Champ Libre, p. 166.

24 Cfr. Marx Weber, **Economie et Société**, París, Plon, t. I, p. 532.

25 Cfr. G Scholem, **Le Messianisme juif**, p. 31, revisado con el original alemán: **Judiaca, I**, p. 20 Cfr. También G Scholem. **Sabbatai Sevi. The Mystical**

**Messiah**, Princeton University Press, 1975, p. 9: “No hay continuidad entre el presente y la era mesiánica... La redención significa una revolución en la historia”. \* Los agadistas eran los compiladores del *Agadá*, literatura rabínica que incluye leyendas y proverbios [N del t.].

26 Cfr. G. Scholem, **Le Messianismo juif**, p. 26-27, 31, 34-35, 37-38, y **Judaica**, I, pp. 12-13, 20, 24-25, 29-30. La crítica de Scholem a la evacuación de la dimensión catastrófica del mesianismo judío y su reducción a una idea de “progreso eterno” de la humanidad, se refiere explícitamente polémica con Joseph Klausner, el Hermann Cohen, pero nos parece que es también implícitamente polémica con Joseph Klausner, el historiador nacionalista del mesianismo (de la Universidad Hebrea de Jerusalem), para el cual “la quintaesencia del mesianismo judío” es precisamente “el ideal de progreso incesante, de desarrollo espiritual continuo” (Joseph Klausner. **The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishna**. Londres, Allen & Unwin. 1956, pp. 70-71).

27 Cfr. Max Weber, **Economie et Société**, p. 620.

28 Cfr. G. Scholem, “Considerations sur la théologie juive”, in **Fidélité et Utopie** Paris, Calmann Lévy, 1978, pp. 254, 256.

29 Cfr. Karl Manheim, **Ideologie und Utopie**, p. 190. Sobre el carácter mesiánico, utópico y apocalíptico de anarquismo, ver el estudio de Eric Hobsbawm sobre el movimiento comunista libertario agrario en España, “el ejemplo más impresionante de movimiento de masas moderno milenarista o casi milenarista” (Eric Hobsbawm, **Primitive Rebels**. New York, Norton, 1965, p. 90) [trad. cast.: Barcelona, Ariel, 1968].

30 Cfr. S. Mowinckel, **He that Cometh**, pp. 261-263, 265.

31 Las referencias en hebreo son de la edición del *Antiguo Testamento* de la British and Foreign Bible Society. Londres, 1963, y las referencias en francés de la edición de l’Ecole biblique de Jérusalem (**La Sainte Bible**, París, Les Editions du Cerf. 1961).

32 Sobre las otras fuentes bíblicas y post-bíblicas de esta temática. V. Mowinckel, **He that Cometh**, p. 154.

33 Cfr. S. Mowinckel, **He that Cometh**, p. 172; cfr. tb. pp. 140-148.

34 Cfr. Jacob Taubes, **Studien zu Geschichte und System der Abendländischen Eschatologie**, Berne, Buchdruckerei Rösch. Vogt &Co., 1947, p. 24.

35 Cfr. G. Scholem, “Pour comprendre le messianisme juif” y “La crise de la tradition dans le messianisme”, in **Le Messianisme juif**. Pp. 50-51, 110 (en **Judaica**, I, pp. 41-50, y **Judaica**, III, p. 161). En referencia a esta doctrina en los sabbatistas, Scholem habla de un judaísmo “mesiánico-anarquista”. Cfr. **Le Messianismo juif**. P. 137 (**Judaica**, III, p. 196).

36 Cfr. Karl Manheim, **Ideologie und Utopie**, p. 190.

37 V. sobre este tema mi artículo (con Robert Sayre), “Figures du ramantisme anticapitaliste”, **L’Homme et la Société**. Paris, n° 69-70 (1983) y 73-74 (1984).

### III

## PARIAS, REBELDES Y ROMÁNTICOS

### Ensayo de análisis sociológico de la *intelligentsia* judía de Europa central

Como hemos visto, el término *Mitteleuropa* designa un área unificada por la cultura germánica: Alemania y el Imperio Austro-Húngaro. No puede comprenderse la situación específica de la comunidad judía de esta región (y la de sus intelectuales) sin examinar las transformaciones históricas que se operan en *Mitteleuropa* desde fines del Siglo XIX. Y no puede aprehenderse el movimiento de las formas de vida cultural y religiosa sin relacionarlo con los cambios de la estructura económica y social. Más que “determinación” por la economía, habría que hablar, como Mannheim, de *Seinsgebundheit*, vínculo (o dependencia) de la cultura con la realidad socio-económica.

En otros términos: el punto de partida necesario para un análisis de las figuras de la espiritualidad alemana y judía de esta época es la constatación de un hecho social esencial: el desarrollo vertiginoso del capitalismo y la industrialización acelerada de Alemania y Austria-Hungría a partir del último cuarto del siglo XIX. Entre 1870 y 1914 Alemania se metamorfoseó, de país semifeudal y atrasado, en una de las principales potencias industriales del mundo. Un ejemplo es suficiente para ilustrar este cambio: en el dominio de la producción siderúrgica (típica de la industria moderna), Alemania, que en 1860 estaba por detrás de Francia y muy atrás de Inglaterra,

iproduce en 1910 más acero que Francia e Inglaterra juntas! Hay una concentración de los capitales bancarios e industriales y se constituyen cárteles poderosos en las ramas textil, del carbón, siderúrgica, química, eléctrica, etc<sup>38</sup>. Un fenómeno comparable, quizás en un grado menor, se despliega en Austria, Hungría y Checoslovaquia. La rapidez, la brutalidad, la intensidad y la potencia aplastante de esta industrialización subvierten las sociedades de Europa central, su estructura de clases (ascenso de la burguesía, formación del proletariado), su sistema político y su sistema de valores.

Frente a esta escalada irresistible del capitalismo, al despliegue invasivo de la civilización científica y técnica, de la gran producción industrial, del universo de la mercancía y de los valores mercantiles, se produce –en diversos medios sociales y particularmente en la intelligentsia tradicional– una reacción cultural (unas veces desesperada y trágica, otras resignadas) que puede designarse como *romanticismo anticapitalista*. Este –que no debe ser confundido con el romanticismo como estilo literario– es una *visión del mundo* caracterizada por una crítica más o menos radical de la civilización industrial/burguesa en nombre de valores sociales, culturales, éticos o religiosos precapitalistas.<sup>39</sup> Esta *Weltanschauung* constituye en Europa central, y sobre todo en Alemania, con el cambio de siglo, la sensibilidad dominante en la vida cultural o universitaria. El mandarinate académico, categoría social tradicionalmente influyente y privilegiada, es una de sus principales bases sociales: amenazado por el nuevo sistema que tiende a reducirlo a una situación marginal e impotente, rechaza, manifestando su horror, lo que considera una sociedad sin alma, estandarizada, superficial y materialista.<sup>40</sup> Uno de los temas esenciales de esta crítica, que vuelve como una obsesión entre escritores, poetas, filósofos e historiadores, es la oposición entre *Kultur*, un universo espiritual de valores éticos, religiosos o estéticos, y *Zivilization*, el mundo del progreso económico y técnico, materialista y vulgar. Si el capitalismo es, según la expresión

implacablemente lúcida de Max Weber, el *desencantamiento del mundo* (*Entzauberung der Welt*), el romanticismo anticapitalista debe ser considerado ante todo como una tentativa nostálgica y desesperada de *re-encantamiento del mundo* donde una de las dimensiones esenciales era el *retorno a la religión*, el renacimiento de múltiples formas de espiritualidad religiosa.

La visión del mundo romántica anticapitalista está presente en una asombrosa variedad de obras culturales o movimientos sociales de esta época: las novelas de Thomas Mann y Theodor Storm, los poemas de Stefan George y de Richard-Beer-Hoffmann, la sociología de Tönnies, Simmel o Mannheim, la escuela histórica de economía, el *Kathedersozialismus* (Gustav Schmoller, Adolph Wagner, Lujo Brentano), la filosofía de Heidegger y de Spengler, el Movimiento de la Juventud y los *Wandervogel*, el simbolismo y el expresionismo. \* Unificados en su rechazo del capitalismo y en nombre de una cierta nostalgia del pasado, esta configuración cultural es totalmente heterogénea desde el punto de vista político: tanto ideólogos de la reacción (Moeller Van der Bruck, Julius Langbehn, Ludwig Klages) como utopistas revolucionarios (Bloch, Landauer), pueden ser considerados como románticos anticapitalistas. Podría decirse que lo esencial de la producción literaria, artística y científico-social (en el sentido de *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu] en Alemania y Europa central se sitúa en el campo magnético de esta corriente.

¿Cuáles fueron las consecuencias de estos desarrollos económicos, sociales y culturales sobre las comunidades judías de *Mitteleuropa*? El ímpetu del capitalismo creó un espacio favorable al florecimiento de la burguesía judía. La población judía va a salir de los ghettos y de las aldeas para urbanizarse rápidamente: mientras en 1867 el 70% de los judíos de Prusia vivían en pequeñas aldeas, su porcentaje cayó a 15% en 1927.<sup>41</sup> Lo mismo sucede en el Imperio Austro-Húngaro, donde la población judía se concentra en Budapest, Praga y, sobre todo, en Viena (podría citar un ejemplo de mi propia familia: mis abuelos, tanto del lado paterno –venidos de

Checoslovaquia– como materno –venidos de Hungría–, dejaron sus aldeas a fines del siglo XIX para instalarse en la capital del Imperio...). Se irá formando en las ciudades una grande y media burguesía que ocupa un lugar creciente en los negocios, el comercio, la industria, la banca. A medida que se enriquece, y que las antiguas restricciones civiles y políticas son levantadas (en Alemania, en 1869–1871), esta “clase media judía” no tiene sino una aspiración: asimilarse, aculturarse, integrarse en la nación germánica. Una carta escrita en 1916 por el industrial judío Walther Rathenau (futuro ministro de la República de Weimar) es típica de esta actitud: “Yo no tengo ni conozco ninguna otra sangre que no sea la alemana, ninguna otra raza, ningún otro pueblo más que el alemán. Si se me expulsara de mi tierra alemana, continuaría siendo alemán y nada cambiaría... Mis ancestros y yo mismo nos nutrimos de la tierra alemana y del espíritu alemán... y jamás tuvimos un pensamiento que no fuera para Alemania y de Alemania”[42](#). Sin duda, este ejemplo constituye un caso límite, pero aún para quienes continuaban considerándose judíos, la única cultura válida era la alemana: no quedaban del judaísmo más que algunas sobrevivencias rituales (la visita a la sinagoga para *Yom Kippur*, etc.) y el monoteísmo bíblico. Las figuras ideales y ejemplares de la sabiduría ya no eran Moisés o Salomón, si no Lessing y Goethe, Schiller y Kant. Schiller, en particular, es objeto de una verdadera veneración: sus *Obras completas* figuran en la biblioteca de todo judío alemán o austriaco que se precie (cuando dejaron Viena en 1935, mis padres las portaron consigo...). La corriente asimilacionista más consecuente estaba representada en Alemania por la *Central-Verein deutscher Staatsbürger Jüdischen* (Asociación Central de Ciudadanos Alemanes de Confesión Judía). Describiendo ese medio social (al que pertenecía su propia familia), Gershom Scholem observa: “La educación y las lecturas eran exclusivamente de orientación alemana, y toda disidencia, especialmente en la dirección de un retorno al judaísmo, encontraba en la mayoría de los casos una firme oposición. La asimilación era muy profunda. Se reiteraba una y otra vez, con matices diversos, que pertenecíamos al pueblo alemán, al interior del cual formábamos un

grupo religioso, como los otros. Esto era tanto más paradojal cuanto que el elemento religioso —que debería constituir la única diferencia— era en la mayor parte de los casos inexistente, sin ninguna influencia en la conducta de nuestras vidas".<sup>43</sup> Sería falso no obstante, no ver en esta sed de aculturación, otra cosa que simple arribismo: ella podría expresar también convicciones sinceras y auténticas. Aún un judío tan profundamente religioso como Franz Rosenzweig podía escribir en 1923, poco después de la publicación de su gran obra teológica *L'Etoile de la rédemption*: "Yo pienso que mi retorno al judaísmo (Verjudung) hace de mi un mejor, no un peor alemán... Y creo que un día L'Etoile será reconocida y apreciada a justo título como una dádiva que el espíritu alemán debe a su enclave judío".<sup>44</sup>

Hasta cierto punto esta asimilación fue exitosa, pero chocaba con una barrera social infranqueable. Según la célebre queja de amor desilusionado de Moritz Goldstein, en 1912, ("Deutsch-Judischer Parnass"), "en vano nos consideramos alemanes, los otros nos consideran totalmente undeutsch... ¿No fuimos educados en las leyendas alemanas? ¿No viven acaso en nosotros los bosques alemanes, no podemos ver, también nosotros sus duendes y sus gnomos?".<sup>45</sup> Chocaba también con la exclusión de facto en una serie de dominios: la administración, el ejército, la magistratura, la enseñanza y, sobre todo, a partir de 1890, con un antisemitismo creciente, que cuenta con sus ideólogos, sus activistas, su prensa. Por todas estas razones, las comunidades judías de Europa central no están verdaderamente integradas en la sociedad circundante. Ellas parten de algunas de las determinaciones esenciales de un pueblo paria, según la definición clásica de Max Weber: "un grupo desprovisto de organización política autónoma, asociado en una comunidad hereditaria especial" y caracterizado, de un lado, por la endogamia, y de otro por *privilegios negativos*, tanto en el plano político como el social.<sup>46</sup> Evidentemente, no se trata de una condición comparable a las castas de la India, o a la situación de los ghettos judíos en la Edad Media: la seguridad económica y la

igualdad (formal) de los derechos civiles habían sido adquiridos con la emancipación. Pero, desde el punto de vista social, el judío continuaba siendo una paria y se daba cuenta, según la expresión de Hannah Arendt,” de cuan trámposa era la promesa de igualdad que la asimilación había hecho resplandecer”.<sup>47</sup>

Ahora bien, el camino regio para conquistar respetabilidad y honor era, en Alemania y Europa central, la *Universidad*. Como ha escrito el filósofo neo-kantiano Friedrich Paulsen, los ciudadanos con una educación superior constituían en Alemania una especie de aristocracia intelectual y espiritual: la ausencia de títulos universitarios, por el contrario, era una “falta” que ni la riqueza ni la alta cuna podían reemplazar enteramente.<sup>48</sup> La lógica de la asimilación cultural y el deseo de ascenso en la escala de prestigio conducen a la burguesía judía a enviar a sus hijos a la universidad, sobre todo desde fines del siglo XIX: “Como la mayoría de los hombres de negocios alemanes, los judíos querían ascender socialmente... Deseaban que sus hijos y yernos fuesen más valorizados que ellos. La carrera de oficial o alto funcionario, meta de un joven cristiano, estaba cerrada para un judío... sólo los estudios universitarios permanecían abiertos para ellos”.<sup>49</sup> Se llega así, desde 1895, a un porcentaje de 10% de judíos en las universidades alemanas, lo que corresponde a diez veces el porcentaje de judíos en la población global (1,05%).<sup>50</sup> Este proceso de escolarización masiva de la juventud judía de origen burgués en el cambio de siglo conduce, rápidamente, a la formación de *una categoría social nueva: la intelligentsia judía*. No hay dudas de que hay intelectuales judíos de cultura alemana desde fines del siglo XVIII (Moses Mendelssohn), pero es a fines del siglo XIX que el fenómeno se generaliza y deviene un *hecho social nuevo*. Estos intelectuales judíos son un ejemplo típico de la *sozialfreischwebende intelligenz* [intelectualidad sin vínculos sociales] de la que hablaba Mannheim, por su carácter “desclasado”, inestable, libre de ataduras sociales precisas. Su condición es eminentemente contradictoria: a la vez profundamente asimilados y ampliamente marginales; atados a

la cultura alemana y cosmopolitas; desarraigados, en ruptura con su medio de origen comercial y burgués; rechazados por la aristocracia rural tradicional y excluida del medio natural que los acogía (la carrera universitaria). En estado de *disponibilidad ideológica*, luego serán atraídos por los dos principales polos de la vida cultural alemana, los que podrían ser designados con los dos célebres personajes de *La montaña mágica* de Thornas Mann: Settembrini, el filántropo liberal, demócrata y republicano. y Naphta, el romántico conservador/revolucionario.

Para muchos jóvenes intelectuales judíos, el racionalismo, el evolucionismo progresista, el Aufklärung y la filosofía neokantiana devienen la referencia principal, que puede combinarse con un judaísmo diluido o reducido a una ética monoteísta (Hermann Cohen). Muchas opciones políticas son posibles a partir de esta visión del mundo, desde el liberalismo moderado (ideología de la burguesía judía misma) hasta la socialdemocracia (Eduard Bernstein), pasando por el marxismo (Max Adler, Otto Bauer y los austromarxistas) y aún el comunismo (Paul Levi, Ruth Fischer, Paul Frölich, August Thalheimer).

Con todo, la corriente dominante en la cultura de la *Mitteleuropa* en el cambio de siglo era el romanticismo anticapitalista. Era inevitable, sociológicamente hablando, que una parte significativa de esta nueva *intelligentsia* judía, formada en las universidades a partir del fin de siglo, se sintiera atraída por la crítica romántica de la civilización industrial: Naphta. Se apropiaría con avidez de la *Weltanschauung* nostálgica y antiburguesa predominante en los medios universitarios –especialmente en las *Geisteswissenschaften*, hacia la cual se dirige el grueso de los estudiantes judíos. Se convertirá en un refugio frente a la carrera de los negocios paterna, una revuelta contra el medio familiar burgués y en la aspiración intensa a un “modo de vida intelectual”.<sup>51</sup> Este es el momento en que se produce la *ruptura generacional*, de la que tanto hablan los intelectuales judíos en sus autobiografías, la ruptura de los jóvenes antiburgueses deseosos de *Kultur*, espiritualidad, religión

y arte, con sus padres y empresarios, comerciantes o banqueros, liberales moderados, indiferentes en materia religiosa y buenos patriotas alemanes.<sup>52</sup> Leo Löwenthal, el sociólogo de la literatura de la Escuela de Frankfort, resume en una entrevista autobiográfica reciente un sentimiento que fue compartido entre muchos intelectuales de su generación: “La casa de familia era, por así decirlo, el símbolo de todo lo que yo no quería: el maldito liberalismo, el maldito *Aufklärung*, y la doble moral”.<sup>53</sup>

Mannheim utiliza el término de *Generationszusammenhang* para designar el lazo concreto que resulta de la participación de un destino histórico-social común en el seno de una generación.<sup>54</sup> En efecto, la ruptura generacional no es un hecho biológico: no es sino en condiciones sociales determinadas que se produce una separación o incluso un abismo entre generaciones. En la nueva intelligentsia judía, nacida durante el último cuarto del siglo XIX, puede encontrarse una *Generationszusammenhang* de este tipo. Es en esta generación cuando aparece el grupo de intelectuales que estudio en esta obra, cuyas fechas de nacimiento se sitúan alrededor de los veinte últimos años del siglo: Martin Buber (1878), Franz Kafka (1883), Ernst Bloch (1885), Györg Lukács (1885), Franz Rosenzweig (1886), Walter Benjamín (1892), Ernst Toller (1893), Gershom Scholem (1897), Erich Fromm (1900), Leo Löwenthal (1900). Es necesario precisar, sin embargo, que el análisis sociológico esbozado aquí pude dar cuenta sólo de las *probabilidades* de que un cierto número de intelectuales judíos fuese atraído hacia el polo romántico anticapitalista de la cultura germánica; pero no permite explicar la elección personal de cada individuo, lo que depende de una serie de otras variables (psicológicas, entre otras). Basta mencionar el ejemplo de la familia Scholem: uno de sus hijos (Rheinold) devendrá nacionalista alemán (y lo seguirá siendo incluso después de 1945...), otro (Werner) diputado comunista y el tercero (Gerhard/Gershom) sionista e historiador de la cábala... ¡No hay duda de que el medio social no puede brindar una explicación de esta diversidad!

Para la intelectualidad judía perteneciente a esta “generación romántica” de los años 1880, que participa a menudo de círculos informales donde se elabora la cultura romántica anticapitalista – como el círculo de Max Weber de Heidelberg, frecuentado por Lukács y Bloch–, se presenta inmediatamente un problema: un retorno al pasado, que está en el corazón de la exigencia romántica, debía nutrirse de referencias nacionales (la germanidad ancestral), sociales (la aristocracia medieval) o religiosas (la cristiandad protestante o católica) de las que ellos, en tanto que judíos, estaban *radicalmente excluidos*. Es cierto que algunos pensadores judíos han sido capaces de dar el salto (especialmente los miembros del círculo Stefan George) y de metamorfosearse en nacionalistas alemanes (Rudolf Borchardt), en germanistas conservadores (Friedrich Gundolf, Karl Wolfskehl) o en teólogos protestantes (Hans Ehrenberg). Pero estos son casos extremos y bastante raros, en la medida en que implicaban una actitud bastante artificial y una negación total de la identidad judía –cuya manifestación suprema es la obra de los antisemitas judíos (Otto Weininger, Tehodor Lessing). Para los otros, es decir, para la mayor parte, no había sino dos salidas posibles (en el cuadro del neo-romanticismo): o bien un retorno a las *propias* raíces históricas, a su propia cultura, nacionalidad o religión ancestral, o bien la adhesión a una utopía romántico-revolucionaria de carácter *universal*. No es de extrañar que un cierto número de pensadores judíos de cultura alemana, próximos al romanticismo anticapitalista, hayan elegido *simultáneamente* las dos vías, bajo la forma de un (re)descubrimiento de la religión judía –en particular, de la dimensión restauradora/utópica del mesianismo– y de simpatía o identificación con las utopías revolucionarias (especialmente libertarias) profundamente cargadas de nostalgias del pasado, tanto más cuanto que estas dos vías, como vimos antes, eran estructuralmente homólogas.

Examinemos más de cerca cada una de las vías. En la atmósfera impregnada de religiosidad del no-romanticismo, muchos

intelectuales judíos van a rebelarse contra la asimilación de sus padres, procurando salvar del olvido la cultura religiosa del pasado. Se opera una des–secularización, una de–asimilación (parcial), una anamnesis cultural y religiosa, una “anaculturación”<sup>55</sup> de la que ciertos círculos o cenáculos serán promotores activos: El Club Bar Kochba de Praga (Hugo Bergmann, Hans Kohn, Max Brod), el círculo en torno al rabino Nobel en Frankfort (Sigfried Krakauer, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Ernst Simon), el *Freie Jüdische Lehraus* (Franz Rosenszweig, Gerhard Scholem, Nahum Glatzer, Margarete Süssmann), la revista de Martin Buber *Der Jude*, etc. Pero la extensión de esta “anaculturación” es más larga: engloba, en grados diversos, muchos de los intelectuales judíos influenciados por el neo–romanticismo. A veces adquiere un carácter nacional (sobre todo a través del sionismo) pero el aspecto predominante es el religioso: la asimilación fue tan profunda que es extremadamente difícil romper con la identidad nacional–cultural germánica. En el cuadro del proceso avanzado de asimilación de Europa central, *la religión* permanece como la única especificidad legítima para los “ciudadanos alemanes de confesión israelita”: es comprensible, por lo tanto, que ella devenga el principal canal de expresión para el movimiento de anamnesis cultural.

Se trata, con todo de una religiosidad nueva, impregnada de espiritualidad romántica alemana y muy distinta del tradicionalismo ritualmente conservado en ciertos medios judíos ortodoxos no asimilados. La paradoja es que fue a través de la *mediación del neo-romanticismo alemán* que estos jóvenes intelectuales judíos vienen a descubrir su propia religión: su camino hacia el profeta Isaías pasaba por Novalis, Hölderlin o Schelling... En otros términos, *su asimilación o aculturación son la precondición y el punto de partida de su des-asimilación y anaculturación*. No es casual que Buber haya escrito sobre Jakob Böhme antes de redactar sus obras jasídicas<sup>56</sup>; que Franz Rosenzweig estuvo a punto de convertirse al protestantismo antes de devenir renovador de la teología judía: que Gustav Landauer haya traducido los escritos místicos de Meister Eckhart

antes de volver sobre la tradición judía; y que Gershon Scholem haya descubierto la cábala gracias a los escritos del romántico alemán Franz Joseph Molitor. De ahí resulta que la herencia religiosa judía es percibida a través de una red de lectura romántica que privilegia su dimensión no racional y no institucional, sus aspectos místicos, explosivos, apocalípticos, “anti–burgueses” (el término es de Scholem, en su primer artículo sobre la cábala en 1919). Ahora bien, el *mesianismo* es precisamente el tema que concentra, como un foco de luz radiante, todos los aspectos *Sturm und Drang* \*\* de la religión judía, con una condición, evidentemente, de separarlo de la tradición de la interpretación liberal, neo–kantiana y *Aufklärer* (mesianismo igual a perfeccionamiento progresivo de la humanidad) para restablecer en su inmensa fuerza escatológica la tradición originaria, desde los profetas a la cábala, de la Biblia a Shabbataï Sevi.\*\*\* No es de extrañar pues, que la referencia mesiánica, en su doble significación restauradora y utópica, devenga el *Schibboleth* [palabra de orden] de la anamnesis religiosa de la generación romántico–judía de los años 80. Es evidente, por otro lado, que este mesianismo judío cargado de explosividad romántica es mucho más susceptible de reactivación política que el mesianismo rabínico, quietista y abstencionista, de los medios ortodoxos ¿Cómo se opera esta reactivación? O, sobre todo, ¿Cómo explicar la segunda vía, esto es, la adhesión de una franja considerable de esta generación a las utopías revolucionarias?

Es necesario situar esta cuestión en un contexto, más amplio: la atracción de los *intelectuales judíos*, en general, por los movimientos de izquierda y las ideas socialistas. Porque, como lo constatan los historiadores, la mayor parte de los judíos de izquierda en Europa central (en Europa oriental, donde existe un proletariado judío, la situación es distinta) son *intelectuales*.57

El antisemitismo tiene su propia “explicación”: el judío apátrida y cosmopolita tiende instintivamente hacia el internacionalismo rojo. Este lugar común es evidentemente falso –la mayoría de los judíos eran, de hecho, patriotas alemanes o austríacos–, pero es probable

que la situación/rechazo/marginación nacional de los intelectuales judíos los tornaba potencialmente más sensibles a la temática internacionalista del socialismo que a sus colegas no judíos. La intelligentsia sentía de manera más directa la *condición paría* del judío en Europa central, el clima de antisemitismo, las discriminaciones profesionales y sociales, que la burguesía o los hombres de negocios. Como escribe Hanna Arendt, esta nueva capa de intelectuales, obligada a ganar su pan de cada día y su autoestima por fuera de la sociedad judía, está particularmente expuesta (“sin protección ni defensa”) a la nueva ola de odio antisemita de fin de siglo, y es en su seno que se desarrolla la “conciencia paría” rebelde, opuesta a la postura conformista del nuevo rico.<sup>58</sup> Ahora bien, para el paria no hay sino dos posibilidades: ya sea una autonegación radical (Otto Weininger), o bien un cuestionamiento radical de los valores de la sociedad que ha desvalorizado su alteridad. La conciencia paria, a causa de su posición exterior y marginal, tiende a asumir una mirada crítica y puede devenir, según la expresión de Elisabeth Lenk, “espejo quintaesencial de la sociedad”.<sup>59</sup>

Los “privilegios negativos” (Max Weber) de los intelectuales judíos parias en las sociedades de Europa central se manifiestan bajo diversas formas. A nivel socio–profesional, la exclusión de los universitarios judíos de la administración y (en gran medida) de la enseñanza, va a condenarlos a las ocupaciones intelectuales marginales: periodistas o escritores “francotiradores”, artistas o investigadores independientes, educadores “privados”, etc. Según el sociólogo alemán Robert Michels, es esta discriminación y marginalización la que permite comprender “la predisposición de los judíos a la adhesión por los partidos revolucionarios”.<sup>60</sup> Analizando el mismo fenómeno en Hungría, Karady y Kemeny subrayan que “la formación de un núcleo revolucionario duro en la *intelligentsia* liberal parece derivar directamente de las rigideces del mercado de trabajo intelectual, donde el antisemitismo institucionalizado en ciertas capas profesionales (como la enseñanza superior) no es sino uno de los aspectos [...] que ha podido fortalecer

en los excluidos la convicción de que su integración ‘normal’ en el mercado intelectual debía pasar por la subversión de las reglas del juego de ese mercado”.61.

Sin subestimar la importancia de este aspecto, me parece sin embargo que la radicalización revolucionaria de un número significativo de intelectuales judíos –sea en Hungría o en Alemania– no puede reducirse a un problema de mercado del trabajo o de salida profesional. Deben tenerse en cuenta otras consideraciones para comprender por qué el hijo de un banquero judío (György Lukács) ha devenido comisario del pueblo en la Comuna de Budapest, o el hijo de un rico comerciante judío (Eugen Leviné) en dirigente de la República de los Consejos de Baviera.

Tratando de comprender las razones de la adhesión de los judíos al socialismo, Walter Lacqueur escribe, en su libro sobre la República de Weimar: “Si eran atraídos por la izquierda, es porque éste era el partido de la razón, del progreso y de la libertad, y porque los había ayudado a conquistar la igualdad. La derecha, en cambio, era más o menos antisemita, los consideraban como un elemento extranjero en el cuerpo político. Esta actitud que había sido un componente fundamental de la vida política a lo largo de todo el siglo XIX, no cambiará en el curso del primer tercio del siglo XX”.62 Este análisis es ciertamente pertinente, y permite dar cuenta –al menos en cierta medida– de la integración de muchos intelectuales judíos a la socialdemocracia en Alemania y sobre todo en Austria. Pero, por otra parte, no es del todo adecuado para explicar la radicalización de la generación joven romántica de los años 1880, que desconfía del racionalismo, del progreso industrial y del liberalismo político, generación de la cual *ninguno* de sus miembros fue atraído por la socialdemocracia.

¿Cuál es el itinerario intelectual que conduce a una parte de esta corriente hacia las ideas socialistas o, más precisamente, hacia la versión revolucionaria y socialista del anticapitalismo? ¿Cómo explicar, por ejemplo, que en uno de los principales centros de elaboración de la visión del mundo neo-romántica como el círculo

Max Weber de Heidelberg, sean precisamente los judíos (Lukács, Bloch, Toller) quienes opten por la revolución?

Es cierto que, como ya hemos visto, su condición social de parias, su marginalidad y su desarraigamiento dejan a los intelectuales judíos disponibles a las ideologías radicales de contestación al orden establecido. Pero entran en juego otras motivaciones, específicamente en el medio romántico anticapitalista: el romanticismo nacional/cultural judío, esto es, el sionismo, no consigue la adhesión de la mayoría. Su asimilación fue muy prolongada para que pudieran identificarse con una *nación* un tanto abstracta (contrariamente a Europa oriental). Es, pues, comprensible que la mayoría de esos intelectuales vaya a optar por el rechazo de todos los nacionalismos y por una utopía romántica anticapitalista internacionalista, donde las desigualdades sociales y nacionales serían radicalmente abolidas: el anarquismo, al anarco-sindicalismo, o una interpretación romántico-libertaria del marxismo. El poder de atracción de este ideal es tal que la influencia comprende a los propios sionistas (Buber, Hans Kohn, Scholem).

El atractivo particular de la utopía libertaria (sobre todo antes de 1917) puede ser explicado por diversas razones: en primer lugar, como ya ha sido señalado, es de todas las doctrinas socialistas, la más impregnada de romanticismo anticapitalista, mientras el marxismo ortodoxo, identificado con la socialdemocracia, aparece como una versión más a la izquierda de la filosofía liberal/racionalista y del culto a la civilización industrial (las críticas de Gustav Landauer al marxismo “hijo de la máquina a vapor” son típicas de esta actitud). Por otra parte, el carácter autoritario y militarista de Estado Imperial alemán va a estimular también el antiautoritarismo libertario de la intelligentsia rebelde, sobre todo después de 1914, cuando aparece como un Moloch ávido de sacrificios humanos. En fin, el anarquismo correspondía mucho mejor a la postura del intelectual “sin ataduras sociales”, desarraigado y marginal, sobre todo en Alemania donde la corriente

libertaria no constituía (contrariamente a Francia, Italia o España) un movimiento social organizado con un carácter de masas.

Es un conjunto de estas condiciones económicas y sociales, políticas y culturales que ha permitido, en un momento histórico determinado, en el seno de una generación precisa de intelectualidades judíos de Europa central, que la *correspondencia* entre mesianismo judío y utopía libertaria deviene dinámica y se transforma en una relación de *afinidad electiva*. Es difícil saber cuál de los dos elementos es primordial o determinante: lo esencial es que se alimentan, refuerzan y estimulan mutuamente en este contexto particular donde se teje la compleja red de vínculos entre romanticismo anticapitalista, renacimiento religioso judío, mesianismo, revuelta cultural antiburguesa y antiestatista, utopía revolucionaria, anarquismo, socialismo. Cabe ahora sumar a este proceso socio-histórico, que se desarrolla desde el último cuarto del siglo XIX, la *coyuntura* política concreta de una época: la de un impulso revolucionario sin precedentes en la historia moderna de Europa, que se abre con la revolución rusa de 1905 y se acaba con la derrota definitiva de la revolución alemana en 1923. No es casual que las principales obras donde se manifiesta la *Wahlberwandtschaft* entre mesianismo y utopía se sitúe a interior de este período, desde *La revolución* de Landauer, a *Historia y conciencia de clase*, de Lukács y la segunda edición de *El espíritu de la Utopía (Geist der Utopie)*, de Bloch (ambas de 1923). No es casual que los escritos donde la afinidad es más intensa, más profunda, y donde también el mesianismo de la utopía libertaria se expresa más radical y más explosivo, date de los años de auge de la oleada revolucionaria: 1917–1923. Es durante estos años, que son publicadas, por ejemplo, *El camino sagrado (Der Heilige Weg)* de Buber; el prefacio a la reedición de la *Incitación al socialismo* de Landauer; la *Crítica de la violencia* de Benjamin; *El espíritu de la utopía* de Bloch, *El bolchevismo como problema moral* de Lukács, y las dos grandes piezas teatrales de Toller: *La transfiguración (Die Wandlung)* y *El hombre-masa (Massenmensch)*. Ello no quiere decir,

evidentemente, que esta problemática no pueda persistir más allá de 1923, cambiando su forma, su carácter o su intensidad. Reaparece particularmente durante ciertas coyunturas catastróficas como los años 1940–1945, cuando Walter Benjamin escribe sus *Tesis sobre el concepto de historia*, Martin Buber su *Utopía y socialismo* y Ernst Bloch, lo esencial de *El principio Esperanza*.

Resta aún determinar por qué este fenómeno –la emergencia de una corriente “anarquista metafísica” o mesiánica revolucionaria de inspiración romántica– se limita casi exclusivamente a Europa central. La figura del revolucionario judío está prácticamente ausente de la escena política y cultural en Europa occidental, con la excepción de los judíos originarios de Europa oriental que irán a formar en Inglaterra (así como en los Estados Unidos) un proletariado superexplotado, vivero de militantes anarquistas y socialistas hacia fines del siglo XIX. Los judíos de antiguo linaje occidental, por el contrario, están desde el punto de vista nacional y cultural, totalmente asimilados, y desde el punto de vista social y político, son perfectamente conformistas. Los intelectuales nacidos de su seno se identifican de cuerpo y alma con el liberalismo burgués dominante. Las fuentes de esta integración deben ser buscadas en las revoluciones burguesas, las que, en Holanda a partir del Siglo XVI, en Inglaterra a partir del siglo XVII y, en Francia, a partir de 1789, han emancipado a los judíos y permitido su inserción económica, social y política en la sociedad capitalista. Si el judío revolucionario aparece en Europa central u oriental, es sobre todo a causa del fracaso de las revoluciones burguesas en esa parte del continente, y del atraso del desarrollo capitalista, que tuvieron por resultado el carácter limitado de la emancipación/asimilación de los judíos en su condición de parias.

El mesianismo romántico/revolucionario jamás atrajo a la *intelligensia* judía occidental: fue, por el contrario, entre los intelectuales judíos de cultura anglosajona que se encuentran las obras polémicas racionalistas/liberales más importantes contra este tipo de utopía cargada de religiosidad, como, por ejemplo, el libro

bien conocido de Norman Cohn (nacido en Londres en 1915), *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (London, Secker & Warburg, 1957 [trad. Cast. Madrid, Alianza] o el de Jacob Talmon (antiguo funcionario del Foreign Office), *Political Messianism. The Romantic Phase* (London, Secker & Warburg, 1960).

La única falla en este sistema de asimilación/integración occidental es (antes de la Segunda Guerra Mundial), el caso Dreyfus, pero aun este evento traumático no llegó a quebrantar la fe burguesa, republicana y patriota del judaísmo francés. Este sistema permitió, sin embargo, la emergencia de una figura excepcional de revolucionario mesiánico/libertario: Bernard Lazare. Es probablemente el único pensador judío occidental comparable a un Buber o con un Landauer. Pero estaba necesariamente condenado a permanecer aislado, rechazado e incomprendido por la gran mayoría de la comunidad judía francesa.[63](#)

La situación es totalmente diferente en *Europa del Este*, particularmente en el Imperio Ruso, que incluía, hasta 1918, a Polonia y a los Países Bálticos. La participación de los judíos en los movimientos revolucionarios es mucho más masiva que en Europa Central y, contrariamente a Alemania, ella no se limita a los intelectuales: es todo un proletariado judío el que se organiza en el Bund o adhiere al POSDR (Partido Obrero Socialdemócrata Ruso) en sus dos fracciones: bolcheviques y mencheviques. Esto se explica fácilmente por el grado cualitativamente superior de opresión, la composición social diferente de la población judía (con una masa obrera y/o pauperizada), la fuerza del antisemitismo y su violencia, en una palabra, el carácter más directamente *paria* de los judíos del Imperio zarista. Encontramos así una multitud inmensa y variada de intelectuales judíos en todas las corrientes revolucionarias de Europa del Este, socialistas, marxistas y anarquista, que ocupan un lugar dirigente como organizadores, ideólogos y teóricos. Como lo nota Léopold H. Haimson, el rol importante de los judíos entre la intelligentsia revolucionaria en Rusia estaba totalmente

desproporcionado a su representación numérica entre la población.<sup>64</sup>

Los más conocidos no son sino la punta del iceberg: Liev D. Trotsky (Bronstein), Rosa Luxemburg, Leo Jogisches, Julius Martov (Tsederbaum), Rafael Abramovich, Liev Deutsch, Pavel Axelrod, Mark Liber (Goldman), Fiodor Dan (Gurvitch), Liev Kamenev (Rosenfeld), Karl Radek (Sobelsohn), Gregory Zinoviev (Radomyski), Yakob Sverdlov, David Riazanov (Goldendach), Maxim Litvinov (Wallach), Adolf Joffé, Mijail Borodin (Grusenberg), Adolf Warzawski, Isaac Deutscher, etc., sin hablar de organizaciones socialistas específicamente judías como el Bund y los sionistas de izquierda; de los judíos originarios del Este que han participado en el movimiento revolucionario de Alemania (otra vez Rosa Luxemburg y Leo Jogisches, Parvus (Israel Helfand), Arkadi Maslow (Isaac Tchéreminski), August Kleine (Samuel Haifiz), etc., o de los representantes en Inglaterra (Aaron Liebermann, Lazar Gondenberg) y los Estados Unidos (Emma Godmann, Alexander Berkman, S. Yanofsky).

Ahora bien, todos estos ideólogos, militantes y dirigentes revolucionarios judíos, con opciones políticas sumamente diversas sino opuestas, cuya relación con el judaísmo va de la asimilación total y deliberada en nombre del internacionalismo, hasta la afirmación alta de su identidad judía nacional/cultural, tienen, no obstante, un elemento común: *el rechazo de la religión judía*. Su visión del mundo es siempre nacionalista atea, secularizada, *Aufklärer*, materialista. La tradición religiosa judía, la mística de la cábala, el jasidismo, \*\*\*\* el mesianismo, no les interesan: a sus ojos no sin sino sobrevivencias del pasado, de las ideologías reaccionarias y medievalismos de los que es necesario desembarazarse lo más rápido posible, en beneficio de la ciencia, las Luces y el progreso. Cuando un escritor idish de tendencia revolucionaria como Moise Kulback escribe (con una mezcla de atracción, repulsión y nostalgia) sobre el mesianismo, es sobre todo para mostrar el triste rol de los falsos mesías, como Jakob Frank, que arrastró a sus discípulos, a la

catástrofe.<sup>65</sup> Una anarquista de origen ruso como Emma Goldmann no tiene nada en común con el espiritualismo místico de un Landauer: en su universalismo libertario, no hay lugar para el particularismo judío y la religión (judía o cristiana) pertenece al dominio de las supersticiones. En el mejor de los casos, como para el budista Medem, la primera visita a una sinagoga “deja una profunda impresión” gracias a la “gran belleza que se manifiesta en la pasión de los sentimientos de la masa”: el contenido propiamente religioso del culto permanece ajeno.<sup>66</sup> La pasión de los intelectuales, judíos revolucionarios por el ateísmo y la ciencia queda maravillosamente ilustrada por este episodio curioso: Leo Jogisches, organizador de los primeros círculos de obreros judíos en Vilna, comienza sus actividades de educador político con una conferencia sobre...anatomía, llevando a sus alumnos un esqueleto de verdad.<sup>67</sup>

Muchos historiadores creen encontrar en las convicciones socialistas y revolucionarias de esos intelectuales rusos *la expresión secularizada del mesianismo*, la manifestación, bajo una forma atea o materialista, de actitudes mentales heredadas de muchos milenios de tradición religiosa. Es una hipótesis que puede, en ciertos casos, mostrarse pertinente. Sin embargo, para la mayoría de los dirigentes marxistas o anarquistas mencionados arriba, esto no es verosímil, porque por su educación, por su medio familiar y social, estaban tan asimilados, eran tan poco religiosos, que se buscaría en vano un vínculo cultural concreto con la herencia mesiánica. En todo caso, su pensamiento no contiene, a diferencia de la mayoría de los revolucionarios judíos de Europa central, la menor referencia a la religión, ni el menor trazo visible como una dimensión mesiánico/religiosa.

¿Cómo explicar esta notable diferencia entre la visión del mundo de la *Intelligentsia* judía de cultura germánica y la del Imperio zarista? Constatemos, antes que nada, que la gran mayoría de los intelectuales judíos del Este es originaria de familias “esclarecidas”, asimiladas, religiosamente indiferentes; varios de ellos nacieron o crecieron en las tres ciudades que fueron los bastiones de las

Haskala en Rusia: Odessa (Martov, Trotsky, Parvus), Vilna (Jogisches), Zamosc (Rosa Luxenburg). Tal vez convendría indagar la diferencia entre la *Haskala* (el movimiento de apertura del mundo a la cultura racionalista y al Iluminismo, inaugurado por el filósofo judío de Berlín Moses Meldelssohn, a fines del siglo XVIII) en Alemania y en Rusia. Como lo muestra notablemente Rachel Ertel en su estudio sobre el *Shtetl*, la Haskala y la emancipación de los judíos, “en una Europa occidental constituida por Estados–naciones, pasaba por una confesionalización de la religión judía despojada de todos sus caracteres nacionales”. Por el contrario, “la *Haskala* de Europa del Este tenía un carácter profundamente nacional. Si en el Oeste este movimiento aspiraba a la confesionalización, en el Este apuntaba hacia la secularización”.<sup>68</sup>

Este contenido nacional de la emancipación resulta a la vez de la naturaleza del Estado zarista –Imperio multinacional, autoritario y antisemita– y de la situación de las comunidades judías: condición paria caracterizada por la segregación, la discriminación, las persecuciones y los progrroms, la concentración territorial en el ghetto y en el *Shtetl*, unidad cultural y lingüística (el idish).

Es verdad que muchos intelectuales judíos marxistas han rechazado (contrariamente al Bund o a los sionistas socialistas) toda referencia nacional o cultural judía. Basta recordar la célebre respuesta de Trotsky a la interpelación del bundista Mrenem en el Congreso de 1903 del POSDR: “¿Supongo que ud. se considera tanto ruso como judío? No, respondió Trotsky, Ud. se engaña. Yo soy únicamente socialdemócrata...” Pero en todo caso, la identidad judía, aceptada o rechazada, es –al menos a partir de los terribles progrroms de 1881 – una identidad nacional/cultural, y no exclusivamente religiosa. Contrariamente a Alemania, hay pocos judíos en el Imperio zarista que se consideren simplemente como “ciudadanos rusos de confesión israelita”.

Para comprender mejor la orientación atea y secular de la *intelligentsia* revolucionaria de Europa del Este, es necesario examinar con más detenimiento el aspecto propiamente religioso de

la *Haskala* y sus consecuencias. En Alemania, la *Haskala* consiguió de hecho “esclarecer”, modernizar, racionalizar y “germanizar” la religión judía. El movimiento de reforma religiosa dirigido por el rabino Abraham Geiger (1810–1874) y la corriente reformadora más prudente (la “escuela histórica”) del rabino Zacarías Frankel (1801–1875) han ganado la hegemonía en las instituciones religiosas de la comunidad judía. Incluso la corriente neo-ortodoxa minoritaria fundada por el rabino Samson Raphael Hirsh (1808–1888), aceptaba ciertas reformas y valore de la cultura alemana.

No fue éste el caso en Rusia: las sinagogas de línea reformista tuvieron pocos adeptos, excepto una pequeña franja de alta burguesía judía. El ataque iconoclasta de los *maskilim* (“esclarecidos”) a los dogmas de la ortodoxia no hicieron sino cimentar a los tradicionalistas en el inmovilismo más obstinado: “Antes de la *Haskala* [...] el judaísmo rabínico era más abierto al mundo, más tolerante, más sensible al cambio social. Después de la *Haskala*, el judaísmo rabínico ha devenido conservador, inflexible y represivo; el jasidismo lo ha seguido en esta vía”.<sup>69</sup> Mientras que en Alemania (y en cierta medida en toda Europa central) la religión judía ha sido reformada, suavizada, *permeabilizada a las influencias externas* –neo- kantianas (Hermann Cohen) o neo-romáticas (Buber)–, en Europa del este el universo cultural religioso tradicional permanece totalmente intacto, rígido, cerrado, *impermeable a todo aporte cultural exterior*. El mesianismo quietista e indiferente a la política de los medios ortodoxos (rabínicos y jasídicos) no podía combinarse o articularse con una utopía secular que ellos rechazaban como a un cuerpo extraño. Era preciso primero emanciparse de la religión, devenir ateo o “esclarecido” para poder acceder al mundo “exterior” de las ideas revolucionarias. No es de extrañar, pues, si ellos desarrollan de forma privilegiada las concentraciones judías más alejadas de toda práctica religiosa, como, por ejemplo, Odessa, considerada por los ortodoxos como un verdadero antro de pecadores.

Otro aspecto a tomar en consideración es el poder inmenso y autoritario de los rabinos ortodoxos y de los *Zadikkim* [maestros] jasídicos en las comunidades tradicionales que no tiene equivalente en Europa central. De ello resulta un conflicto abierto entre la juventud rebelde, budista, socialista o anarquista, y el *establishment* religioso: “Sintiéndose amenazados, los círculos tradicionales responden frecuentemente con una violencia abierta e insidiosa, tratando de mantener su empresa por todos los medios, comprendiendo las presiones morales y el terrorismo intelectual [...] Del patrimonio tradicional, la juventud está totalmente impregnada. [...] Pero ya no quiere someterse a su ley, no quiere dejarse trabar por ella. La rechaza con violencia y construye su cultura contra ella: es su enemigo interior”.**70** Es en este contexto que se desarrolla un “anti-clericalismo” virulento entre los intelectuales judíos, progresistas, del que hay innumerables testimonios en los artículos polémicos, las obras autobiográficas y en la literatura novelesca.

Directamente confrontado al tradicionalismo más conservador y autoritario, el joven judío rebelde de Rusia (o Polonia) es incapaz de “romantizarlo” como su equivalente alemán o austriaco. No existe aquella distancia que favorecía una percepción *aurática* (en la acepción benjaminiana del término) de la religión.

Isaac Dautscher, educado en un *heder* (escuela religiosa para niños), del Shtetl polaco Chranow, y destinado por su familia a devenir rabino en la secta jasídica de Zaddik de Gera [ciudad de Alemania], rompió con la religión en su adolescencia, para devenir dirigente comunista polaco (y, más tarde, el biógrafo de León Trotsky) He aquí como describe su actitud hacia la religión (en oposición a la de los judíos alemanes): “nosotros conocíamos el *Talmud*, nosotros habíamos sido elevados en el jasidismo. Todas estas idealizaciones eran para nosotros nada más que polvo metiéndose en nuestros ojos. Habíamos crecido en ese pasado judío. Teníamos once, doce y dieciséis siglos de historia judía viviendo al lado nuestro y bajo nuestros mismos techos; y queríamos escapar de ello y vivir en el siglo XX. A través del espeso brillo y del barniz de los

románticos como Martin Buber, podíamos ver y oler el oscurantismo de nuestra arcaica religión y su modo de vida semejante al de la Edad Media. A nosotros este frecuente deseo del judío occidental de volver al siglo XVI, un retorno que se supone lo ayudará a recobrar, o redescubrir, su identidad cultural judía, nos parecía algo irreal y Kafkiano”<sup>71</sup> Este pasaje manifiesta de modo preciso, conciso y flagrante las motivaciones de la inteligencia revolucionaria este-europea e imposibilitada de la emergencia, en su seno, de una corriente espiritualista parecida a la que floreció en la *Mittleeuropa*.

Es sintomático también que el único intelectual judío socialista del Imperio ruso atraído por el fuerte movimiento de renacimiento religioso-revolucionario que se desarrolla en San Petersburgo a fines de siglo (en torno de D. S. Merzskovski y Zinaida Gippius, Nikolas Berkiaev, S. N. Bulgakov (sin hablar de los “constructores de Dios” del partido bolchevique: Bogdanov, Lunatcharski) fue un converso al cristianismo ortodoxo: Nikolai Maximovich Minski (N. M. Vilenkin). Miembro de la Asociación filosófico-religiosa de Petrogrado y de la revista socialista *Novaia Zizn* (*Nueva Vida*), publicada por Gorki, Minski se inspira en la espiritualidad ruso-ortodoxa y no parece tener ningún lazo con el judaísmo.<sup>72</sup>

¿No existe entre los judíos revolucionarios del Este alguna excepción a la regla –como Bernard Lazare en Europa en Europa occidental? Probablemente sí, pero en el estado actual de mis investigaciones, no lo he encontrado todavía...<sup>73</sup>

## NOTAS III

38 Cf. Pierre Guillen, **L’Alemagne de 1848 à nos jours**, París, Natham 1970, pp. 58-60.

39 Sobre este concepto, su significación sociológica y sus diversas formas de manifestación, remito a mis libros **Marxisme et Romantisme révolutionnaire**. Paris, PUF, 1970 [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1978].

40 Cf. Fritz Ringer, **The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1980-1993**. Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1969, pp. 12-13.

\* El *Kathedersozialismus* es el “socialismo de cátedra”. *Wandervogel* es un movimiento de jóvenes amantes de las caminatas al aire libre y del contacto con la naturaleza [N. del t.].

41 Cf. Gershom Scholem, “On the social psychology of que Jews in Germany 1900-1933”, in David Bronsen (e. d). **Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis**, Heidelberg, Carl Winter University Verlag, 1979, p. 11.

42 Cf. Walter Rathenau. **Ein Preussischer Europäer, Briege**, Berlin, 1955, hrsg. von M. V. Eynern, p. 145.

43 Cf. G. Scholem. “On the social psychology...”, pp. 16-17.

44 C. f. F. Rosenzwein, **Briefe**, Berlin, Schocken Verlag, 1955, p. 474.

45 Cf. Moritz Goldstein. “Deutsch-Judischer Parnass”. **Kunstwart**, 11 März 1912.

46 Cf. Max Weber, **Economie et Société**. p. 513.

47 Cf. H. Arendt. **The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Moderns Age**. New York, Grove Press. 1978. p. 69.

48 Cf. F. Paulsen. **Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium**. Berlín, 1902. pp. 149-150.

49 Cf. Ismar Elbogen. **Geschichte der Juden in Deutschland**, E. Lichtenstein Verlag, 1935, p. 303.

50 Cf. I. Elbogen. *Op. cit.*, p. 303, y Erich Rosenthal, “Trends of the Jewish Population in Germany (1910-1939)”. **Jewish Social Studies**. VI, juin 1944, p. 257.

51 Cf. el manuscrito aún inédito del investigador húngaro Zador Tordai, **Wie kann man in Europa Jude sein? Walter Benjamin**, Budapest, 1979, pp., 35, 48.

52 Ver el análisis de este fenómeno en la obra reciente e F. Grunefeld sobre la cultura judeo-alemana: “Los padres y los abuelos eran casi siempre insondables para la *intelligentsia* judía alemana o austriaca: el abismo entre el negocio del padre de Mahler y la sinfonía cósmica *Resurrección* de su hijo parece difícilmente remontable en el curso de una sola generación [...]. La generación de los dueños de fábrica de calzado producía regularmente y educaba una raza de escritores, artistas, intelectuales. Else Lasker-Schüler era la hija de un banquetero [...]. Walter Benjamin de un comerciante de antigüedades [...]. Stefan Sweig de un industrial textil, Franz Kafka de un comerciante mayorista de ropa [...]. Frecuentemente, este modelo comprometía a los hijos en una doble revuelta –contra los valores judeoburgueses del padre, y contra el sistema de aprendizaje y de obediencia en la sociedad alemana global” (Frederic V. Grunefeld. **Prophets without Honour. A Background to Freud, Kafka, Einstein their World.** New York, McGraw-Hill, 1980, pp. 19, 28-29).

53 En **Die Zerstörung einer Zukunf.** Aufgezeichnet von Mathias Greffrath, Hamburg, Rowolth, 1979, p. 199.

54 Cf. Karl Mannheim. “Das Problem der Generationen”, **Wissensoziologie**, Neuwied Luchterhand, 1964, p. 542.

55 Empleamos el neologismo “anaculturación” para designar la inversión de un proceso de aculturación, y el retorno de un grupo o de un individuo a su cultura originaria.

56 Cf. Martin Buber, “Über Jakob Böhme”, **Wiener Rundschau**, vol. V, nº 12, 1901.

\*\* “Tempestad e ímpetu” fue el lema de la fase inicial del romanticismo alemán, en reacción al racionalismo del neoclasicismo francés [N. del t.]

\*\*\* Líder revolucionario judío del siglo XVII, nacido en Turquía que se proclamó Mesías [N. del t.]

57 C. f. Hans Helmuth Knutter, **Die Juden und die deutsche inke in der Weimarer Republik (191801933)**. Düsseldorf, Duste Verlag, 1971, p. 37: “Una gran

parte de los intelectuales de izquierda son judíos, y casi todos los judíos de izquierda son intelectuales”.

58 Cf. H. Arendt. **The Jew as Pariah**. P. 144. Para la oposición entre “nuevo rico” [parvenu] y “rebelde” en el pueblo paria, v. H. Arendt, **Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik**. München, R. Piper & Co. Verlag, 1959, pp. 188-200.

59 Cf. Elisabeth Lenk, “Indiscretions of the Literary Beast: Pariah Consciousness of Women Writer since Romanticism”, **New German Critique**, nº 27, Fall 1982, pp. 106-107, 116-114.

60 Cf. Robert Michels, **Zur Socziologie des Parteiwessen in der modern Demokratie**, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, Zweite Auflage, 1925, p. 336. Esta frase no aparece en la edición francesa. El argumento de Michels es el siguiente: “En grandes sectores del pueblo alemán predomina el odio a los judíos y el deseo de hostigarlos; el desprecio hacia los judíos es un sentimiento constante. Las oportunidades del judío en la vida pública están muy afectadas: prácticamente se lo excluye de la profesión judicial, de la carrera militar y de los empleos oficiales. Sin embargo en la raza judía sigue prevaleciendo, en todas partes, un antiguo y justificado espíritu de rebelión contra los agravios que padecen y este sentimiento, idealista en su origen, a animar a los miembros de una raza desapasionada se transforma (más fácilmente que en los individuos de sangre germana) en un repudio desinteresado de la injusticia en general, y se exalta hasta alcanzar el nivel de impulso revolucionario tendiente a un grandioso mejoramiento universal” (R. Michels, **Les partis politiques**, 1914, Paris. Flammarion, 1971. P. 190 [transcribimos de la trad. esp.: **Los partidos políticos**, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, vol. II, pp. 55-56, parcialmente corregida]).

61 Cf. Victor Karady e Istvan Kemeny, “Les Juifs dans la structure des classes en Hongrie”, **Actes de la Recherche en Sciences sociales**, nº 22, juin 1978, p. 59.

62 Cf. Walter Lacqueur, **Weimar 1918-1933**. Paris, Laffont, 19787, p. 106.

63 Se encuentran por supuesto, marxistas judíos (ateos) en las filas del Partido Comunista Francés y, una generación más tarde, en las corrientes “izquierdistas” de los años 60. Se trata casi siempre de judíos originarios de Europa oriental o central, o de sus descendientes.

64 Cf. L. H. Haimsfon, **The Russian Marxist and the Origins of Bolchevism**, Boston, Beacon Press, 1955, p. 60.

\*\*\*\* Corriente mística del judaísmo ligada a Baal Schem, su fundador, que se desarrolló en Europa oriental en los siglos XVIII, XIX (N. del. T).

65 Cf. la Introducción de Rachel Ertel al libro de Moishe Kulback, **Lundi**, Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, 1982. Esta Actitud se encuentra, mucho, más tarde, en el libro de Isaac Bashevis Singer, **Satan in Goray** de 1958, que describle los horrores resultantes del delirio fanático de los discípulos de Shabataï Sevi en un Shtetl polaco.

66 Cf. Vladimir Medem, "The Youth of a Bundist", in Lucy Dawidowicz, **The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe**, Boston, Beacon Press, 1967, p. 432.

67 Cf. Ezra Mendelsohn, "Worker opposition in the Russian Jewish Socialist Movement, from the 1890's to 1903"- **International Review of Social History**, vol. X, 1965, part. 2, p. 270.

68 Cf. Rachel Ertel, **Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne**, Paris, Payot, 1982, pp. 148, 151.

69 Lucy Dawidowicz, "Introducción: The World of East European Jewry", in **The Golden Tradition**, p. 81.

70 Cf. Rachel Ertel. **Le Shtetl**. Pp. 292-293.

71 Cf. I. Deutscher, **The Non-Jewish and other Essays**, London, Oxford University Press, 1968, pp. 46-47 [trad. al español como **Los judíos no judíos**. Buenos Aires, Kikyon, 1969, p. 47. Transcribimos esta traducción con leves correcciones].

72 V. al respecto la notable obra de Juta Sherrer, **Die Petersburger Religiösen Philosophischen Vereinigungen**. Weisbaden, Otoo Hanassowitz, 1973, pp. 44-272.

73 Eugen Leviné podría ser considerado como una excepción, pero está demasiado impregnado de la cultura alemana –educación alemana en su casa, estudios en Heidelberg, etc.- para ser considerado como verdaderamente representativo de la *intelligentsia* judía rusa.

## IV

### LOS JUDÍOS RELIGIOSOS ANARQUIZANTES

**Martin Buber, Franz Rosenzweig,  
Gershom Scholem, Leo Löwenthal**

Dentro de la generación romántica judío-rebelde de fin de siglo, es en esta corriente donde predomina la dimensión judía, nacional/cultural y religiosa. Ellos no tienen la misma postura ante el sionismo: Rosenzweig no lo acepta, Löwenthal lo abandona rápidamente, mientras que Buber y Scholem adhieren al movimiento, pero se ven marginados por su posición anti-estatista. Su religiosidad profunda y cargada de mesianismo tiene poco en común con el ritual ortodoxo y las prescripciones tradicionales. Su aspiración a una renovación nacional judía no los conduce al nacionalismo político y su concepción del judaísmo permanece marcada por la cultura alemana. Todos manifiestan (en grados diversos) una visión utópica de tipo socialista libertaria, más o menos próxima al anarquismo, que articulan –de manera directa o indirecta, explícita o implícita– con su fe religiosa mesiánica. La mayoría es crítica al marxismo, considerándolo demasiado centralista e identificado con la civilización industrial (a excepción de Leo Löwenthal). Simpatizan con los movimientos revolucionarios que conmovieron Europa entre 1917 y 1923, pero no se comprometen directamente en la acción. El principal núcleo de irradiación de la corriente es la revista *Der Jude*, dirigida por Martin Buber (1916–24).

Además de ellos, muchos otros intelectuales pueden ser considerados como pertenecientes a esta ala: Hans Kohn, Rudolf Kayser, Erich Unger, etc. Se podría sumar también al joven Erich Fromm de los años 1921–1926, pero su obra publicada (que comienza en 1972) se sitúa enteramente en el otro polo: ateo-religioso y marxista libertario. Es este un ejemplo que ilustra posibilidad de pasaje de una opción a otra en el campo mesiánico/revolucionario: las fronteras existen, pero están lejos de ser impermeables.

Martin Buber es probablemente el autor más importante y más representativo del socialismo religioso en la cultura judeo-alemana. Por su redescubrimiento de las leyendas jasídicas (1906–1908) y por sus célebres conferencias sobre el judaísmo en el círculo Bar-Kochba de Praga (1909–1911), ha renovado profundamente la espiritualidad judía moderna. El brillo de sus ideas (tanto política, como religiosas) ha marcado toda una generación de intelectuales judíos, de Praga a Viena, y de Budapest a Berlín. La imagen del judaísmo que presentaba Buber era radicalmente distinta tanto del liberalismo asimilado (y de la *Wissenschaft des Judentums*), como de la ortodoxia rabínica: era una religiosidad romántica y mística, impregnada de crítica social y de nostalgia comunitaria. Amigo íntimo de Franz Rosenzweig (con quien colabora en la traducción alemana de la Biblia) y del filósofo libertario Gustav Landauer (de quien será su albacea testamentario), juega también un rol en la evolución espiritual de Gershom Scholem y de muchos otros jóvenes sionistas ligados al movimiento *Hapoel Hatzair* [el joven obrero]. En realidad, son raros los pensadores judíos de lengua alemana de esta época que no hayan sido tocados, en tal o cual momento de su vida, por los escritos de Buber.

Educado por un abuelo hebraizante y partidario de la *Haskala*, Buber va a apartarse de la religión judía durante su juventud; estudiante en Viena, Leipzig y Berlín (donde será alumno de Simmel y de Dilthey), se sentirá atraído por las corrientes neo-románticas y por el renacimiento de la espiritualidad religiosa. Sus

primeros trabajos no tenían por objeto temas judíos: versan sobre escritores vieneses (Peter Altenber, Hugo con Hoffmansthal) y sobre Jacob Böhme (Wiener Rundschau, vol. XIV, 1901). Se compromete en seguida con el movimiento sionista, pero entra rápidamente en conflicto con Theodor Herzl, porque rechaza la diplomacia estatal, y se retira hacia 1902 de las actividades políticas para dedicarse al estudio de la religión. Es característico de toda esta generación que su interés se vuelve primero hacia la mística *cristiana*: su tesis de doctorado, presentada en 1904, tiene por objeto “La historia del problema de la individualización. Nicolás de Cusa y Jacob Böhme”. Sólo más tarde se va a ocupar del misticismo judío: su primer libro sobre el jasidismo (*Die Geschichte des Rabbi Nachmann*) data de 1906.

Sus escritos (sobre todo hasta 1920) están llenos de referencias al pensamiento romántico alemán (Görres, Novalis, Hölderlin Franz von Baader, etc.); pero es sobre todo con la filosofía (Nietzsche) y la sociología neo-románticas, que establecerá lazos estrechos. No sólo porque publicará en su colección *Die Gesellschaft* los escritos de Tönnies, Simmel y Sombart (de 1906 a 1912), sino porque su concepción de lo *interhumano* (*Zwischenmenschliche*) está directamente influida por su problemática y especialmente por su nostalgia de la *Gemeinschaft* [comunidad].

En 1900 Martin Buber adhiere a un círculo neo-romántico de Berlín, *Die neuve Gemeinschaft* (La nueva comunidad), donde traba conocimiento con Gustav Landauer y pronuncia una conferencia intitulada “La nueva y la antigua comunidad”. Este texto permaneció largo tiempo inédito (y no fue publicado sino diez años después de la muerte de Buber), pero contiene en germen de algunas de las principales ideas fuerza que lo motivaron durante toda su vida. En esta primera intervención aparece la originalidad de Buber como uno de los grandes renovadores del pensamiento comunitario del siglo XX: para él no es posible (ni deseable) retornar a la comunidad tradicional. De lo que se trata, pues, es de luchar por una comunidad nueva que no será *pre-social* (como la descrita por Tönnies)

sino *post-social*. La diferencia más decisiva entre la vieja y la nueva organización es que la primera está fundada sobre el parentesco de sangre (*Blutverwandschaft*) mientras que la segunda es el resultado de afinidades electivas (*Wahlverwandtschaft*), esto es, la expresión de una libre elección. Esta comunidad no está limitada por fronteras religiosas, regionales o nacionales: ella tiende, según la formulación cosmopolita y mística de Gustav Landauer citada por Buber, hacia “la comunidad más antigua y más universal: con la especie humana, y con el cosmos”. A pesar de su rechazo de la utopía “retrospectiva”, la referencia neo-romántica a la comunidad tradicional sigue presente en el espíritu de Buber: por una parte, en el sueño de abandonar “el hormiguero de las ciudades” para ir a construir el mundo nuevo en el “sol poderoso y virginal” del campo, más cerca de la naturaleza y de la tierra; por otra, en la idea de que la comunidad nueva significa un retorno (*wiederkehren*) bajo una forma diferente y a un nivel superior de la “unidad vital del hombre primordial” (*Lebenseinheit des Urmenschen*), rota y desgarrada por la esclavitud de la “sociedad” (*Gesellschaft*) moderna.<sup>74</sup>

Buber retomará y desarrollará estos temas en un folleto publicado en 1919 bajo el título *Gemeinschaft*. Refiriéndose directamente a Tönnies, opone como éste la comunidad orgánica y natural del pasado a la *Gesellschaft* moderna, artificial y mecánica. No obstante, no propone una restauración del pasado: “Seguramente, no podemos volver atrás de la sociedad mecanizada, pero podemos ir más allá de ella, hacia una nueva organicidad (*ein neuen Organik*)”. Entiende por ello una comunidad que no resulte del crecimiento primitivo, sino de una acción consciente (*bewussten Wirken*) para el establecimiento del principio comunitario; la finalidad de esta acción sería la construcción de una sociedad socialista a través de la alianza entre comunas (*Gemeinde*) autónomas.<sup>75</sup> Buber ya no cree en el retorno a la tierra como alternativa a las sociedades industriales modernas; en una conferencia pronunciada en Zurich en 1923, observa: “Nosotros no podemos eliminar la ciudad para refugiarnos en la aldea. La aldea aún está próxima a la comunidad primitiva. La

ciudad es la forma que corresponde a la diferenciación. No podemos volver para atrás de la ciudad, debemos superar (*überwinden*) la ciudad misma". La solución que propone sería una tercera forma de vida común, distinta tanto de la aldea rural como de la gran ciudad, que podría nacer a partir de una nueva organización del trabajo.<sup>76</sup>

Es en este contexto que Buber va a redescubrir la tradición jasídica, en tanto que corriente mística judía equivalente a Böhme o a Meister Eckhardt, y en tanto que manifestación religiosa de una comunidad orgánica, unificada y solidificada por la espiritualidad y la cultura. Como él mismo escribe algunos años más tarde, lo que hace la particularidad y la grandeza del jasidismo no es una *doctrina*, sino una actitud vital (*Lebenshaltung*) un comportamiento que, acorde con su esencia, es "creador de comunidad" (*Gemeindebildende*).<sup>77</sup>

Según Gershom Scholem, la interpretación del jasidismo por Buber está inspirada en su "anarquismo religioso", esto es, su rechazo a conceder un lugar a los poderes coercitivos en el mundo de la relación viviente entre el Yo y el Tú.<sup>78</sup> En efecto, en su célebre *Ich und Du* (1923), Buber define la relación auténtica entre los hombres entre ellos y del hombre con Dios según el paradigma del diálogo y del reencuentro (*Begegnung*), modelo profundamente subversivo tanto frente a las formas rígidas y ritualizadas de la religión institucional (puestas en cuestión por el jasidismo), como en relación a las instituciones políticas y estatales.

El éxito considerable de los libros de Buber sobre los maestros del jasidismo (Baal Schem y Rabi Nachmann), deriva del hecho de que había tocado en la *intelligentsia* judía de cultura romántica, una corriente subterránea de reconocimiento religioso que encontró en las leyendas polacas del siglo XVIII, algo de "archi-antiguo" (*Uraltes*), de originario (*Urkünftiges*), un pasado perdido (*Verlorenes*), un objeto de nostalgia (*Ersehntes*).<sup>79</sup> La interpretación del judaísmo como religión esencialmente *racionalista* era común en la *Wissenschaft des Judentums*, en el liberalismo judío y en la sociología universitaria (Marx Weber, Sombart). Según Sombart, por ejemplo "un místico judío, comparable a Jacob Böhme, es un tipo

que no podemos representarnos sino difícilmente”; en cuanto a la cábala, “nada más extraño al romanticismo que esta manera puramente discursiva de concebir, de comprender el mundo, dado que el romanticismo supone la fusión del hombre con el mundo, con la naturaleza, con su semejante, todas cosas ante las cuales el judío, hombre intelectualista en exceso, es absolutamente incapaz”.<sup>80</sup> Al presentar en sus obras una lectura mística y romántica de la religión judía, Buber irá a romper este consenso, creando una imagen nueva del judaísmo con la cual podrá identificarse la generación rebelde, en ruptura con el liberalismo burgués.

Uno de los aspectos más significativos de esta interpretación neo-romántica es la importancia atribuida al *mesianismo*. En sus conferencias de Praga, Buber proclama al mesianismo como “la idea más profundamente original del judaísmo”. Se trata de la aspiración hacia “un futuro absoluto, que transforma toda la realidad pasada y presente”, un porvenir que vería la realización de “la vida perfecta y verdadera” y el advenimiento de un “mundo de unidad” donde la separación entre el bien y el mal será abolida por el aniquilamiento definitivo del pecado.<sup>81</sup> El tema de la era mesiánica como mundo liberado del mal es, potencialmente, como lo había mostrado notablemente G. Scholem, uno de los fundamentos religiosos de la utopía anarquista: la ausencia del mal torna superfluas la violencia, la coerción y las sanciones. El advenimiento mesiánico no se sitúa, para Buber, más allá, sino en este mundo: no es un evento histórico más, sino que “se prepara en la historia”. Concebida desde una perspectiva utópico-restitucionista, el advenimiento del Mesías es un misterio “en el cual el pasado y el futuro, el fin de los tiempos y la historia están ligados. [...] Tiene la forma del pasado absoluto y lleva el germen del futuro absoluto”.<sup>82</sup>

Es a partir de una visión romántico/mesiánica de la historia que Buber pone en cuestión (como Rosenzweig, Landauer y Benjamin) el concepto de evolución, de progreso o de mejoramiento (*Verbesserung*): “Por ‘renovación’ no entiendo, de ninguna manera, el cambio gradual, la suma total de las pequeñas modificaciones: la

concibo como algo repentino y enorme (*Ungeheures*), alguna cosa que no sería de algún modo asimilable a una progresión, sino sobre todo a un cambio brusco". Más que la aspiración a un progreso (*Fortschitt*) mediocre, se trata de "querer lo imposible (*das Unmögliche*)". El paradigma de esta renovación total se encuentra en la tradición mesiánica judía: "El último Isaías le hace decir a Dios: 'Voy a crear nuevos cielos, una nueva tierra" (65:17). No se trata de una metamorfosis: es una experiencia directa".<sup>83</sup>

Más que todo otro pensador judío religioso moderno, Martin Buber ha colocado en el núcleo de su idea de mesianismo el *concurso activo de los hombres en la redención* –en tanto que compañeros de Dios: "El principio teológico judío central, no formulado, no dogmático, sino que subyace y cohesiona toda la doctrina y profecía, es la creencia en la participación de la acción humana en la obra de redención del mundo".<sup>84</sup> El mensaje del jasidismo tal como Buber lo interpreta, es que el hombre no está condenado a la espera y a la contemplación: le está dado producir la redención, elevando y liberando los destellos de luz divina dispersos por el mundo.<sup>85</sup> ¿Significa esto que Dios ya no es omnipotente, que no *puede* salvar el mundo sin la ayuda del hombre? No, responde Buber, esto sólo significa que Él no quiere la redención sin la participación de los hombres: le ha sido acordada a las generaciones humanas una "fuerza cooperativa" (*mitwirkende Kraft*), una fuerza mesiánica (*messianische Kraft*) operante.<sup>86</sup>

Es por esta razón que se van a oponer, de modo cada vez más categórico, el *profetismo mesiánico* -la escatología judía propiamente dicha- a la *apocalíptica*, concepción escatológica de origen iraní: la primera remite la preparación de la redención de la humanidad al poder de decisión de cada hombre interpelado, mientras que la segunda concibe la redención como un futuro inmutable, predeterminado en sus mínimos detalles, que utiliza a los hombres como meros instrumentos.<sup>87</sup> Según Buber, es la esperanza mesiánica viva, vuelta hacia un porvenir escatológico abierto, que se distingue la religiosidad judía del cristianismo. En una carta de 1926,

formula esta tesis en términos que hacen recordar a la utopía del no-ser—aún de Ernst Bloch: “Según mi creencia, el Mesías no aparece en un momento determinado de la historia. Según mi creencia, la redención del mundo no ocurrió diecinueve siglos atrás; vivimos en un mundo no-salvo (*underlöst*) y aguardamos la redención, para la cual nosotros estamos llamados” a participar de una manera insondable. Israel es la comunidad humana que lleva esta expectativa puramente mesiánica [...], esta creencia en el ser—aún—no—realizado y devenido—ser—realizado (*Noch—nicht—geschehn—sein und Geschen sollen*) de la redención del mundo...”[88](#)

¿Cómo se articulaba la fe mesiánica de Buber con su utopía socialista/libertaria? En 1914 es arrastrado, como muchos intelectuales judeo-alemanes, por la ola “patriótica” y guerrera; pero poco a poco, bajo la influencia de los acontecimientos y de las críticas severas de su amigo Gustav Landauer, va a cambiar de orientación.

Es a través de una polémica con Hermann Cohen, campeón de la “conciencia estatista” (*Staatsbewusstsein*) —que Buber va a cristalizar (hacia 1916–1917) sus propias visiones político-religiosas. Después de haber sostenido (como Cohen mismo) a la Alemania imperial a comienzos de la guerra, Buber rechaza entonces el nacional-estatismo alemán del filósofo neo-kantiano de Marburg, escribiendo: “La Humanidad—decir esto en este momento, señor profesor Cohen, es el deber de todo hombre vivo ante Dios—es más grande que el Estado”. Resume sus divergencias en una fórmula tajante: “Cohen [...] desea, sea consciente o no, someter el Espíritu al Estado; yo quiero someter el Estado al Espíritu”. Esta sumisión será concluida en la era mesiánica, que hará finalmente posible la superación dialéctica (subsunción) del Estado por una forma superior de sociedad: la separación entre el pueblo (principio de la creatividad) y el Estado (principio del orden) sólo persistirá “hasta que el Reino, la *Malkhut Shamayin*, sea establecido en la tierra; hasta que con la forma mesiánica del mundo humano, la creatividad

y el orden, el pueblo y el Estado, se fusionen en una nueva unidad, en la *Gemeinschaft* de salvación".<sup>89</sup>

Con la oleada de la revolución europea en 1917– 1920, Buber va a precisar, radicalizar y desarrollar su visión. En un artículo intitulado "La revolución y nosotros", publicado en 1919 en su revista *Der Jude*, insiste sobre la necesidad para los judíos de contribuir a la historia de la humanidad, es decir, al renacimiento de la sociedad por el espíritu comunitario; él manifiesta su solidaridad con la huelga revolucionaria que conmueve a Europa central: "Situados en su campo [...], no como aprovechadores sino como compañeros de lucha, saludamos la revolución".<sup>90</sup> La dimensión anti–estatista está presente más que nunca en sus escritos: en el folleto *Gemeinschaft* (1919) ya mencionado, reclama de Kropotkin, Tolstoi y Landauer para condenar la tiranía del Estado, ese "homúnculo que chupa la sangre de las venas de las comunidades", ese autómata animado que quiere destruir la vida orgánica.<sup>91</sup> La influencia decisiva es sin duda la de su amigo Gustav Landauer, sobre el cual escribe, en un homenaje publicado un poco después de su asesinato (abril 1919): "Él rechazaba el seudo–socialismo centralista, mecánico, porque tenía nostalgia de un socialismo comunitario, orgánico, federalista".<sup>92</sup> Es en esta perspectiva que va a criticar al bolchevismo y manifestar, por el contrario, su simpatía por la corriente neo–romántica del "socialismo de las guildas" que se desarrollaba en Inglaterra en esta época y por los *kibbutzim* que se iniciaban en Palestina."<sup>93</sup>

En un ensayo capital publicado en 1919, *Der heilige Weg (La vía sagrada)*, que dedicará a la memoria de Landauer, el eje central es la unidad entre mesianismo y utopía comunitaria. Para él, la comunidad con Dios y la comunidad entre los hombres son inseparables, y en consecuencia "la espera del Mesías es la espera de la verdadera comunidad". Su realización depende de los hombres mismos: "Mientras el Reino de Dios demore en ser instaurado, jamás él (el pueblo judío, M. L.) reconocerá a hombre alguno como Mesías, y entre tanto no cesará de esperar del hombre la redención, pues es

al hombre a quien cabe fundar (*begründen*) el poder de Dios sobre la tierra". Buber designa esta actitud como *mesianismo activo*, que no opera pasivamente la llegada del Mesías, sino que quiere "preparar el mundo para el Reino de Dios". No reconoce a Jesús como el Mesías, pero ve en él un auténtico profeta judío, para quien el futuro reino de Dios era idéntico a "la vida de los hombres reunidos, llevada a la perfección", esto es, "la verdadera comunidad y, por eso, la soberanía inmediata de Dios, su Basilea, su reino terrestre [...] El Reino de Dios es la comunidad que viene, aquella donde todos los que tienen hambre y sed de justicia serán saciados".<sup>94</sup> Esta relación comunidad/mesianismo es formulada también, de manera flagrante, en una conferencia de Buber pronuncia en 1924 en Frankfort (cuya versión taquigráfica se halla en los Archivos Buber de Jerusalén): "La *Gemeinschaft* es una categoría mesiánica, no histórica. En tanto que histórica, indica su carácter como mesiánica". Analizando la revolución rusa, subraya que los soviets eran comunas (*Gemeinde*) auténticas, en las cuales debía ser construido "el ser comunitario revolucionario"; pero el curso de los acontecimientos ha conducido a su debilitamiento, en beneficio de la tendencia centralizada del Estado. Ahora bien, la acción del Estado, aún si revolucionaria, no puede aportar a la redención (*Erlösung*) mesiánica; sólo la comunidad es la verdadera precursora y anunciadora del Reino de Dios, cuya esencia es "el cumplimiento de la creación en la *Gemeinschaft*".<sup>95</sup>

El concepto del *Reino de Dios* también estaba cargado de significación libertaria: como Scholem y Benjamin, Buber avanza— en su gran obra de 1932 *Königtum Gottes* (*El Reino de Dios*)— el tema de la teocracia anarquista: en tanto que poder directo de Dios, la teocracia bíblica rechazada toda dominación humana y encuentra en el anarquismo su fundamento espiritual (*anarchischen Seelengrund*).<sup>96</sup> Puede, entonces definirse su filosofía política (como lo ha hecho Avraham Yassour en un estudio reciente) como un socialismo religioso comunitario teñido de anarquismo.<sup>97</sup> Muy próximo de las ideas de Gustav Landauer (pero sin participar de su

compromiso revolucionario activo), Buber aspira a un socialismo libertario, cuyos trazos principales son esbozados en sus artículos de 1917–1923 y que desarrollará de manera sistemática en *Utopie et Socialisme*, de 1945.

Esta obra, cuyo título original es *Netivot be-Utopia (Caminos de Utopía)*, constituye una formulación muy original del paradigma comunitario, a partir de una relectura de conjunto de la tradición socialista, tanto utópica (Fourier, Saint-Simon, Owen) como anarquista (Proudhom, Kropotkin, Landauer) y marxista (Marx, Engels, Lenin), y de las diferentes tentativas de llevárlas a la práctica, desde las experiencias comunitarias aisladas hasta los kibbutzim (en su opinión, un “no–fracaso ejemplar”), pasando por la revolución rusa y los soviets.

Su punto de partida es una crítica radical al Estado capitalista moderno, que ha “roto la estructura de la sociedad”. El nuevo centralismo capitalista avanzado ha logrado lo que el antiguo Estado despótico no había podido cumplir: *la atomización de la sociedad*. El capital no quiere tener frente a sí sino a individuos, y el Estado moderno se pone a su servicio desposeyendo progresivamente la vida de los grupos de su autonomía. La sociedad medieval estaba ricamente estructurada, es decir constituida por una red de comunidades de lugar y de trabajo asociadas entre ellas. Esta esencia comunitaria ha sido “progresivamente vaciada por la coerción de la economía y el Estado capitalista”, que han desarticulado las formas orgánicas y atomizado a los individuos. Esto es, “nosotros no podemos y no queremos volver ni al comunismo agrario primitivo, ni al Estado corporativo de la Edad media cristiana”. Tendremos que construir el socialismo comunitario del porvenir “con el material de nuestro tiempo, cualquiera sea su resistencia”.<sup>98</sup>

La utopía socialista, según Buber, quiere, antes que nada, reemplazar el Estado por la sociedad. Por ello exige que la sociedad no sea, como lo es hoy, un agregado de individuos que no tienen entre ellos ninguna cohesión interna, “porque tal agregado no

podría ser mantenido, nuevamente, sino a través de un principio ‘político’, un principio de dominación y coerción”. La sociedad auténtica, capaz de sustituir al Estado, debe estar, por ejemplo, estructurada por la asociación libre de comunidades. Su advenimiento implica a la vez un cambio “externo”, por la abolición de los obstáculos económicos y políticos a la realización del socialismo (el capital y el Estado) y un cambio “interno” de la vida social, la reestructuración comunitaria de las relaciones humanas. La nueva totalidad orgánica, fundada sobre la regeneración de las “células” del tejido social, será *el renacimiento* (y no el retorno) de la *comunidad orgánica*, bajo la forma de una federación descentralizada de pequeñas comunidades.<sup>99</sup> Esta concepción del socialismo presenta afinidades evidentes con el pensamiento anarquista, pero Buber la descubre también en ciertos textos de Marx –sobre la Comuna de París y sobre las comunidades rurales rusas– y aún en textos de Lenin (sobre los soviets).

Como observa Emmanuel Levinas, en su presentación a la edición francesa de *Netivot be-Utopia*, el socialismo utópico de Buber está, en último análisis, fundado sobre una antropología: la relación futura del hombre con su prójimo es definida según el modelo del “Yo y Tú”, que permite concebir una colectividad sin “poderes”.<sup>100</sup>

A pesar de su forma secular y realista, esta utopía libertaria no está menos cargada de energía mesiánica. En su introducción al libro, Buber distingue dos formas de nostalgia de la *justicia*: la *escatología mesiánica*, como imagen de un *tiempo* perfecto, acabado, de la creación; y la *utopía*, como imagen de un *espacio* perfecto, de un vivir–conjunto fundado en la justicia. Para la utopía, todo está sometido a la voluntad humana consciente; para la escatología– en la medida en que es *profética* y no *apocalíptica*–, el hombre tiene parte activa en la redención: una convergencia entre las dos es, entonces, posible. El Siglo de las Luces y la cultura moderna han despojado progresivamente la escatología religiosa de su influencia, pero no por ello ha desaparecido; “Toda la fuerza del mesianismo dejado de lado, penetra ahora en el sistema

social ‘utópico’”. Impregnada de un espíritu escatológico oculto, la utopía verdadera puede asumir una dimensión profética, un “carácter de proclamación y de apelación”.101

Judío religioso, Buber se opone radicalmente al *establishment* rabínico ortodoxo, y apela tanto a Jeremías como a Jesús o a Spinoza; su fuente de inspiración es lo que él llama el *judaísmo subterráneo* (para distinguirlo de judaísmo oficial): el profetismo, el esenio–cristianismo, el cábalo–jasidismo.102 Sionista, desde sus inicios critica la política de la dirección del movimiento y se tornó (después de su partida a Palestina en 1938) uno de los principales animadores del movimiento de fraternización judeo–árabe, *Ihud* (Unión), que lucha por el establecimiento de un Estado binacional en Palestina. Nacionalista cultural, guarda siempre un objetivo utópico humanista–universal; en su conferencia de abril de 1925 (inédita), hablando de la profecía mesiánica del Antiguo Testamento, insiste: “No se trata de la emancipación de un pueblo, sino de la redención del mundo, y la emancipación de un pueblo no es más que el signo de un camino hacia la emancipación del mundo”.103 En fin, místico y mesiánico, busca todavía realizar en la tierra, en la vida social concreta, su ideal espiritual.

Franz Rosenzweig, el fundador de la *Freie Jüdische Lehranrus* (Casa Libre de Estudios Judíos) de Frankfort –donde enseñaron durante los años 20 Martin Buber, Gershom Scholem, Erich Fromm, Ernst Simon y Leo Löwenthal–, es el autor de una de las tentativas modernas más importantes de renovar filosóficamente la teología judía: su libro *Der Stern der Erlösung* (*La Estrella de la Redención*) de 1921. Las raíces románticas de esta obra innegables: como lo observa justamente Günther Henning, “Rosenzweig, más que ningún otro, tradujo las intenciones del romanticismo en una filosofía sistemática en la religión”.104

Paul Honigsheim cita a Rosenzweing y a su primo Hans Ehrenberg (judío convertido al protestantismo) –junto a Lukács y Bloch– como dos ejemplos típicos de *intelligentsia* alemana neo–romántica, antiburguesa y ávida de religiosidad.105 Nacido en un medio

culturalmente asimilado, comienza por poner en cuestión la visión del mundo del Aufklärung: sus aspiraciones religiosas lo conducen, en un primer momento, a querer seguir el ejemplo de su primo y convertirse al cristianismo (1909–1913); finalmente, se vuelve hacia el judaísmo, pero esta hesitación entre la sinagoga y la iglesia testimonia claramente que su itinerario espiritual está ligado al movimiento general de restauración religiosa en la cultura alemana de la época.

Antes de la guerra, Rosenzweig había redactado una obra sobre Hegel y el Estado, bajo la dirección de Friedrich Meinecke. La guerra mundial provocará en él una profunda crisis y una ruptura radical con la filosofía racionalista, el historicismo y el hegelianismo.<sup>106</sup> Es en las trincheras del frente balcánico que comenzará a escribir *La Estrella de la Redención*, concluido en 1919.

En esta obra, que busca sus fuentes tanto en la teoría de edades del mundo, de Schelling, como en la mística de la cábala, Rosenzweig opone a la temporalidad de los Estados y naciones, la temporalidad mesiánica del judaísmo. Rechazando “la concepción específicamente moderna del ‘progreso’ en la historia”, es decir la idea de un progreso “indefinido”, él quiere reemplazarla por la idea judía de que “cada instante debe estar pronto a recoger la plenitud de la eternidad”—frase que recuerda casi literalmente aquella en que Benjamin subraya que, para los judíos, “cada segundo era la puerta estrecha por la cual podría pasar el Mesías” (“Sobre el concepto de historia”, de 1940). Para la temporalidad mesiánica, la meta ideal “podría y debería poder ser realizada en el instante que viene y mismo en este instante”. Esta concepción religiosa del tiempo constituye, según Rosenzweig, “precisamente el *schibboleth* capaz de distinguir entre el adorador auténtico del progreso y el creyente en el Reino, que emplea la palabra ‘progreso’ únicamente para hablar el lenguaje del tiempo, pero que en realidad piensa en el Reino: la diferencia está en defenderse o no contra la perspectiva y el deber de anticipar el ‘fin’ en el próximo instante. Sin esa anticipación y la presión interna para realizarla, sin “el deseo de hacer anticipar la

llegada del Mesías” y la tentación de “hacer violencia al Reino de los cielos”, el futuro no es un futuro, sino solamente un pasado estirado sobre una longitud infinita, un pasado proyectado hacia adelante. Sin esta anticipación, el instante no es eterno, sino algo que se arrastra interminablemente sobre la larga ruta estratégica del tiempo”.<sup>107</sup>

Es sobre esta cuestión que Rosenzweig va a enfrentarse con su maestro, el neo–kantiano judío Hermann Cohen, cuando pone en cuestión la creencia racionalista en el progreso ininterrumpido (“infinito”) de las Luces y la adhesión al nacionalismo alemán. Rosenzweig lo acusará, en un violento debate, de haber “traicionado la idea mesiánica”.<sup>108</sup> En un texto sobre Jehuda Halevi, publicado en 1927, Rosenzweig subraya que “la esperanza en la llegada del Mesías” es la aspiración “para la cual y para la cual el judaísmo vive”; él concibe el advenimiento de la era mesiánica como una ruptura de la continuidad histórica, “un cambio radical, el cambio radical [...] que pondrá fin al infierno de la historia mundial”.<sup>109</sup> Su correspondencia de aquella época aporta algunas precisiones sobre su visión de futuro mesiánico: se trata del advenimiento no celeste sino *terrestre (irdischen)* de la Nueva Jerusalén, aportando la paz eterna entre los pueblos gracias a una transformación (*Umschaffung*) radical –vista desde hoy, inclusive milagrosa– de la naturaleza humana”.<sup>110</sup>

Los raros escritos propiamente políticos de Rosenzweig revelan una visión del mundo pasionalmente romántica anticapitalista. Por ejemplo, en un artículo de 1919, se refiere al capitalismo como a un sistema “tan dañino como la esclavitud” que se trata de abolir para volver al “artesanado y su tierra dorada”. El camino de la emancipación es pues “el del abandono del mercado libre y sus contratos y el retorno a la producción ligada a, y encomendada de antemano por, un cliente”.<sup>111</sup> Este anticapitalismo va a la par con una tendencia profundamente antiestatista. En *Der Stern der Erlösung*, escribe que la violencia y no el derecho es la verdadera faz del Estado; insiste también en la oposición entre el pueblo judío, que porta en sí mismo la eternidad, y la falsa eternidad del Estado; se

sigue de ahí que “la verdadera eternidad del pueblo eterno debe ser siempre extraña y hostil al Estad”.<sup>112</sup> A propósito de estas reflexiones y de otras semejantes, ciertos investigadores hablan del “anarquismo” de Franz Rosenzweig.<sup>113</sup>

Lo más interesante es que el autor de *La Estrella de la Redención* liga explícitamente la revolución emancipatoria al advenimiento del Mesías, en términos que recuerdan asombrosamente la “teología de la revolución” de Walter Benjamin: “No es casual, en efecto, que se comenzó a hacer, por primera vez en serio, de las exigencias del reino de dios, exigencias para el tiempo. Es sólo a partir de ahí que fueron emprendidas grandes obras de liberación, las cuales, aunque el Reino de Dios no resulte de ellas, constituyen todavía la condición necesaria de su advenimiento.

Libertad, igualdad, fraternidad –esos gritos del corazón de fe devinieron los gritos de unión de la época; y en la sangre y en las lágrimas, en el odio y en la pasión vehemente, ininterrumpidos combates los condujeron al encuentro de un mundo indolente”.<sup>114</sup> Según Günther Henning, este pasaje –que se titula “Revolución” – se refiere a la revolución de 1917: “Rosenzweig ha entendido la revolución bolchevique en Rusia apoyándose en las esperanzas de Dostoiewski, como una transformación hasta las últimas consecuencias de la cristiandad, y es por ello que le atribuye a esa revolución una significación redentora al advenimiento del reino mesiánico”.<sup>115</sup> Es una hipótesis a verificar. Rosenzweig escribe, de hecho, que una renovación de las energías de la fe y del amor vino en Rusia de Aliocha Karamazov”<sup>116</sup>, pero no es evidente que esto se refiera a la revolución. En todo caso, estas preocupaciones revolucionarias son muy marginales en la obra de Rosenzweig, esencialmente consagradas a la filosofía de la religión. Ellas son sobre todo significativas desde el punto de vista de su probable influencia sobre Walter Benjamin y por su analogía con el itinerario de otros pensadores judíos contemporáneos.

Contrariamente a Rosenzweig, Gershom (Gerhard) Scholem no es un teórico sino un historiador. Su obra no es solamente un

monumento inigualable de historiografía moderna, sino que también aporta una nueva mirada sobre la tradición religiosa judía, restituyéndose su dimensión mesiánica y apocalíptica, escamoteada por la lectura racionalista estrecha de la *Wissenschaft des Judentums* (Graetz, Zunz, Steinschneider) y de la sociología alemana. Max Weber, Werner Sombart no vieron en la espiritualidad judía otra cosa que racionalismo calculador. Scholem ha puesto en evidencia las corrientes religiosas subterráneas, místicas, heréticas, escatológicas y anárquicas de la historia del judaísmo.

Nacido en una familia de la mediana burguesía judía asimilada de Berlín, Scholem se nutrirá inicialmente de la cultura alemana; durante su juventud, los escritores románticos o neo-románticos estarán entre sus favoritos: Jean Paul, Novalis, Edouard Mörike, Stefan George, Paul Scheerbart. Según David Biale (autor de la primera obra sobre el pensamiento de G. Scholem), “como muchos otros alemanes de los años 20. Scholem y Buber encontraron en una cierta corriente del romanticismo alemán un *Weltanschauung* única que ha inspirado todo su pensamiento [...]. En filosofía y en historiografía, la simpatía de Scholem por una tendencia particular del romanticismo alemán, ha jugado un rol crucial en su formación intelectual”.[117](#)

Es de hecho muy significativo que el primer libro sobre la cábala que él estudia (y que le causará un gran impacto) sea la obra del teósofo cristiano y romántico alemán (discípulo de Schelling y de Baader), Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte order über die Tradition* (1827–1857).[118](#) En una entrevista con el autor, G. Scholem recordaba haber leído en 1915, con mucho interés, los *Fragmentos* de Novalis, una de las obras más características de la visión del mundo romántica en su apogeo. Él pensaba, de todos modos, que no había que exagerar el rol de las fuentes alemanas para su pensamiento, cuya principal inspiración provenía, desde su juventud, de los textos hebraicos, comenzando por la Biblia, el Talmud y el Midrash, que serán sus primeras lecturas. En efecto, luego se volverá contra la ideología asimilacionista de su familia

(¡será expulsado de la casa por su padre por su actitud “anti-patriótica” durante la Segunda Guerra Mundial!), volviéndose decididamente hacia las fuentes del judaísmo, a la búsqueda de “la tradición perdida de mi medio social, que me atraía como una magia poderosa”.<sup>119</sup>

Esta búsqueda lo llevará, por un lado –en un primer momento bajo la influencia de Martin Buber– hacia el estudio del misticismo judío y, por otro, hacia la adhesión al sionismo.<sup>120</sup> Su actitud religiosa (no ortodoxa) lo aproxima a Buber, pero su sionismo es más radical: Scholem rechaza con pasión la síntesis cultural judeo-germánica, y este rechazo va a alejarlo tanto de Buber (especialmente a causa de su apoyo a Alemania en 1914) como de Franz Rosenzweig, con el cual tuvo, sobre esta cuestión, una discusión tempestuosa en 1922.<sup>121</sup> Con todo, la afirmación orgullosa de la identidad judía no lo conduce al nacionalismo (en sentido político): después de su partida para Palestina, va integrarse (como Buber más tarde) a la *Brit Shalom* (Alianza para la Paz), movimiento sionista–pacifista para la fraternización judeo–árabe (opuesto al sionismo “político” y estatista).

Durante los años 20, se va a pronunciar muchas veces por el reconocimiento por parte de los judíos de las aspiraciones nacionales de la población árabe de Palestina y su derecho a la autodeterminación. En un artículo de la revista de la *Brit Shalom*, *Sheifotenu (Aspiramos)*, de 1931, escribía: “El movimiento sionista no está aún emancipado de la imagen reaccionaria e imperialista dada no solamente por los Revisionistas, sino también por todos aquellos que se oponen a tomar en consideración la situación real de nuestro movimiento en el despertar de Oriente”.<sup>122</sup>

La gran originalidad de Scholem fue, sin duda, el descubrimiento, o mejor, el redescubrimiento de un dominio casi enteramente olvidado por la tradición religiosa judía (dominio renegado como oscurantista por la *Wiessenschaft des Judentums* del siglo XIX): las doctrinas místicas, desde la cábala hasta el mesianismo herético de Sabbataï Sevi. Inicialmente (como Buber), se siente atraído por el

aspecto mágico, irracional, “anti–burgués, del misticismo judío. En su primer escrito sobre la cábala, en 1921, se refiere a la tradición judía como “un gigante [...] un ser no burgués (*unbürguerich*) y explosivo”.<sup>123</sup> Pero en un segundo momento, que supera al primero sin abolirlo, Scholem se separa de Buber para asumir una posición decididamente historicista: es en la historia donde se encuentra (como muchos románticos alemanes) la respuesta cultural adecuada al racionalismo frío y abstracto del mundo burgués.<sup>124</sup> Es característico de su actitud que definiése la historia como *religio*, en el sentido etimológico de *lazo* (con el pasado).<sup>125</sup>

Sus estudios sobre las fuentes cabalísticas comienzan hacia 1915 y, desde su primer contacto con los textos hebraicos, Scholem se siente profundamente atraído por la visión escatológica que los atraviesa. Escribirá, entonces, numerosos textos especulativos sobre el mesianismo, de los que más tarde alegrará de que no se hayan publicado...<sup>126</sup> “En su artículo de 1921 sobre la cábala, se interesa por las concepciones proféticas según las cuales “la humanidad mesiánica hablará en himnos” (un tema que se encontrará en los escritos lingüísticos de Walter Benjamin). Scholem opone, al menos implícitamente, la temporalidad mesiánica y la temporalidad histórica, subrayando que la decisión sobre el valor positivo o negativo de la tradición “no pertenece a la historia mundial sino al Tribunal del Mundo –esto es, al Juicio Final–formulación dirigida expresamente contra el historicismo hegeliano que confunde a ambas.”<sup>127</sup>

En 1923, un poco antes de su partida para Palestina, Scholem dicta en Francfort una serie de conferencias sobre el Libro de Daniel, el primer apocalipsis de la literatura religiosa judía; estaban entre sus oyentes: Erich Fromm, Ernst Simon (socialista religioso, filósofo, amigo de Buber), Nahum Guttmann (futuro biógrafo de Franz Rosenzweig).<sup>128</sup>

La mayor parte de sus trabajos sobre la cábala en el curso de los años 20 y el inicio de los 30, tienen por centro vital la dimensión mesiánico/apocalíptica del fenómeno. Uno de sus primeros escritos

en hebreo, dedicado (1925) al cabalista Abraham Ben Eliezer Halevi (siglos XV–XVI) manifiesta –lo que es raro en sus publicaciones– la intensidad de su relación personal con el *ethos* de su objeto de investigación. Se refiere al libro de profecías apocalípticas *Mashre Kitrin*, escrito en 1508 por Halevi, como una obra sin igual en la literatura cabalística “por la fuerza de su lenguaje y por el despertar de los sentimientos. Su extensa introducción escrita en la lengua del *Zohar*, toca verdaderamente el alma del lector; jamás vi páginas tan bellas en esta lengua ni antes ni después. El anuncia la llegada del Justo Redentor (*Ha-Goël-Tzedek*): con la caída de Constantinopla y la expulsión de los judíos de España ha arribado el tiempo del fin (*Et Ketz*)”.<sup>129</sup> Tres años más tarde, publica en la *Encyclopedie judaica* de Berlín una noticia sobre ese cabalista, mostrando como, bajo el impacto de la tragedia de los judíos españoles, Halevi va a interpretar la Biblia, el Talmud, el *Zohar* y el Libro de Daniel, con una óptica nueva: previendo la llegada del Mesías para el año 1530–1531, contribuirá al auge del movimiento mesiánico en torno al Salomon Molcho.

Otros artículos de la *Encyclopedie judaica* testimonian el interés de Scholem por el mesianismo y la cábala. Por ejemplo, el comentario sobre Abraham Ben Samuel Abulafia, cabalista español del siglo XIII, que había intentado convertir al Papa Nicolás III al judaísmo... Condenado a la hoguera, consiguió salvarse gracias a la muerte súbita del pontífice. A partir de este indicador, Abulafia anunciará el advenimiento inminente de la era mesiánica, encontrando un eco considerable entre los judíos de Sicilia.<sup>130</sup> Hacia la misma época (1928), Scholem publica su primer artículo sobre el mesianismo herético del siglo XVII: un estudio sobre la teología del sabataísmo en Abraham Cardozo.<sup>131</sup> Se encuentra también en esta *Encyclopedie* (vol. 9, 1932) la primera síntesis del conjunto de su interpretación sobre el mesianismo cabalístico: el notable artículo “Cábala”. Según Scholem, el pecado original y los medios para la restitución de la criatura caída constituyen el centro de la antropología de la cábala. Esta restitución –*Tikkoun* en hebreo–

implica la derrota de la fuerza del mal y el *fin catastrófico del orden histórico*, que no es sino el *reverso de la redención mesiánica*. El restablecimiento del orden cósmico, previsto por la providencia divina es, al mismo tiempo, la Redención, y el “Mundo de *Tikkoun*” es también el Reino mesiánico.

El pecado original de Adán no puede ser abolido por esta Redención mesiánica, por la cual las cosas retornarán a su lugar inicial el *apocatástasis*, un concepto teológico de la Iglesia literalmente tomado (hacia 1240) de la cábala (*Ha-Shavat Kol ha-Dvarim le-Havaiatam*). El *Tikkoun* es, pues, al mismo tiempo, restitución de un estado original y establecimiento de un mundo enteramente nuevo (*Olam ha-Tikkoun*).132

Es mucho más tarde, en los años 50, que Scholem va a sistematizar su teoría del mesianismo judío como doctrina restauracionista/utópica (particularmente en su célebre ensayo “Para comprender el mesianismo judío”, de 1959), pero las raíces de su análisis se remontan a sus escritos de los años 20 y 30. En realidad, esta temática atraviesa el conjunto de su obra, pero su actitud no es simplemente la de un historiador erudito del mesianismo judío: basta leer sus trabajos para percibir la *simpatía* (en el sentido etimológico griego del término) del investigador con su tema.

La utopía mesiánica por excelencia no es para Scholem el sionismo, sino, sobre todo, el anarquismo. Sionista convencido, rechaza sin embargo categóricamente todo lazo entre mesianismo y sionismo. En 1929, en un artículo polémico de defensa de la Brit Shalom, escribirá: “El ideal sionista es una cosa y el mesiánico es otra, y los dos no se tocan salvo en la fraseología pomposa de los *meeting* de masas”.133 El interés de Scholem por las ideas anarquistas se remonta a su juventud: desde 1914–1915, leerá la biografía de Bakunin por Nettlau, los escritos de Kropotkin, de Proudhom y de Eliseo Reclús. Pero son sobre todo las obras de Gustav Landauer –*La revolución e Incitación al socialismo*– que van a apasionarlo, sentimiento que intentará comunicar a su amigo Walter

Benjamin.<sup>134</sup> Scholem va a encontrarse con Landauer en 1915–1916, en ocasión de una serie de conferencias que dictó en los círculos sionistas de Berlín; el tema de estos encuentros era su común oposición a la guerra y la crítica de las posiciones de Martin Buber al respecto.<sup>135</sup>

Su hostilidad a la guerra le valdrá, en enero de 1918, una carta de Ernst Toller, invitándolo a ingresar a la asociación de estudiantes pacifistas que en esta época intentaba constituir.<sup>136</sup> Con todo, Scholem no quiere comprometerse en la vida política alemana: sus ojos están puestos en Palestina, donde simpatiza con ciertas corrientes ligadas a los kibbutzim cuya doctrina contenía “un elemento anarquista”. En ese contexto, Scholem menciona un artículo publicado en 1921 en una revista austriaca por Meir Yaari, dirigente del movimiento de la juventud sionista Hashomer Hatzair (*La joven guardia*) –en aquella época influenciada por Buber y Landauer– que definía su ideal social como “una libre asociación de comunidades anarquistas”.<sup>137</sup>

En una entrevista de 1975, Scholem recuerda que en esa época él estaba en la cresta de ola del despertar moral–religioso [...] Mi simpatía por el anarquismo era también moral. Yo creía que la organización de la sociedad en la libertad absoluta era un mandato divino”.<sup>138</sup> Pero, más allá del entusiasmo juvenil de esa época, el antiestatismo libertario permanecerá como una dimensión permanente de su pensamiento, siempre en relación íntima con la religión. Aún en 1971, en una conversación con educadores israelitas, va a escandalizarlos proclamando: “yo soy un anarquista religioso”; va incluso a sugerir que, en el Estado de Israel, el profeta Jeremías “acabaría siendo prisionero”, pues el profetismo tenía a entrar en conflicto con el conformismo patriótico, y de una manera fundamental, porque “‘estatismo’ y ‘profecía’ no hacen buenas migas”<sup>139</sup>. Hacia la misma época, en la entrevista mencionada arriba (de 1975), sostenía que “la única teoría social que tiene un sentido – también sentido religioso– es el anarquismo”. Pero él pensaba que se trataba de una utopía imposible, al menos en el

plano histórico: “El anarquismo constituye una suerte de visión mesiánica irrealizable, si se consideran las fuerzas de acción en la historia”; es una teoría que “procede de un optimismo totalmente excesivo sobre el valor del espíritu humano; ella tiene una dimensión mesiánica”<sup>140</sup>. Así, la imposibilidad puramente histórica de realización de la utopía libertaria, aparece como uno de los fundamentos de su afinidad espiritual con el mesianismo.

Bien entendido, Gershom Scholem no es ni teólogo ni filósofo político, sino un historiador que teje la trama de su propia reflexión. En tanto que historiador, descubre a la vez la dimensión anárquica del mesianismo judío (religioso) y la dimensión mesiánica (secularizada o “teológica”) en las utopías revolucionarias y libertarias de nuestra época.<sup>141</sup> Un ejemplo característico del primer aspecto –que es evidentemente el más importante en su obra– es su estudio de la evolución del mesianismo herético sabataísta en el curso del siglo XVIII, bajo la dirección del nuevo Mesías, Jakob Frank. Analizando la extraña doctrina religiosa del “franquismo”, Scholem subraya: “La abolición de todas las leyes y normas es la visión de la redención nihilista [...] que no encuentra otra expresión que no sea en los rituales, poniendo en evidencia la fuerza de lo negativo y lo destructivo. Bakunin, el padre del anarquismo, es autor de la frase: ‘La fuerza de la destrucción es una fuerza creadora’. Cien años antes, Frank había puesto en el centro de su utopía el poder redentor de la destrucción.<sup>142</sup> Es probablemente en relación a pasajes como éste, así como a otros no menos impresionantes que se encuentran en los escritos históricos de Scholem, que su biógrafo (David Biale) cree poder definir su postura como “un anarquismo demoníaco”– en el sentido goethiano del término *dämonisch*– que “concibe el irracionalismo demoníaco como una fuerza creativa: la destrucción necesaria para la construcción del futuro”.<sup>143</sup>

La significación de esta temática por Scholem no puede ser circunscrita al dominio de la historia de las religiones: se trata también, en último análisis, de *su propia visión del mundo*. Es verdad

que la tendencia anarquista permanece como una dimensión *subterránea* en la obra de Scholem: aparece raramente como una filosofía social asumida en tanto que tal (salvo en los escritos e intervenciones autobiográficas de sus últimos años). Pero es ésta, probablemente, una de las fuentes espirituales de toda su postura frente a los fenómenos religiosos, y en particular de su interés por los movimientos mesiánicos heréticos “anarquistas” de los siglos XVII y XVIII (Sabataï Sevi, Jakob Frank). Es también una de las raíces de la profunda afinidad que lo va a ligar durante toda su vida a Walter Benjamin y a su obra, cruzada ella también por corrientes anarquistas y mesiánicas, particularmente en sus escritos teológicos y lingüísticos de juventud y en sus tesis *Sobre el concepto de historia*, de 1940.

En otros términos: no se puede separar a Scholem, el historiador, del Scholem el anarquista religioso. Eso no quiere decir, como pretenden algunos de sus críticos, que su historiografía no sea objetiva. Según David Biale, “es difícil evitar la conclusión de que Scholem intentó encontrar un precursor para su propia teología anarquista en la antinomia sabataísta”[144](#). A nuestro modo de ver, esta formulación es errónea: sería mucho más correcto constatar que las concepciones anarquizantes de Scholem lo atraían hacia el fenómeno del sabatismo y, particularmente, hacia ciertos aspectos libertarios de éste.

Leo Löwenthal es un caso un poco excepcional dentro de este conjunto de autores: es el único que desde su juventud se sintió atraído por el marxismo y que mantuvo vínculos con el movimiento obrero alemán. Lo que le reprochan (durante los años 1919–1926) los otros intelectuales de esta corriente, es la dimensión profunda y explícitamente religiosa (mesiánica) de su identidad judía. Amigo de juventud de Siegfried Kracauer, Ernst Simon y Erich Fromm, participa, como ellos, en el círculo reunido en torno a la personalidad carismática del rabino Nobel, de Frankfort, y en el *Freie Jüdische Lehrhaus* de Rosenzweig.

Es como reacción a su ambiente familiar, donde domina una atmósfera burguesa asimilada, aufklärerisch, antireligiosa, materialista y científica, que él se vuelve hacia el misticismo, el socialismo y, durante un corto período, al sionismo.<sup>145</sup> Su tesis de doctorado, presentada en 1923, está consagrada a la filosofía social de Franz von Baader. Comentando este trabajo, en una entrevista autobiográfica reciente, Löwenthal explica lo que lo atraía de esta filosofía, “la más conservadora que pueda imaginarse a comienzos del siglo XIX”: que bregaba por una alianza entre el proletariado y... la Iglesia, contra la burguesía secularizada: su crítica radical de la sociedad liberal como universo “unidimensional”, excluyente de todo lo que es auténticamente humano.<sup>146</sup> Dicho sea de paso, también Walter Benjamin, Gershom Scholem y Ernst Bloch se sentirán atraídos –fascinados incluso– por la filosofía romántico/mística de Franz von Baader.

En su tesis, Löwenthal pone en evidencia, con verdadera delectación, las diatribas de Baader contra la “democracia” capitalista, el poder del dinero “heredero de la tribu de Caín” y “la industria racionalista (*spiessbürgerlich*) miope–egoísta”, que deberían ser reemplazados por la “verdadera y grandiosa cultura” del hombre reconciliado con Dios y la Naturaleza. Como Benjamin más tarde, se siente atraído por la dimensión cosmopolita del filósofo romántico que ve en una Iglesia cristiana unificada (acogiendo católicos y ortodoxos) la “corporación mundial” capaz de romper las “limitaciones nacionales”. Descubre también en Baader un aspecto *teocrático anarquista*, la nostalgia de una “sociedad natural” sumisa únicamente a la autoridad divina (“teocrática en sentido estricto”), donde no hay dominantes ni dominados, porque todos los hombres son a la vez sacerdotes y reyes. Una teocracia semejante no ha existido sin duda en toda su pureza sino antes de la Caída, pero la comunidad humana que más se le aproximó fue la de los judíos bajo Moisés... Para Baader, la temporalidad histórica es una punición infligida a los hombres después del pecado de Adán: la redención significa “la reintegración del tiempo en la eternidad”, el

retorno de los hombres a Dios, es advenimiento del Reino de Dios, una concepción mesiánico/restitucionista del tiempo que se confunde con la tradición judía (que Baader, además, conocía muy bien).147

La revuelta contra el padre ateo/asimilado y la búsqueda de su identidad judía conducirán a Löwenthal no sólo al entorno del rabino Nobel sino también, durante un corto período (1923), a tratar de vivir según las reglas de la ortodoxia religiosa tradicional. Otra tentativa, también efímera, será la adhesión al sionismo: en 1924, funda con Ernst Simon (amigo íntimo de Martin Buber) una revista judía de tendencia sionista: *Jüdisches Wochenblatt*. Como testimoniará más tarde, lo que lo atraía del sionismo era menos la dimensión estrictamente nacional que su aspecto utópico/mesiánico, la aspiración al establecimiento de una sociedad socialista ejemplar en la Tierra de Israel. Pero muy rápidamente esto va a decantar, publicando en su revista un artículo (firmado "Hereticus") que pone radicalmente en cuestión la práctica sionista en Palestina, a la que designa como "una política colonial europea contra los árabes". Intitulada "Las lecciones de China" (1925), este ensayo llama a los sionistas a cambiar no sólo su táctica, sino su actitud, porque en Palestina, como en China, "una mayoría nacional está en vías de reclamar justicia". Con este artículo se acaba su breve incursión en el movimiento sionista, pero no su interés por la cultura y la religión judías.148

La rebelión anti-burguesa del joven Löwenthal se manifiesta así de manera directamente política: saludando a la revolución rusa como "un acto de liberación de la humanidad", va a adherir, en 1918, a una asociación de estudiantes socialistas y, en 1919-1920, al Partido Socialista Independiente (USPD). Cuando la escisión de éste en 1920, Löwenthal permanecerá con el ala izquierda (mayoritaria) que va a unificarse con el Partido Comunista, pues siempre consideró a la social-democracia como una fuerza "pequeño-burguesa o burguesa, traidora de la revolución". Con todo, desde mediados de los años 20 toma distancia de la URSS pues entiende que abandonaba a su

suerte a la revolución alemana. Su actitud general en esta época es la de una oposición radical y revolucionaria a todo lo que constituía (según una fórmula de la *Teoría de la novela* de Lukács de la que él se valía) “la infamia de lo existente” (*die Infamie des Bestehenden*). Convencido de que la revolución mundial era inminente, preconizó una filosofía marxista/mesiánica que él mismo describía (sesenta años después) como “una mezcla de radicalismo revolucionario, mesianismo judío [...] y una filosofía mística análoga a la de Bloch”.<sup>149</sup>

Su atracción por el marxismo no le impide admirar a Gustav Landauer, que fue uno de los grandes héroes de su juventud, y cuyo retrato adornó su estudio durante mucho tiempo. Es característico de su evolución política que, en un texto escrito en 1930, menciona entre los “grandes nombres judíos” de nuestro siglo (al lado de Einstein y de Freud), a Landauer y Trotsky<sup>150</sup>

Su principal ensayo de esta época es el ensayo *Lo demoníaco (Das Dämonische)* publicado en 1921 en una antología en homenaje al rabino Nobel (donde escribieron también Martin Buber, Franz Rosenzweig, Siegfried Kracauer y Ernst Simon). Extraña alianza entre mística judía y marxismo, este texto, un tanto esotérico, fue recibido con entusiasmo por Bloch y, con reserva, por Rosenzweig. Esboza allí los fundamentos de una teología negativa que se reclama de Marx, Lukács y Bloch, para afirmar que vivimos en un mundo sin Dios y sin Redención, un mundo frío y librado a la desesperación, un espacio entre el Paraíso y el Mesías que busca a Dios sin encontrarlo. La fórmula clave de esta filosofía religiosa está dada por una cita tomada de la *Teoría de la novela*: “La ironía del escritor es la mística negativa de las épocas sin Dios”. Con todo, Löwenthal no termina de contentarse con esta constatación: él aspira intensamente a la abolición de esta condición del mundo y a la llegada de la “luz mesiánica resplandeciente” (*strahlende messianische Licht*) que pondrá fin a todo lo que es crepuscular y demoníaco.<sup>151</sup>

A partir de 1926, Löwenthal se va a integrar cada vez más al trabajo científico del Instituto de Investigación Social de Francfort, y

abandonará sus preocupaciones místicas y mesiánicas para devenir sociólogo principal de la literatura de la Escuela.

## NOTAS IV

74 Martin Buber, “Alte und neue Gemeinschaft” (1900), publicado por P. Flohr y B. Susser en **AJS Review**, 1976, pp. 50-56.

75 M. Buber, “Gemeinschaft”. Múnich-Viena-Zúrich, Dreiländerverlag, 1919, p. 12 y “Aussprüche über den Staat”. Zurich, 29 de noviembre de 1923 (inédito). Archivos Buber de la Universidad Hebrea de Jerusalém. Ms. Var 350 47d/Beth.

76 M. Buber, “Aussprüche über den Staat”.

77 M. Buber, “Der Weg des Menschen nach der Chassidischen Lehre” (1948), en **Werke**, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1963, III, p. 758.

78 G. Scholem, “Buber et son interpretation du hassidisme”, **Le Messianisme juif: Essais sur la spiritualité du judaïsme**, Paris Calman-Lévy, 974, pp. 352-3533.

79 M. Buber, “Mein Weg zum Chassidismus” (1918), en **Die Chassidische Bücher**, Berlín, Schocken Verlag, 1927, p. 661.

80 W. Sombart, **Les Juifs et la vie économique** (1911), Paris, 1923, p. 344. Ver sobre el tema el excelente libro de Freddy Raphaël, **Judaïsme et Capitalisme**, Paris, PUF, 1982.

81 M Buber, **Judaïsme**. Paris, Verdier, 1983, pp. 27, 41. En una carta fechada el 4 de diciembre de 1917 a Hugo Bergmann, Buber escribe: “Mi concepción del Mesías, mi creencia en el Mesías, es la judaica antigua, tal como se manifiesta en las palabras

de Esra, 13:26: “Dios traerá redención a la creación”; y 6:27: “entonces el mal será destruido y la mentira abolida” (M. Buber, **Briefweschsel aus sieben Jahrzehnten**, Heidelberg, Verlag Lamber Schneider, 1972, Band. I. p. 516)

82 M. Buber, “Das mesianische Mysterium” (Jesaja 53), conferencia inédita en Berlín, 6 de abril de 1925, Archivo Buber de Jerusalén, Ms. Var 350. 64 Zayin, p. 7.

83 M. Buber, **Judaïsme**, p. 29. Cf. **Drei Reden über das Judentum**, Frankfurt, Rütten & Loening 1920, pp. 60-61.

84 M. Buber, “Das messianische Mysterium...”, p. 9.

85 M. Buber, **Die Legende des Baalschem** (1908), Berlín, Schocken Verlag, 1932, pp. 36-37.

86 M. Buber, **Die Chassidische Bücher**, pp. xxiii, xxvi, xxvii.

87 La distinción se remonta a los primeros trabajos de Buber sobre el profetismo. Ver, por ejemplo, la conferencia de 1930 sobre “Los dos hogares del alma judía”, en **Kampf und Israel**, Berlín Schocken Verlag, 1933, pp. 50-67. Una formulación concisa se encuentra en **Utopie et Socialisme**, Paris, Aubier. 1977, pp. 29-30 [trad. cast.: **Caminos de utopía**, México, FCE, 1955].

88 M. Buber, carta del 16 de julio de 1926 a una Asociación para la Reconciliación Judeo-cristiana, citada en Franz Freiherr von Hammerstein. **Das Messias Problem bei Martin Buber**, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1958, p. 49.

89. M. Buber, “Zion, der Staat und die Menschheit, Bemerkungen zu Hermann Cohens ‘Antwort’”, **Der Jude**, I. 1916-1917, pp. 427-428.

90 M. Buber, “Die Revolution und wir”, **Der Jude**, III, 1918-19, pp. 346-47.

91 M. Buber, “Gemeinschaft”, pp. 16-7.

92 M. Buber, “Landauer und die Revolution”, **Masken**, 14, 1918-19, p. 282.

93 M. Buber, “In spätesten Stunde”, **Der Jude**, V, 1920-21, p. 4.

94 M. Buber, **Judaïsme**, pp. 92, 100-102. Cf el original en alemán: **Der Heilige Weg**, Frankfurt, Rütten & Loening, 1920, pp. 17-19, 36, 40-41.

95 M. Buber, “Staat und Gemeinschaft”, conferencia inédita de febrero de 1924, Archivos Buber, Ms. Var 350, 47.

96 M. Buber, **Königtum Gottes**, Berlón, Schocken Verlag, 1932, p. 142.

97 A. Yassour, “Utopía Ve-Anarchia Be-Hagutam Ha-Hevratit Shel Buber Ve-Landauer”, en Buber, **Ha-Kibbutz Ve-Harayon Ha-Shitufi**, Universidad de Haifa, 1979, p. 29 (en hebreo).

98 M. Buber, **Utopie et Socialisme**, pp. 35-37, 209.

99 Ibid. Pp. 134, 236.

100 E. Levinas, Prefacio, en M. Buber. **Utopie et Socialisme**, p. 11.

101 M. Buber, **Utopie et Socialisme**, pp. 26-28.

102 M. Buber, **Judaïsme**, pp. 25, 76.

103 **Das messianische Mysterium...** p. 8. Criticando a las Corrientes nacionalistas de la comunidad judía en Palestina. Buber observaba en una conferencia en Jerusalén en 1939: “Cada día veo a un número creciente de los nuestros declarar: ‘¡El tiempo del Amor de los hombres acabó! ¡Nada se puede contra la corriente! Ese anuncio mesiánico, esa exigencia de justicia, en es más que la expresión de nuestra debilidad. ¡De aquí en adelante, seamos fuertes!’ Los que dicen eso tienen sólo un deseo: juntarse en una jauría. Y de todas las asimilaciones que experimentamos en el curso de nuestra historia, ésta, la asimilación nacional, es la más siniestra y peligrosa” (M. Buber, **Judaïsme**, p. 152).

104 Cf. Günther Henning, **Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie**, Olten Wolter Verlag, 1974, p. 45.

105 Cf. Paul Honigsheim, **On Max Weber**, New York, Free Press, 1968, p. 79.

106 “Para Rosenzweig, la Guerra de 1914 dio por tierra con la idea central de toda la filosofía occidental: la de un universo racional regido por el Logos, estructurado de acuerdo a leyes [...] que asignan al hombre su lugar armonioso en el orden general de las cosas” (Stephane Mosès, **Système et Révélation. La Philosophie du Franz Rosenzweig**, París, Seuil, 1982, p. 18).

107 Cf. F. Rosenzweig, **L’Etoile de la rédemption**, París, Seuil, 1982, pp. 267-69. Creo que Stephane Mosès se equivoca cuando en su libro, por otra parte, notable,

sobre la filosofía de Rosenzweig, escribe que en **La estrella de la redención** el advenimiento de la eternidad “en breve y en nuestro tiempo” significaba para Rosenzweig “la anticipación de la redención por el rito, por oposición a toda tentación de participar la llegada de los tiempos mesiánicos” (S. Mosès, **Système et Révélation**, p-217). El pasaje citado arriba de **La estrella** sugiere que para Rosenzweig la aspiración a “precipitar la llegada del Mesías” es un elemento integral de la concepción judía de la temporalidad. La plegaria tiene precisamente esa función: “Si no existe una plegaria capaz de apresurar la llegada del Reino, él no vendrá eternamente, por el contrario, eternamente no vendrá” (**L’Etoile de la rédemption**, p. 341).

108 Cf. F. Rosenzweig, **Briefe**, Berlim, Schocken, 1135, p. 292.

109 Cf. F. Rosenzweig, **Jehuda Halvi, Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte**, Berlín, 1927, pp. 239, 242.

110 F. Rosenzweig, **Briefe**, p. 291. Como observa Guy Petitdemange en su bello ensayo sobre Rosenzweig, en su pensamiento religioso la Revelación “tiene como correlato en la historia la idea de la irrupción mesiánica” (“La provocation de Franz Rosenzweig”, **Recherches de Science religieuse**, octubre-décembre 1982, p. 503).

111 F. Rosenzweig, “Hic et ubique!” (1919). **Kleinere Schriften**, Berlín, Schocken, 1937, p. 470.

112 F. Rosenzweig, **Der Stern der Erlösung** (1921), Frankfurt, Kaufmann Verlag, 1930, III, pp. 92, 95. La traducción francesa, de gran calidad, es inexacta en este pasaje.

113 Cf. G. Henning, **Walter Benjamin...**, p. 51.

114 **L’Etoile**, p. 339 (traducción ligeramente modificada conforme a **Stern**, II, p. 35).

115 Cf. G. Henning, *op. cit.*, p. 51.

116 Cf. **L’Etoile...**, p. 336.

117 David Joseph Biale. **The Demonic in History Gershom Scholem and the revision of Jewish Historiography** (Ph. D. Thesis). Los Angeles, University of California, 1977, p. 171. Para un juicio favorable de Scholem sobre el romanticism alemán (su “ligazón emocional al pueblo vivo”, su “comprensión activa del

organismo de su propia historia”), ver artículo ¡“Wissenschaft von Judentum einst und jetzt” (1949). **Judaica**, I, 1963, pp. 147-150. Con todo, Scholem no está de acuerdo con esta tesis de Baile sobre la importancia del romanticismo alemán como fuente de su pensamiento (Memorandum de conversación con G. Scholem, diciembre de 1979).

118 En 1937, en una carta autobiográfica al editor Zalman Schocken, se refiere a las “intuiciones profundas” de este autor y al “efecto fascinante” del libro sobre él (citado en David Biale, **Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History**. Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 216. Este libro es una versión revisada y corregida de la tesis de doctorado mencionada en la nota anterior).

119 Gershom Scholem. **Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen**, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 68: entrevista con G. Scholem (1974). En **Fidélité et Utopie. Essais sur le Judaïsme contemporain**. Paris, Calman. Lévy, 1978, pp. 20; Memorandum de conversación del autor con G. Scholem, diciembre de 1979. Su interés por el romanticismo se manifiesta aún durante los años 20 en el estudio de la obra del filósofo romántico de la naturaleza, Johann Wilhelm Ritter, que le había sido recomendado con entusiasmo por Walter Benjamin (cfr. Carta de Benjamin a Scholem, 5 de marzo de 1924, en **Correspondance**. Paris, Aubier, 1979, I. p. 313 [en W. Benjamin/G. Scholem, **Correspondencia**. Madrid, Taurus, 1987 y a la que recordará cincuenta años después como una obra “impresionante” (Memorandum de conversación con Scholem, diciembre de 1979).

120 D. Biale, Gershom Scholem, **Kabbalah and Counter-History**, p. 182. En un ensayo escrito en 1969. Scholem se refiere al sionismo como un “movimiento de jóvenes, en el cual fuertes motivos románticos desempeñaron necesariamente un papel considerable” (“Israel und die Diaspora”, **Judaica**. II. Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 58-59).

121 Entrevista con G. Scholem, **Fidélité et Utopie**, p. 39.

122 G. Scholem, “Ha Matarah ha-Sofit” (El objetivo final), **Sheifotenu**, nº 2, agosto 1931, p. 156. Ver también “Zur Frage des Parlaments”. **Jüdische Rundshau**, nº 34, 1929, p. 65. El término “revisionista” designa el movimiento nacionalista dirigido por Jabotinsky (y luego por Menahem Begin).

123 G. Scholem, “Lyrik der Kabbala”, **Der Jude**, VI, 1921-1922, p. 55, cf. David Biale, Gershom Scholem, **Kabbalah and Counter-History**, p. 73: “El rechazo por Scholem del judaísmo burgués correspondía a la atmósfera nueva entre los jóvenes

judíos una atmósfera que Buber había contribuido a crear [...] La fascinación de Scholem por el irracionalismo expresa su deuda para con Buber”.

124 Cf., en otro contexto, D. Biale, **The Demonic in History**, p. 151: “La historia es la alternativa de Scholem a la teología racionalista maimonidiana y al existencialismo irracionalista buberiano”.

125 G. Scholem, **Von Berlim nach Jerusalem**, p. 206.

126 Memorandum de conversación del autor con G. Scholem, diciembre de 1979.

127 G. Scholem, “Lyrik der Kabbalah?”, **Der Jude**, VI, Berlim, Jüdischer Verlag, 1921-1922, pp. 61-62.

128 G. Scholem, **Von Berlim nach Jerusalem**, p. 195.

129 G. Scholem, “Ha-Mekubal Abraham Ben Eliezer Halevi”, **Kiriat Sefer**, Cheveret Aleph, Shana Beth, 1925, p. 111 (en hebreo).

130 Ver **Encyclopedia judaica**, Berlim, Verlag Eschkol, 1928, Band, I, pp. 637-39.

131 . G. Scholem, “Über die Theologie des Sabbatianismus in Lichte Abraham Cardozos”, **Der Jude**, IX, 1928, reeditado en **Judaica**, I, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.

132 **Encyclopedia Judaica**, vol 9, 1932, pp. 659.663, 697-98, 703. El concepto de *apokatastasis* (en griego: restablecimiento de situación anterior) en su significación religioso-mesiánico aparece también en los escritos de Walter Benjamin en los años 30.

133 G. Scholem, “Al Shloscha Pishei Brit Shalom”, **Davar**, 12 de diciembre de 1929, p. 2 (en hebreo).

134 G. Scholem, **Walter Benjamin, Die Geschichte einer Freundschaft**, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 14, 19. [Trad. Cast.: Barcelona, Península, 1987].

135 G. Scholem, **Von Berlim nach Jerusalem**, p. 71, y Memorandum de conversación con Scholem, diciembre de 1979, D. Baile sugiere un vínculo entre el anarquismo de Landauer y el sionismo en la visión del mundo gestación de G. Scholem durante la primera Guerra Mundial: “Scholem encontró en la misma época [...] La experiencia de la guerra en 1914-1915 lleva a Scholem a comenzar a definir

su sionismo cultural con las categorías anarquistas adoptadas por Landauer y a desarrollar una teoría para explicar por qué el sionismo exigía el rechazo de la guerra” (D. Biale, **The Demonic in History**, p. 110). Según el propio Scholem, la ausencia del tema del “Estado judío” en sus escritos sionistas de juventud tal vez tenga que ver con la problemática anarquista (Memorandum de conversación, dic. De 1979).

136 G. Scholem, **Mi-Berlin le-Yerushalayim, Zichronot Neurim**. Tel-Aviv, Hotzaat Am-Oved, 1982, p. 115. Se trata de una versión hebrea, ampliada, de su obra autobiográfica.

137 G. Scholem, **Mi-Berlin le-Yerushalayim**, pp. 178-179. Algunos años después, el Hashomer Hatzair va a reclamarse de Marx y Lenin, abandonando las referencias anarquistas.

138 “With Gershom Scholem” (1975), en G. Scholem, **On Jews and Judaism in Crisis**, New York, Schocken Books, 1976, pp. 35-36. La traducción francesa de este texto, en **Fidélité et Utopie**, p. 56, me parece precisa.

139 G. Scholem, “Une éducation au judaïsme”, **Dispersión et Unité**, nº 11, 1971, pp. 153-159.

140 Entrevista con G. Scholem, **Fidélité et Utopie**, pp. 52-53.

141 Ver por ejemplo, en el artículo “Consideraciones sobre la teología judaica”, de 1973, el siguiente pasaje, respecto de Bloch, Benjamin, Adorno y Marcuse: “El apocalipsis secularizado –en teoría de la catástrofe-de la revolución, que desempeña un papel tan grande en las discusiones contemporáneas, conserva la marca del impulso teológico judaico de donde se originó, aunque no quiera admitirlo [...] La diferencia entre “teología de la revolución” moderna que nos acerca por todos lados, y la idea mesiánica de judaísmo, consiste, en una medida apreciable, en una trasposición de los términos. En su nueva forma, la historia deviene una prehistoria...” (**Fidélité et Utopie**, pp. 255-256).

142 G. Scholem, “Die metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer im reiligiösen Nihilismus am 18. Jahrhundert” (1963). **Judaica**, III, p. 207. Ver también p. 217, sobre la “utopia terrena anarquista” de los frankistas.

143 D. Biale. **The Demonic in History**, p. 3.

144 D. Biale, **Gershom Scholem, Kabbala and Counter-History**, p. 174. Ver también, p. 154: “Para Scholem [...] la historia no consiste en un progreso eterno y

gradual, como lo creía el siglo XIX, sino en rupturas apocalípticas. El rol central que el mesianismo apocalíptico desempeña en la historiografía de Scholem es sin duda un resultado de su concepción radical del cambio histórico”.

145 Cf. Leo Löwenthal, **Mitmachen wollte ich nie. Ein Autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel**, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1980, pp. 16-19.

146 Leo Löwenthal, “Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet”, en Mathias Greffrath (org.) **Die Zerstörung einer Zukunft**, Hamburg, Rowohlt, 1979, pp. 200-201.

147 Extractos de la tesis inédita de Löwenthal fueron publicados mucho más tarde bajo el título “Franz von Baader: Ein religiöser Soziologe der Soziologie”, en la revista **Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie**, Colonia, Westdeutschen Verlag, 1966, cf. Band II (1966-67, cf. Band II (1966), pp. 235-239, y Band III (1967), pp. 202-203, Cf. L. Löwenthal, **Die Soziätsphilosophie Franz von Baader**, disertación inaugural. Frankfurt, 1923.

148 Leo Löwenthal. **Mitmachen wollte ich nie**, pp. 153-160.

149 Leo Löwenthal, ibid., pp. 40-47, 55-58.

150 Entrevista de Leo Löwenthal con el autor, octubre de 1984. Ver Leo Löwenthal, “Judentum und deutscher Geiste” (1930), **Schriften 4 (Judaica Vorträge, Briefe)**, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 9.

151 Leo Löwenthal. “Das Dämonische. Entwurf einer negative Religionsphilosophie”, en **Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag**. Frankfurt, J. Kaufmann Verlag, 5682 (1921), pp. 51-62.

## V

# TEOLOGÍA NEGATIVA Y UTOPÍA NEGATIVA

## Franz Kafka

Después de una conversación con Gustav Janouch, Kafka observó, a propósito de la exclusión de los poetas del Estado por Platón: “Los poetas [...] son elementos peligrosos para el Estado, ya que ellos quieren transformarlo. Ahora bien, el Estado y sus devotos no aspiran, de parte de ellos, sino a sobrevivir”. No es casual que su obra haya sido declarada “peligrosa” por todos los Estados autoritarios del siglo XX...

Kafka ocupa un lugar muy particular en el firmamento cultural judeo-alemán. Como Benjamin, no pertenece a ninguna de las constelaciones de las que nos ocupamos aquí: no es verdaderamente religioso ni totalmente asimilado, ni sionista ni revolucionario comprometido. Pero, mientras Benjamin se encuentra en la encrucijada de los caminos, atravesado por corrientes contradictorias, Kafka parece estar efectivamente en el exterior. Con relación al conjunto de autores mencionados en este trabajo, su posición es completamente marginal: con el único que mantiene relaciones personales es con Martin Buber, cualquiera fuere la influencia notable que ejerció sobre Scholem, Benjamin y Bloch. Su particularidad consiste en el carácter estrictamente *negativo* que adquieren en su obra tanto el mesianismo judío como la utopía libertaria. Esas dos dimensiones ocupan un lugar decisivo en sus escritos y es posible discernir la afinidad electiva que les subyace, pero su orientación revela una negatividad radical.

Como los otros intelectuales judíos de Europa central, su relación con el judaísmo es tardía, precedida de una inmersión profunda en la cultura alemana. Su lazo con el romanticismo alemán no es tan directo como el de Landauer, Benjamin o Bloch: ni Novalis, ni Shlegel, ni Hölderlin serán fuentes de su obra. Kleist es el único autor romántico “clásico” que tendrá sobre él un impacto formativo esencial, al punto que Kurt Tucholsky pudo hablar de él como un “nieto de Kleist”<sup>152</sup> Asimismo, la mayor parte de sus autores preferidos pertenecen a la corriente romántica “anti–burguesa” europea: Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Flaubert, Tolstoi, Dostoievski, Strindberg, etc., y comparte la crítica neo–romántica de la *Zivilization* moderna (capitalista) desarrollada por sus amigos del círculo sionista–cultural *Bar Kochba* en la antología *Von Judentum* publicada en 1913 (de la cual se encuentra un ejemplar en la biblioteca de Kafka).<sup>153</sup> Esto se manifiesta de manera evidente en *América*, particularmente en las descripciones del *trabajo mecanizado*. Los empleados del Tío, propietario de una gigantesca empresa comercial, pasan sus días encerrados en sus cabinas telefónicas, indiferentes a todos, la cabeza puesta en un círculo de acero: sólo sus dedos se mueven, en un movimiento mecánico, “inhumanamente uniforme (*gleichmässig*) y rápido”. Asimismo, el trabajo de los ascensoristas del Hotel Occidental es cansador, agotador y monótono (*einförmig*); se limitan a tocar los botones e ignoran totalmente el funcionamiento de las máquinas. En las oficinas y en las calles el ruido es avasallador, los timbres aturdidores, las bocinas de los automóviles, un alarido frenético “que no parecía provocado por los hombres, sino por cualquier elemento extraño”.<sup>154</sup> Los ejemplos podrían multiplicarse: es toda la atmósfera del libro la que revela la inquietud y la angustia del ser humano librado a un mundo sin piedad y a una civilización técnica que se le ha escapado. Como observa con agudeza Wilhelm Emrich, esta obra es “una de las críticas más lúcidas de la sociedad industrial moderna que conoce la literatura moderna. El mecanismo económico y psicológico secreto de esta sociedad y sus consecuencias satánicas son develadas sin concesiones”. Se trata de

un mundo dominado por el retorno monótono y circular de lo siempre-igual, por la temporalidad puramente cuantitativa del reloj.<sup>155</sup> La América de la novela es percibida también como una *Zivilization sin Kultur*: el espíritu y el arte parecen no jugar ningún rol y el único libro mencionado es, de modo característico, una obra de correspondencia comercial...<sup>156</sup>

Es sabido que una de las principales fuentes para la novela fue el libro del socialista judío Artur Holitscher, *Amerika heute und morgen [América hoy y mañana]*, donde encuentra una descripción detallada del “infierno” que representa la civilización americana moderna y una crítica mordaz de Taylorismo: “La especialización del trabajo, resultante de la producción en masa, reduce cada vez más al trabajador al nivel de una pieza inerte de la máquina, de un engranaje o una palanca funcionando con precisión y automatismo”.<sup>157</sup> La correspondencia de Kafka durante esta época revela sus propios sentimientos de angustia frente a la mecanización del mundo: en una carta a Felice, de 1913, se refiere a un aparato para dictar (dictáfono) como un ejemplo de máquinas que ejercen “una coerción mucho más fuerte y repugnante (*grausamen*) que un ser humano”.<sup>158</sup> Algunos años más tarde, en una conversación con Janouch, dio curso libre a su “repugnancia” frente al taylorismo, en un lenguaje de resonancias bíblicas: “Un sacrilegio (*Frevel*) tan grande no puede estar sino al servicio del Mal (das Bösse). Esto es natural. La parte más noble y la más insondable de toda la creación, el tiempo, está prisionero en las redes de intereses mercantiles impuros. En estas condiciones, es mancillada y rebajada no sólo la creación sino sobre todo el hombre, que es parte integrante de ella. Una vida taylorista semejante es una maldición terrible, de la cual no pueden resultar sino el hombre y la miseria en lugar de la riqueza y el beneficio deseados”.<sup>159</sup>

Esa hostilidad moral y religiosa contra el “progreso” industrial/capitalista, se acompaña en Kafka de una nostalgia de la comunidad tradicional de la *Gemeinschaft orgánica*, que lo atrae hacia la cultura (y la lengua) idish de los judíos orientales, hacia los

proyectos de la vida rural en Palestina de su hermana Ottla, así como (de forma más ambigua) hacia el sionismo romántico/cultural de sus amigos praguenses. La comunidad campesina (checa), viviendo en paz y armonía con la naturaleza, le suscita una admiración maravillada: “Impresión general que dan los campesinos: nobles que se han salvado en la agricultura, donde han organizado su trabajo con tanta sabiduría y humildad que llena sin lagunas toda su vida, y ellos están preservados de toda inseguridad y de toda sensación de vértigo hasta que mueran dulcemente. Verdaderos habitantes de la tierra”.<sup>160</sup> Es impresionante comparar este cuadro idílico y apacible con la descripción de la enfermiza turbulencia del puerto de Nueva York, en el primer capítulo de *América*: “Era un movimiento sin fin, una turbulencia que se transmitía del mar turbulento a los hombres desguarnecidos y a sus obras”.<sup>161</sup>

Como Scholem y Benjamin, Kafka va a volverse contra la atmósfera asimilacionista de su familia; en *Carta a mi padre* (1919) le reprocha amargamente la inconsistencia y la superficialidad de su relación con la tradición judía: “¡Pero qué clase de judaísmo me legaste! [...] Además, a un niño que, como yo, había agudizado su poder de observación en el temor continuo, era imposible hacerle entender que las pocas insignificancias que tú exponías en nombre del judaísmo, con la indiferencia digna de su insignificancia, pudiera tener un sentido más elevado”.<sup>162</sup> Como Benjamin, mantiene toda su vida una actitud ambigua hacia la cultura y la religión judías, así como frente al sionismo.

Es a partir de 1910, con el paso del teatro idish por Praga, comenzará a interesarse más activamente por el judaísmo, estudiando la literatura idish; *La Historia de los Judíos*, de Heinrich Graetz, y los cuentos jasídicos, sobre los cuales les escribirá a Max Brod que son “los únicos elementos judíos donde, independientemente de mis estado de ánimo, me siento siempre conmigo”.<sup>163</sup> Antes de esta fecha, la palabra “judaísmo” no figura en sus escritos o en su correspondencia... En 1913 visita a Martin Buber (en Berlín), con quien mantendrá correspondencia durante

varios años. En un testimonio posterior, Buber recordaba haber dialogado con él sobre la significación del Salmo 82, interpretado por ambos como la promesa de castigo, por el poder divino, sobre los jueces injustos que reinan en la tierra.<sup>164</sup> En fin, a partir de esta época, asiste a algunas reuniones del club sionista Bar Kochba y comienza a interesarse por los kibbutzim; bajo la influencia de su amigo Max Brod, incluso va a estudiar hebreo, alimentando un (bastante vago) proyecto de viaje a Palestina. Pero su actitud hacia la religión judía y el sionismo permanece oscura y contradictoria: como escribirá irónicamente en una nota de los años 1917–1919, “no logré atrapar la última punta del manto de plegarias judío que se escapa, como los sionistas”.<sup>165</sup> Con todo – sobre este punto la mayor de los intérpretes y exégetas están de acuerdo–, la religión judía es una de las principales fuentes espirituales de su obra.

¿Era Kafka creyente? En sus notas y aforismos parece vacilar constantemente entre la duda y la fe. Tanto afirma su confianza en “algo indestructible” -una de cuyas posibilidades de expresión es “la fe en un Dios personal” -como en el párrafo siguiente constata secamente: “El cielo está mudo, solo resonancias para el silencio” [p. 100]. Esta doble postura, entrelazamiento sutil entre esperanza y desesperación, se expresa a veces al interior de un mismo y único pasaje, como en el de esta enigmática *parábola de la luz*: “Vistos con un ojo impuro, que es lo nuestro en este mundo, estamos en la situación de viajeros de un tren detenido en un largo túnel a causa de un accidente, en un lugar donde ya no se ve la luz del comienzo, y la luz del final es tan minúscula que la mirada debe buscarla sin cesar y la pierde sin cesar, donde el punto del comienzo y el punto del final ya no están ni siquiera seguros”.<sup>166</sup>

Con todo, es innegable que una atmósfera extraña de religiosidad impregna las grandes novelas inconclusas de Kafka. ¿Es ella reveladora del mesianismo judío? ¿Cómo caracterizar esta espiritualidad misteriosa, difusa, ambivalente? Dejando de lado la controvertida cuestión de las fuentes –Kierkegaard, la Gnosis, la cábala, la Biblia o el jasidismo–, ¿cuál es la estructura significativa de

esta visión religiosa del mundo? ¿Se trata de un mesianismo positivo, cargado de esperanza y de fe, como parece creerlo Max Brod? A pesar de su tentativa de construir a todo precio una imagen “positiva” de su amigo, Brod mismo se ve obligado a reconocer que sus grandes novelas y esbozos están dominados por la *negatividad*: intenta, pues, desembarazarse de ella atribuyéndola a su “genio fabulador” y a su “imaginación altamente terrorífica...”<sup>167</sup>

El único pasaje, en prácticamente toda la obra novelística de Kafka que podría ser interpretado como una alegoría positiva de la redención mesiánica, es el célebre último capítulo de *América*, que trata del “Teatro integral de Oklahoma”, en el que “cada uno puede encontrar su lugar”—inclusive el joven Karl Rossmann, el héroe/víctima de la novela. Esta interpretación parece reforzada por una conversación relatada por Brod, en el curso de la cual Kafka habría dejado entender, “sonriendo y con palabras enigmáticas”, que la novela debía acabar con la felicidad reencontrada del joven Karl, en una atmósfera de “magia paradisíaca” (*paradisichen Zauber*). Lamentablemente, existe en los *Diarios* de Kafka una anotación de 1915 que prevé otra conclusión para su libro: “Finalmente, Rossmann y K., el inocente y el culpable, son ejecutados ambos (*strafweise umgebracht*: literalmente, “muertos punitivamente”) sin distinción, el inocente de una manera ligera, antes eliminado que aplastado”.<sup>168</sup> Según la interpretación de Alfred Wirkner, el Teatro de Oklahoma no era sino una enorme trampa para explotar la ingenuidad de los inmigrantes: el capítulo estaría así en armonía con el resto del libro y mostraría a Karl Rossmann cayendo en su última y peor servidumbre, de la cual sólo saldría a través de su asesinato. Wirkner subraya también la hipótesis que el seudónimo elegido por Karl en el momento de su inscripción al teatro “Negro”\* se corresponde con una imagen del libro de Holitscher donde se ve un negro a punto de ser linchado, con la leyenda “Idyll aus Oklahoma”. Sabemos que Kafka había prestado atención a esta imagen, porque el manuscrito de *América* respeta el error tipográfico de Holitscher

en la escritura del término “Oklahoma”. Es, pues, posible que Karl Rossmann estuviese destinado a terminar como el Negro de la imagen.<sup>169</sup> Teniendo en cuenta la formulación más benigna de los *Diarios* – Karl sería ejecutado, pero “antes eliminado que aplastado” – puede imaginarse también una conclusión que quedaría simétrica con el primer capítulo: movido por su sentimiento de justicia al tomar la defensa de un negro amenazado por la ley de Lynch (tal como había intentado defender al fogonero), Karl Rossmann sería “eliminado” por los linchadores...

¿Qué decir de *El proceso*? Uno de los textos clave para intentar descifrar la significación religiosa de la segunda novela de Kafka (e incluso del conjunto de su obra) es la fascinante parábola “Ante la ley”, publicada aún en vida e incluida en el manuscrito de *El Proceso*. Bien entendido, existe una multiplicidad infinita de interpretaciones posibles de este escrito enigmático, pero me parece que la aproximación más conveniente es la que ve en el guardián de la puerta (el que impide al campesino el acceso a la ley) la representación de un “orden del mundo” fundado en “la mentira” – para retomar expresión utilizada por José K. El campesino se deja intimidar: no es la fuerza lo que le impide entrar, sino el miedo, la falta de confianza en sí mismo, la falsa obediencia a la autoridad, la pasividad sumisa.<sup>170</sup> En cuanto al sacerdote que le “explica” la parábola en la Iglesia –justificando la posición del guardián como “no verdadera pero necesaria” – su discurso revela, según Hanna Arendt, “la teología secreta y la creencia íntima de los burócratas como creencia en la necesidad por ella misma, los burócratas son, en último análisis, funcionarios de la necesidad”.<sup>171</sup> La “necesidad” de la que reclama el padre, no es, por lo tanto, la de la Ley, sino las del mundo corrupto y decadente que impide el acceso a la verdad. En conclusión, como escribe Marthe Robert: “el campesino está perdido porque no osa colocar su ley personal por encima de los tabúes colectivos, de los cuales el guardián personifica la tiranía”.<sup>172</sup> Un ejemplo análogo sería el comportamiento de José K., cuando tiene la intuición, al inicio de *El Proceso*, de que “la clave de la situación”

sería no darle importancia a los guardias, abrir “la puerta de la habitación vecina o la del vestíbulo”, pero no osa hacerlo.<sup>173</sup>

12 El guardián de la puerta, como los jueces del Proceso, los funcionarios del Castillo o los comandantes de la Colonia penitenciaria, no representan en absoluto la divinidad (o sus servidores, ángeles, mensajeros, etc.) Atribuirles un carácter divino es el colmo del conformismo social, religioso y moral. Ellos son, precisamente, los representantes del mundo de la no-libertad, de la no-redención, el mundo sofocante del que Dios se ha retirado. Frente a su autoridad arbitraria, mezquina e injusta, la única vía para la salvación consiste en seguir la propia ley *individual*, rehusando someterse, rechazando la degradación vergonzosa a la condición de “perro”. Sólo así puede accederse a la Ley divina, cuya luz está oculta por la puerta.

La llegada del Mesías parece estrechamente ligada, a los ojos de Kafka, a esa concepción individualista de la fe. En uno de los aforismos (fechado el 30 de noviembre de 1917), escribe: “El Mesías llegará tan pronto sea posible el individualismo más desenfrenado de la fe (*das zügelloseste Individualismus des Glaubens*), donde nadie se atreverá a destruir esta posibilidad, y nadie podrá tolerar esta destrucción, esto es, cuando las tumbas se abran” (p. 99). Este sorprendente anarquismo religioso impregna también otra de las notas sobre mesianismo, del 4 de diciembre de 1917: “El Mesías sólo vendrá cuando no sea necesario; vendrá sólo un día después de su llegada; no vendrá el último día, sino el *ultimísimo día*”.<sup>174</sup> Relacionando ambos aforismos, podemos formular la siguiente hipótesis: para Kafka la redención mesiánica será obra de los hombres mismos, en el momento en que, siguiendo su propia ley interna, hagan caer las coerciones y autoridades externas; la venida del Mesías sería solamente la sanción religiosa de una auto-redención humana – o, al menos, esta sería la preparación, la precondición de la era mesiánica de libertad absoluta.<sup>175</sup> Esta posición que hace recordar las ideas de Buber, Benjamin o Rosenzweig sobre la dialéctica entre emancipación humana y

redención mesiánica, se encuentra evidentemente muy apartada de la visión tradicional, rabínica/ortodoxa, de la llegada del Mesías.

En la parábola “Chacales y árabes”, Kafka se entrega a una crítica implacable de ciertos aspectos de la tradición religiosa judía –la espera pasiva de un salvador supremo y el sueño de venganza sangrienta sobre las naciones (*goyim*)– que están en contradicción con su concepción activa y universalista del mesianismo. Es difícil no ver en esta parábola una metáfora irónica de la condición judía en la Diáspora. Y el pedido de los chacales al viajero para que cumpla su “antigua tradición” –tomando la tijera y degollando la cabeza de los árabes (que él rechaza)– es una cierta manera de concebir el rol del Mesías.[176](#)

¿Cómo interpretar pues, la dimensión mesiánica de *El Proceso*? Gershom Scholem ha escrito en 1934 un bello poema titulado “Con un ejemplar de *El Proceso* de Kafka”, cuya estrofa siguiente contiene, a mi entender, la quintaesencia religiosa de la obra de Kafka:

Sólo así brilla la Revelación  
En una época que Te ha rechazado  
Tu nada es la única experiencia  
Que de ti es permitida.[177](#)

En respuesta a este poema, Benjamin escribe a su amigo, en una carta del 20 de julio de 1934: “Pero cuando escribes ‘la experiencia permitida no es sino la de tu nada’, es en este mismo punto que puedo ligar mi propio intento de interpretación: he intentado mostrar cómo es en el reverso (*Kehrseite*) de esta ‘nada’, en su doblez (*Futter*), me atrevo a decir, que Kafka procuró rozar con el dedo la redención”. Según Benjamin, las cuestiones angustiantes de la obra de Kafka no encuentran su respuesta (o mejor, la supresión de las cuestiones mismas) sino en otro estado del mundo, un mundo diferente que Kafka no habría encontrado, pero que habría percibido “en el aire, o en un sueño”.[178](#) La imagen insólita del doblez,

reverso— el término alemán *Futter*, se refiere efectivamente al forro de una capa— reenvía a alguna cosa oculta, invisible, que constituye el lado inverso (*Kehrseite*), el contrario simétrico de lo visible, de lo dado. Scholem escribirá más tarde, en un ensayo sobre Benjamin, a propósito de esta carta: “Benjamin descubre en el mundo de Kafka la inversión negativa (*negativen Umschlag*) de las categorías judías. Nada de doctrina positiva. Sólo subsiste [...] una promesa estrictamente utópica, que no sabría formular aún [...] Benjamin reconocía en Kafka la *teología negativa* de un judaísmo que perdió el sentido positivo de la Revelación, pero que en nada perdió su intensidad”.<sup>179</sup> Theodor Adorno, en una carta a Benjamin de 1934, avanza una imagen que sugiere también un aspecto de inversión: la obra de Kafka es “una fotografía de la vida terrestre, de la perspectiva de la vida salvada por la Redención”.<sup>180</sup> Tanto Scholem, como Benjamin y Adorno perciben en la redención mesiánica —bajo su forma negativa o inversa— una dimensión esencial de los escritos de Kafka.<sup>181</sup>

Me parece que el concepto de *teología negativa* es efectivamente el único que puede dar cuenta adecuadamente del tipo tan peculiar de problemática religiosa presentada en las novelas de Kafka. La redención mesiánica (y también, como veremos luego, la utopía libertaria) no aparece sino *en hueco*, en el “doblez” de lo real, o dibujado en filigrana por el negro contorno del mundo presente. Esto vale, sobre todo, para su último escrito novelesco, *El Castillo*.

La tentativa más influyente de lectura “positiva” del universo religioso de esta obra es la de Max Brod. En su célebre prefacio a la primera edición de *El Castillo* (1934), no duda en escribir “este Castillo donde Kafka no obtiene derecho a entrar y al que no puede aproximarse, es exactamente la Gracia en el sentido de los teólogos, el Gobierno de Dios que dirige los destinos humanos (la “aldea”) [...] *El Proceso* y *El Castillo* nos presentarían, pues, dos formas — Justicia y Gracia— bajo las cuales, según la cábala, la Divinidad se nos ofrece”. Aún los episodios de la novela que revelan a los altos personajes del Castillo bajo una luz tremadamente sórdida (la carta

obscena de Sortini y Amalia), son interpretados por Brod como demostración de que “las categorías de la moral y las de la religión no coinciden”.<sup>182</sup> Es inútil insistir en la grosera impertinencia de semejante grilla de lectura, ya calificada por Benjamin de *insostenible* y cada vez más rechazada por los críticos.<sup>183</sup> Como escribe con pertinencia Hanna Arendt, “el maleficio del mundo, al cual los héroes de Kafka están sometidos, es precisamente su deificación, su presunción de representar una necesidad divina”.<sup>184</sup>

Lejos de ser el símbolo de la Gracia, el Castillo parece revelar, sobre todo, una lógica infernal. Erich Heller ha observado con justicia que hay en la obra de Kafka, a la vez que un sueño de *libertad absoluta*, el reconocimiento de una *servidumbre* terrible: de esta contradicción insoluble nace “la convicción de la condena” que es “todo lo que queda de la fe”. Pero se equivoca Heller cuando cree que puede descubrirse en la obra de Kafka un maniqueísmo gnóstico, a tal punto que el Castillo sería alguna cosa como “la guarnición fuertemente fortificada de una compañía de demonios gnósticos”.<sup>185</sup> Nada indica que Kafka fuese conocedor de las doctrinas gnósticas, y este tipo de interpretación (como las que se refieren a la cábala) implica una lectura alegórica, mística o esotérica un tanto exterior al texto y sin relación con los conocimientos o preocupaciones del autor (que pueden conocerse por su correspondencia, su diario, etc.). Frente a la avalancha de interpretaciones simbólicas y alegóricas habría que adoptar una cierta prudencia: ¿Y si el Castillo no era un símbolo de alguna otra cosa, sino simplemente un castillo, es decir, la sede de un poder terrestre y humano?<sup>186</sup> La religiosidad de Kafka se manifiesta menos en un sistema elaborado y oculto de figuras simbólicas, que en una cierta *Stimmung*, una *atmósfera espiritual*, un *sentimiento del mundo* y de la condición humana moderna.

También Martin Buber habla de “demonios gnósticos”, pero él está más próximo a la significación profunda del universo religioso de *El Castillo* cuando lo define como un mundo infernal, padeciendo la no-redención (*unerlöstheit der Welt*).<sup>187</sup> En efecto, Kafka parece

compartir la convicción de Strindberg (que se encuentra igualmente en Benjamin) según la cual “el infierno es esta vida aquí”; en uno de los aforismos de Zürau escribe: “más diabólico que lo que existe, no hay”.188 Es precisamente esta mirada desolada sobre el mundo la que nos reenvía a la aspiración mesiánica. Nadie ha percibido mejor esta dialéctica paradojal de Kafka que Adorno: para él, en *El Castillo* (y en *El Proceso*) nuestra existencia es presentada como “el infierno visto desde el punto de vista de la redención”: ésta es iluminada por una luz que “revela las figuras del mundo como infernales”.189

En este mundo caído, toda tentativa aislada –como la del agrimensor K– de oponer la verdad a la mentira está condenada al fracaso. Según Kafka: “En el mundo de la mentira, ésta no puede ser desalojada por su contrario, sino solamente por un mundo de verdad”190, en otros términos, por la redención que sólo podrá abolir el mundo existente y reemplazarlo por uno nuevo.

A pesar de ello el clima de *El Castillo* no es un patético descenso al último de los infiernos; al contrario, es sobrio e irónico. Podríamos aplicarle la fórmula de Lukács de la *Teoría de la novela* y que Löwenthal incorporó a su ensayo *Das demonische*: “La ironía del escritor es la mística negativa de las épocas sin Dios”.

En conclusión: *El Proceso* y *El Castillo* describen un mundo desesperado, librado al absurdo, a la justicia autoritaria y a la mentira, un mundo sin libertad donde la redención mesiánica no se manifiesta sino *negativamente*, por su *ausencia radical*. No solamente no hay ningún mensaje positivo, sino la promesa mesiánica del porvenir no existe sino implícitamente, en la forma *religiosa* de concebir (y rechazar) el mundo contemporáneo como *infernal*. La crítica al estado de cosas existente es social y política, pero ella contiene también una dimensión trascendental, metafísica (que distingue radicalmente sus obras de toda novela “realista”), teológica.

La “teología” de Kafka –si puede utilizarse este término– es pues *negativa* en un sentido preciso: su objeto es la *no-presencia* de Dios en el mundo y la *no-redención* de los hombres. Esta manera de expresar lo positivo por su contraparte, su *Gegenstück* [equivalente] negativo, se manifiesta tanto en las novelas como en las paradojas que componen sus aforismos. Como escribió Maurice Blanchot, “toda la obra de Kafka en busca de una afirmación que quería obtener por la negación [...]. La trascendencia es justamente esta afirmación que no puede afirmarse sino por la negación”.[191](#)

A la *teología negativa*, al mesianismo negativo de Kafka, corresponde, en el terreno político, una *utopia negativa*, un anarquismo negativo. Heiz Politzer habla de Kafka como de un “anarquista metafísico”.[192](#) Me parece que, en efecto, en sus principales obras– y, en particular, en *El Proceso* y *El Castillo*– contiene una dimensión crítica de la reificación burocrática y de la autoridad estatal jerarquizada (jurídica o administrativa) de inspiración claramente anarquista. Esta interpretación “política” no es, evidentemente, sino parcial: el universo de Kafka es mucho más rico y multiforme para que pueda reducirse a una fórmula unilateral. Pero ella no es totalmente contradictoria con la lectura religiosa o teológica: al contrario, existe entre las dos una analogía estructural impresionante. A la ausencia de redención, indicador religioso de una época maldita, corresponde la ausencia de libertad en el universo sofocante de la arbitrariedad burocrática. Es apenas *en hueco* en que se proyectan la esperanza mesiánica y la esperanza utópica: lo radicalmente *otro*. El anarquismo se torna, de este modo, cargado de espiritualidad religiosa y gana una proyección “metafísica”.

Un cierto número de datos biográficos nos informa sobre el interés del joven Kafka por el movimiento y las ideas anarquistas. Aproximadamente en la misma época en que comienza a trabajar en el Instituto de Seguros contra accidentes de Trabajo, Kafka pasa a frecuentar las reuniones de diversas organizaciones anarquistas o anarquizantes, en Praga. De acuerdo a las informaciones

suministradas por Michal Kacha, uno de los fundadores del movimiento anarquista en Praga, y Michal Mares, entonces joven anarquista checo, Kafka participa en las asambleas del Klub Mladych (Club de la Juventud), las de la asociación política obrera “Vilem Körber”, y del Movimiento Anarquista Checo, de orientación anarco-sindicalista. Los dos testimonios coinciden en decir que Kafka observaba y escuchaba con el mayor interés, sin todavía pedir la palabra o participar en las discusiones. Kacha, que lo apreciaba mucho, lo llamaba *klidas*, “el gigante silencioso”.[193](#)

Michal Mares cuenta que Kafka asistió, por invitación suya, a muchas conferencias y reuniones anarquistas. La primera, en 1909, era una manifestación contra la ejecución del pedagogo y pensador anarquista español Francisco Ferrer, por otra parte, dispersada por la policía... Otras reuniones a las que Kafka asistió, según Mares, estaban dedicadas al amor (1910), al aniversario de la Comuna de París (1911) y a la lucha contra la guerra (también en 1911). Finalmente, en 1912, Kafka participa de una manifestación contra la ejecución del anarquista Liabeuf, en París, manifestación que fue violentamente reprimida por la policía, la que arresta a muchos manifestantes, y entre ellos... a Kafka. En la comisaría, le fue dado a elegir entre pagar una multa de un florín o pasar veinticuatro horas en prisión. Kafka prefirió pagar la multa.[194](#)

Siempre según Mares, Kafka leía con mucho interés y simpatía las obras de escritores y publicistas anarquistas tales como los hermanos Reclús, Domela Niewenhuis, Vera Figner, Bakunin, Jean Grave, Kropotkin, Emma Goldmann, etc. En efecto, algunos de estos autores son mencionados en los *Diarios* de Kafka (Bakunin, Kropotkin). Janouch menciona inclusive una conversación en la que Kafka habría manifestado su interés por el personaje de Ravachol\*\* y por la obra y la vida de anarquistas como Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tolstoi, Erich Mühsam y Rudolf Grossmann.[195](#)

Es un hecho bien conocido que Kafka detestaba profundamente el trabajo en el Instituto de Seguros contra accidentes de Trabajo – al

que llamaba “nido sombrío de burócratas”<sup>196</sup> – y que se indignaba con la suerte de los obreros mutilados y de la viudas pobres enredadas en los laberintos jurídicos y administrativos del Departamento. La breve frase siguiente, relatada por Max Brod, es una expresión irónica, lapidaria y violenta de sus sentimientos “anarquistas” frente a este tipo de institución: “Qué modestos son los hombres [...]. Vienen a pedirnos algo. En lugar de destruir el Instituto y aniquilarlo todo, vienen a pedirnos algo”.<sup>197</sup> Es probable que la rebelión de Kafka contra su empleo burocrático haya sido uno de las fuentes del componente libertario de sus escritos.

¿Fue esta tendencia libertaria tan sólo un “episodio de juventud” en su vida, limitado a los años 1909–1912? En efecto, después de 1912, Kafka deja de participar en las actividades de los anarquistas checos para aproximarse a los círculos judíos y sionistas de Praga. Pero sus conversaciones con Gustav Janouch, hacia el año 1920, muestran la persistencia de sus primeras inclinaciones. No solamente califica a los anarquistas de Praga como hombres “muy gentiles y alegres”, “tan gentiles y amistosos que uno se ve obligado a creer en cada una de sus palabras”, sino que incluso las ideas políticas y sociales que expresa permanecen próximas al anarquismo.

Por ejemplo, su definición del capitalismo como un “sistema de relaciones de dependencia” donde “todo está jerarquizado, todos están esclavizados”, es típicamente anarquista por su insistencia en el carácter opresivo y autoritario del régimen existente (y no en la explotación económica, como en el marxismo). Aún su actitud escéptica hacia el movimiento obrero organizado parece inspirada en la desconfianza libertaria hacia los partidos e instituciones políticas. Refiriéndose a una manifestación obrera que desfilaba, con estíndares y banderas, observa: “¡Esta gente es tan consciente de sí, tan segura de sí y con tan buen humor! Son dueños de la calle y se creen dueños del mundo. Sin embargo, se engañan. Por detrás de ellos avanzan los secretarios, los burócratas, los políticos profesionales, todos los sultanes modernos que se aprestan a tomar

el poder [...]. La revolución se evapora, queda apenas el lodo de una nueva burocracia. Los grillos de la humanidad torturada están hechos de papeles de ministerios".[198](#)

El testimonio de Janouch sugiere pues que Kafka permanece próximo a las ideas anarquistas durante toda su vida. Sin duda, no se trataba en modo alguno de una convicción política doctrinaria y militante, sino una afinidad espiritual, una simpatía profunda por el carácter antiauthoritario del pensamiento de Bakunin, Kropotkin y sus discípulos checos. La utopía libertaria no es objeto de ninguna "demostración" en las novelas de Kafka.[199](#) Se percibe apenas a partir del modo profundamente crítico con que representaba el rostro obsesivo y omnipresente de la no-libertad: *la autoridad*.

El anti-autoritarismo (de origen libertario) atraviesa el conjunto de la obra novelística de Kafka, en un movimiento de universalización y abstracción creciente; de la autoridad paternal y personal a la autoridad administrativa e impersonal. Inicialmente, Kafka percibe una conexión entre la autoridad despótica del padre y la autoridad política y social. En la "Carta a mi Padre" recuerda: "Cobraste para mí todo lo enigmático que poseen todos los tiranos, cuya razón se funda en su persona y no en el pensamiento". Comentando el tratamiento brutal, injusto y arbitrario a los empleados por parte del padre, escribe: "Pero a mí me resultaba insopportable la tienda, me recordaba demasiado mi relación contigo [...]. Por eso necesariamente pertenecía yo al bando del personal".[200](#) Se encuentra aquí una de las raíces íntimas y personales de su simpatía por los anarquistas praguenses y, también, de manera más directa, de su interés por Otto Gross. Prisionero por orden de su padre en un hospital psiquiátrico (1913), el anarquista freudiano Otto Gross deberá su liberación a una campaña de prensa llevada a cabo por los escritores expresionistas. Inspirado por Nietzsche, Freud y Max Stirner, Gross ataca en sus escritos la voluntad de poder, el poder patriarcal y el principio de autoridad, tanto en la familia como en la sociedad. Kafka lo conocerá durante un viaje en tren en julio de 1917; poco después, en el curso de un encuentro en Praga, Otto

Gross les propone a Werfel y a Kafka la publicación de una revista titulada *Blätter zur Bekämpfung des Machtwillens* (*Páginas de combate contra la voluntad de poder*). En una carta a Brod, de noviembre de 1917, Kafka manifiesta su adhesión entusiasta al proyecto. Evidentemente, Otto Gross personifica, a sus ojos, la convergencia entre la revuelta contra la tiranía paterna y la resistencia (anarquista) a toda autoridad institucional.[201](#)

En su primer escrito mayor, *La condena* (1912), Kafka sólo pone en escena la autoridad paterna; es también uno de los raros escritos de Kafka donde el héroe (Georg Brandemann) parece someterse enteramente y sin resistencia al veredicto autoritario (ahogándose en el río). Comparando *La condena* con *El Proceso*, Milan Kundera observa: “La semejanza entre las dos acusaciones, culpabilizaciones y ejecuciones revela la continuidad que liga el íntimo ‘totalitarismo’ familiar con las grandes visiones de Kafka”.[202](#) Esta continuidad es esencial para comprender la atmósfera de las tres novelas, pero existe también un elemento nuevo en relación a *La condena*: el carácter cada vez más anónimo, jerárquico, opaco y lejano del poder.

*América* (1913–1914) constituye al respecto una obra de transición. Los personajes poderosos son figuras paternales (el padre de Karl Rossmann, el tío Jakob), marginales (Delamarche) y altos funcionarios (el Jefe de Personal y el Jefe de los Porteros). Tienen todos en común un insoportable autoritarismo, cuyas características volverán a aparecer en las novelas y cuentos de los años siguientes: 1/ actitud absolutamente arbitraria, sin justificación (moral, racional, humana) alguna; 2/ exigencias desmesuradas y absurdas hacia el héroe/víctima; 3/ injusticia: la culpabilidad es considerada (sin razón) como evidente, incuestionable, indudable; 4/ castigo totalmente desproporcionado a la “falta” (inexistente o trivial). Quien obedece a todo sin resistir termina por devenir un “perro”: cuando se es tratado siempre como un perro, dice Robinson, “uno termina por pensar que verdaderamente lo es”. El joven Karl Rossmann piensa, todavía, que es sólo para lo que “consienten”; él apenas si obedece

al veredicto de los personajes paternales e intenta, por el contrario, resistir— incluso físicamente— a los otros. Los más odiosos son sin duda los jefes de la jerarquía administrativa del Hotel Occidental, encarnación del principio de Autoridad. Rechazando los esfuerzos conciliadores del Jefe de Cocina, el Jefe de Personal exclama: “Se trata de mi autoridad, el asunto es muy serio, un joven como éste echaría a perder a todo el grupo”.<sup>203</sup> Su autoridad conserva todavía una dimensión de tiranía personal, combina la frialdad burocrática con un despotismo individual en el límite del sadismo, particularmente en el Jefe de los Porteros, que experimenta un placer siniestro en maltratar al joven Rossmann.

El símbolo de este autoritarismo punitivo aparece en la primera página del libro: en una modificación cargada de sentido, Kafka presenta la estatua de la Libertad en la entrada al puerto de New York como si, en lugar de la tradicional antorcha, empuñase una espada... En un mundo sin justicia ni libertad, la fuerza bruta y el poder arbitrario reinan soberanos. La simpatía del héroe se dirige hacia las víctimas de esa sociedad: por ejemplo, el fogonero del primer capítulo, encarnando “el sufrimiento de un pobre hombre sometido a los poderosos”, o la madre de teresa, empujada al suicidio por el hambre y la miseria. Encuentra amigos y aliados del lado de los pobres: la propia Teresa, el estudiante, los habitantes del barrio popular que rechazan entregarlo a la policía —esto porque, escribe Kafka, “los obreros no están del lado de las autoridades”.<sup>204</sup>

Un detalle característico muestra hasta qué punto ciertos burócratas conservan aún, en *América*, un parentesco con la autoridad personal/paterna: en una de las oficinas del hotel vemos a los porteros tirando al suelo objetos que eran inmediatamente recogidos y vueltos a su lugar por extenuados cadetes; o, en la “Carta a mi Padre” Kafka describe de esa manera el comportamiento del padre con los empleados: “cuando arrojabas al suelo, de un manotazo, mercaderías que se hallaban sobre tu escritorio y que no reconocías haber confundido con otras, y el dependiente debía recogerlas...”.<sup>205</sup>

El aspecto autoritario de la civilización americana aparece mucho menos en el libro de Holitscher; es Kafka quien, de hecho, hace resaltar a omnipresencia de la *dominación* en las relaciones sociales. Esta diferencia es particularmente evidente si se examina el capítulo de Holitscher titulado “Hotel Athenäum, Chautauqua”. Se trata de un gran hotel donde trabaja un joven ascensorista que es estudiante secundario— exactamente como Karl Rossmann en el Hotel Occidental. Pero, lejos de estar oprimido por una jerarquía burocrática, como el héroe de *América*, este joven *Liftjungen* conversa con un huésped rico sobre gramática latina, y Holitscher concluye de ahí que la diferencia entre clases sociales está menos acentuada en América que en Europa...**206**

Poco después de *América*, Kafka redacta el relato *En la colonia penitenciaria*, que es, de todos sus escritos, aquel en que la Autoridad se presenta bajo su faz más mortífera e injusta. Se encuentra aún la autoridad tradicional, personal (de origen patriarcal): los Comandantes (el Viejo y el Nuevo). Pero el rol que juegan estos personajes es relativamente limitado: la manifestación esencial de la autoridad se desplaza hacia un *mecanismo impersonal*.

Se ha sugerido frecuentemente que es este el escrito más profético de Kafka, ya que anuncia los campos de concentración de la segunda guerra mundial. Esto puede ser verdad, pero Kafka se refería a una realidad bien precisa de su época cuando escribió su narración: el colonialismo y, más precisamente, el colonialismo francés... Los oficiales y comandantes de la “Colonia” son franceses; los soldados rasos, los estibadores, las víctimas que deben ser ejecutadas son “indígenas” que “no entienden una palabra de francés”. El telón de fondo colonial es utilizado por Kafka para hacer comprensible la extraordinaria violencia de la dominación, que es aquí mucho más directa y brutal que en *El Castillo* y *El Proceso*, pero el alcance de este texto es mucho más vasto.

*En la colonia penitenciaria* Kafka cuenta la monstruosa venganza de la autoridad ultrajada. Un pobre soldado es condenado a muerte “por indisciplina y comportamiento insultante hacia su superior”.

Habiendo faltado al cumplimiento de una tarea exagerada y ridícula, y después de haber sido golpeado en el rostro por el látigo del capitán, el soldado ha osado rebelarse contra la autoridad. Sin tener chance de defenderse –según la doctrina jurídica de los oficiales que afirman: “la culpabilidad jamás debe ser puesta en duda” – este hombre es condenado a ser ejecutado por una máquina de tortura que escribe lentamente sobre su cuerpo (con agujas que lo perforan): “Honra a tus superiores”. El personaje central de esta historia no es el explorador que observa los acontecimientos con indignación, ni el prisionero, ni el oficial, ni (como se piensa habitualmente) el Comandante. Es *la Máquina*.

Toda la narración gira en torno a este engendro mortal, a su origen, a su funcionamiento, a su significación: todos los otros personajes son estructurados en función de este eje central. La Máquina aparece, cada vez más, en el curso de la explicación del oficial, como un *fin en sí*. La Máquina no está ahí para ejecutar al hombre; es sobre todo el hombre el que está ahí para la Máquina, para proveer un cuerpo sobre el cual ella pueda escribir su obra de arte estética, sus inscripciones sangrientas ilustradas con “muchos florilegios y embellecimientos”. El propio oficial no es sino un servidor de la Máquina y, al final, él mismo se sacrifica a ese insaciable Moloch.

La autoridad aparece aquí en su figura más alienada, más reificada, en tanto que mecanismo “objetivo”: fetiche producido por los hombres, ella los subyuga, los domina y los destruye. ¿En qué “Máquina” específica-sacrificadora de vidas humanas-pensaba Kafka? *En la colonia penitenciaria* fue escrito en octubre de 1914, tres meses después del estallido de la Primera Guerra Mundial.

Para Kafka, la guerra es un mecanismo inhumano no sólo en tanto que *engranaje ciego*, que escapa al control de todos, sino también, en un segundo sentido, más inmediato: se trata de un inmenso enfrentamiento entre máquinas de matar. En un texto redactado en 1916 (un llamado público para la construcción de un hospital destinado a enfermos mentales víctimas de la guerra) Kafka hace

explícita mención de este aspecto: “La guerra mundial, que acumula en su seno todas las miserias humanas, es también una guerra de nervios, más que ninguna de las que la han precedido [...]. Al igual que en los últimos decenios de la paz el maquinismo intensivo puso en peligro, perturbó y afectó los nervios de los que en él estaban implicados, y ello en proporciones incomparablemente mayores que nunca, también el aumento monstruoso del papel que juegan las máquinas actualmente en las acciones bélicas, ha ocasionado en los nervios de los combatientes los más graves peligros y padecimientos”.<sup>207</sup>

En *El proceso* y *El Castillo* es la autoridad impersonal y jerárquica la que ocupa el lugar central: según Benjamin, Kafka escribe desde el punto de vista del “ciudadano moderno que se sabe librado a un aparato burocrático impenetrable, cuyo funcionamiento está controlado por instancias que permanecen nebulosas aún para sus órganos de ejecución, para quienes *a fortiori* son manipulados por ellas”.<sup>208</sup> Al contrario de lo que frecuentemente se afirma, las dos grandes novelas de Kafka no constituyen una crítica del antiguo aparato estatal imperial austro-húngaro, esa “mezcolanza de despotismo y negligencia, como decía Víctor Adler. Su objetivo es precisamente el aparato estatal en lo que tiene de *moderno*, de más *anónimo*, en tanto que sistema reificado, cosificado, autónomo, transformado en un fin en sí mismo. Muchos críticos interpretan *El Proceso* como una obra profética: el autor habría previsto, con su imaginación visionaria, la “justicia” de los Estados totalitarios, los procesos nazis o stalinistas, etc. Bertold Brecht, entonces compañero de ruta leal a la URSS, observaba, en una conversación con Benjamín a propósito de Kafka, en 1934 (inmediatamente antes de los Procesos de Moscú): “Kafka no tuvo sino un problema, el de la organización. Lo que él captó es la angustia ante el Estado-hormiguero, la manera en que los hombres se alienan ellos mismos por las formas de su vida común. Previó ciertas formas de esa alienación, como por ejemplo, los métodos de la GPU”.<sup>209</sup> Este tipo de observación puede ser considerada como un legítimo homenaje a

la clarividencia del escritor praguense, pero arroja poca luz sobre sus propias motivaciones y sobre la significación que el propio autor daba a *El Proceso*. Por otra parte, las referencias a posteriori a los Estados llamados “de excepción” oscurecieron lo que constituye una de las más importantes ideas fuerza de la novela: *la naturaleza alienante y opresiva del Estado “normal”, legal y constitucional*. En las primeras páginas esto es dicho claramente. “K. vivía, sin embargo, en un Estado de derecho constitucional (*Reichstaat*). La paz reinaba en todas partes. Las leyes eran respaldadas. ¿Quién se atrevía a arrojársele encima en su propia casa?”.<sup>210</sup> Como los anarquistas, Kafka parece considerar *toda forma de Estado*, el Estado en tanto tal, como una jerarquía autoritaria fundada en la ilusión y la mentira.

No es en el futuro imaginario sino en los hechos históricos contemporáneos<sup>211</sup> que hay que buscar a fuente de inspiración para la trama de *El Proceso*: entre ellos, *los grandes procesos antisemitas de su época* eran un ejemplo flagrante de injusticia de Estado. Los más célebres fueron los procesos Tizza (Hungría 1882), el proceso Dreyfus (Francia, 1894-1899), el proceso Hilsner (Checoslovaquia, 1899-1900), el proceso Beiliss (Rusia, 1912-1913). A pesar de las diferencias entre las formas de Estado (absolutismo, monarquía constitucional, república), el sistema judicial ha condenado a víctimas inocentes por el sólo crimen de ser judíos. Si bien Kafka era muy joven en 1899, el proceso Hilsner parece haberlo impresionado. Condenado por “asesinato ritual” a pena de muerte, a pesar de la ausencia de pruebas, el joven judío checo Leopold Hilsner sólo consiguió salvar la vida gracias a una campaña emprendida por Masaryk; luego de la revisión del proceso, la pena fue conmutada por prisión perpetua. En una conversación relatada por Janouch, Kafka menciona este episodio como un punto de partida de su toma de conciencia judía.<sup>212</sup> Pero es probable que el proceso contra Beiliss lo haya conmovido aún más; el diario de sus amigos praguenses *Selbstwehr* estaba obsesionado por el caso, y se sabe que entre los papeles que Kafka quemó antes de su muerte se

encontraba una historia de Mendel Beiliss.[213](#) Kafka ha comprendido este proceso no sólo en tanto que judío, sino también, en tanto que espíritu universal anti-autoritario: descubre en la experiencia judía la quintaesencia de la experiencia humana en la época moderna. En *El Proceso* el héroe, José K., no tiene religión ni nacionalidad determinada: es el representante por excelencia de las víctimas de la máquina legal del Estado.

José K. es arrestado un buen día, y nadie puede explicarle porqué. Es juzgado por un tribunal que le prohíbe todo acceso a los jueces, funcionarios arrogantes y misteriosos que no reconocen la defensa, sino apenas la “toleran”, cuyo comportamiento es inexplicable e imprevisible, y por cuya decisión él es finalmente condenado y ejecutado. El verdadero carácter de semejante justicia está simbolizado por el cuadro de Titorelli que representa a la diosa de la Justicia, donde ésta se asemeja mucho a la diosa de la Victoria o – cuando el cuadro está bien iluminado – a la diosa de la Caza.

La ley, en verdad, está prácticamente ausente en este “proceso”. Ella es algo desconocida, imposible de conocer y, acaso, inexistente. Esta problemática de la ley misteriosa, que probablemente no existe, aparece también en la parábola “Sobre la cuestión de las leyes”, en la cual Kafka pone en escena un pueblo dominado por una pequeña casta aristocrática que guarda los secretos de las leyes. Estas leyes enigmáticas son confiadas a la nobleza, pero su existencia misma es dudosa. La conclusión parece inspirada en una ironía libertaria: “un partido que, junto a la creencia en las leyes, repudiara la nobleza, tendría inmediatamente a todo el pueblo de su lado...”[214](#)

La ausencia de la ley es completada, en *El Proceso*, por la presencia de una poderosa organización legal que José K. denuncia con indignación: “...organización que no solamente ocupa a inspectores venales, a oficiales y jueces de instrucción estúpidos, sino que mantiene también a jueces de alto rango, con su indispensable y numeroso cortejo de criados, escribientes, gendarmes y otros auxiliares, quizás inclusive verdugos (y no retrocedo ante la palabra) ¿Y cuál es el sentido, señores, de esta gran organización? Es hacer

detener a los inocentes y abrirles proceso sin razón...".<sup>215</sup> En *El Proceso*, el jurista Kafka considera a la máquina judicial del Estado desde el punto de vista de sus víctimas: una estructura burocrática opaca y absurda, imprevisible e incomprensible, impersonal e impiadosa.<sup>216</sup>

En un primer momento, José K. se revela contra esta máquina: llega incluso a pensar, al principio de la novela, en escapar pura y simplemente. Pero termina por plegarse a las reglas del juego: como observa Hanna Arendt, "en *El Proceso*, la subordinación no es obtenida por la fuerza, sino por un sentimiento creciente de culpabilidad que es invocado en el acusado K. por la acusación infundada y vacía [...]. El desenvolvimiento interno del héroe y el funcionamiento de la máquina finalmente se reencuentra en la última escena de la ejecución, cuando K. permite que se lo lleven y lo maten sin resistencia e, incluso, sin contradicción".<sup>217</sup> Es por esta razón que José K. lamenta morirse "como un perro". El perro representa para Kafka lo que obedece servilmente a la autoridad, como lo hemos visto a propósito de Robinson en *América*. En *El Proceso* el comerciante Bock es también presentado como una especie de perro del abogado, y *En la colonia penitenciaria* está la cuestión de la sumisión "canina" (hündisch) del condenado. La vergüenza que debe sobrevivir a José K. (última palabra de *El Proceso*) es la de haber cedido sin resistencia a sus verdugos...

En *El Castillo* Kafka se ocupa directamente del Estado y del sistema burocrático. No es, como se cree habitualmente, una crítica al despotismo arcaico –como la monarquía austro-húngara. Lo que interesa no es la figura tradicional y personal del poder: el conde Westwest (personaje insignificante en la novela). Lo que pone en cuestión son los fundamentos de todo Estado, del Estado en general (como los anarquistas) y, particularmente, del Estado *moderno*, con su aparato jerárquico *impersonal, autoritario* y *alienado*. Su correspondencia de la época testimonia esta misma actitud: en una carta a Milena constata (a propósito de la guerra, pero su observación tiene un carácter más general) que "las cosas no se

juzgan ni se deciden verdaderamente más que en la jerarquía infinita de las instancias”– una formulación que parece directamente extraída de *El Proceso* o *El Castillo...*218

52El “Castillo” encarna, en la novela, el Poder, la Autoridad, el Estado frente al pueblo, significado por la “aldea”. El Castillo es presentado como un poder alienado, arrogante, inaccesible, lejano y arbitrario, que gobierna a la aldea por medio de un laberinto de burócratas de comportamiento grosero, inexplicable y rigurosamente desprovisto de sentido.

En el capítulo V. Kafka esboza una parodia tragicómica del universo burocrático, de la confusión “oficial” que su personaje K. considera eminentemente *ridícula*. La lógica interna, circular y vacía de ese sistema es revelada por una frase de alcalde: “Sólo un extranjero puede formular la cuestión que usted plantea. ¿Qué si hay oficinas de control? Todo es servicio de control en el Castillo. Cierto que estos servicios no están destinados a descubrir fallas en el sentido bruto de esa palabra, puesto que tales fallas no se producen, y aun cuando alguna vez se produce una falla, como en el caso suyo, ¿quién podría decir definitivamente que es una falla?”219 El alcalde sugiere así que el conjunto de la maquinaria burocrática está conformada, únicamente, por servicios de control que se controlan unos a otros. Pero aclara, inmediatamente, que no hay nada que controlar, pues no hay verdaderos errores. Cada frase niega la precedente, y el resultado final es el sinsentido “administrativo”.

54Entre tanto, hay algo que crece, invade y sumerge todo: el papelerío oficial, ese papelerío del que están hechos, según Kafka, los grilletes de la humanidad torturada. Un océano de papel cubre la sala del alcalde, una montaña de papel se acumula sobre el escritorio de Sordini.

Pero el punto culminante de la alienación burocrática llega cuando el alcalde describe el aparato oficial como un máquina autónoma que parece trabajar por sí misma: “Es como si el aparato oficial ya no soportara por más tiempo la tensión, la añeja irritación debida a un

mismo asunto, quizás en sí insignificante, y tomará esa resolución por fuerza propia, sin intervención de los funcionarios".<sup>220</sup> Kafka presenta así al sistema burocrático como un mundo *reificado*, donde las relaciones entre los individuos devienen una cosa, un objeto independiente, un engranaje ciego.

El hombre, el individuo, es impotente frente a este aparato indescifrable y omnipotente. No solamente K. en tanto que "perturbador", sino también todos los que desafían a la Autoridad, aún en sus caprichos más viles (el caso Amalia), son vencidos y castigados con la exclusión.

Según Marthe Robert, el agrimensor K. representa una etapa nueva (en relación a José K.) en la "lenta marcha del héroe hacia una reconquista de sí frente a la tiranía de lo 'administrativo'": él muere extenuado, pero al menos ha "desmontado pieza por pieza, símbolo tras símbolo, signo tras de signo, la construcción todopoderosa que se mantiene en pie gracias al arbitrio de sus señores, debidamente secundados por la pobreza de espíritu y la credulidad de los individuos ciegos".<sup>221</sup> El agrimensor es el *extranjero* –implícitamente: el judío–que se encuentra en situación de exterioridad en la relación de dominación/subordinación entre el Castillo y la aldea. Como extranjero es capaz de asombrarse –en el sentido de *taumasein* griego, inicio de todo conocimiento filosófico– frente al absurdo burocrático encarnado por los funcionarios del Castillo. El no demanda ni gracia ni favor, sino solamente su derecho –pero esto es estrictamente imposible en el universo de la injusticia administrativa.

La utopía libertaria en tanto tal no aparece en ninguna de las novelas o los relatos examinados aquí: no existe sino *en negativo*, como crítica de un mundo totalmente desprovisto de libertad, sometido a la lógica absurda y arbitraria de un "aparato" todopoderoso. Es en la manera de *criticar el estado de cosas existente* como se manifiesta el punto de vista anarquista. La homología estructural con la *teología negativa* es evidente: en los dos casos, el reverso positivo del mundo establecido (utopía

libertaria o redención mesiánica) está *radicalmente ausente*, y es precisamente esta ausencia la que define la vida de los hombres como degradada, desgraciada o desprovista de sentido. La *afinidad electiva* subterránea entre las dos configuraciones “negativas” obedece aquí a una convergencia íntima que constituye la estructura significativa de las novelas: el aplastamiento del individuo (“como un perro”) o la denegación soberana de la libertad son precisamente el *índice de la no-redención del mundo*, así como, inversamente, la libertad (religiosa) ilimitada del individuo parece anunciar la venida del Mesías.

59 Teología negativa y utopía negativa tienden a fusionarse en una forma invertida de *anarquismo metafísico* (religioso), que constituye probablemente uno de los componentes esenciales de la cualidad espiritual enigmática y singular de los escritos de Kafka.

## NOTAS V

152 Citado por Klaus Wagenbach, **Franz Kafka**, Hamburg, Rowohlt, 1964, p. 146.

153 En una obra reciente, Ritchie Robertson designa la visión social de Kafka como “romántica anti–capitalista”. Citando mi propia definición de dicho concepto, pero interpretándola de un modo un tanto unilateral, como sinónimo de “antiindustrialismo” (cfr. R. Robertson, **Kafka, Judaism, Politics and Literature**, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 141).

154 Kafka, **L’Amerique**, en **Oeuvres Complètes**, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1976, pp. 39, 115, 855 (corrección de la antigua traducción Vialatte por Claude David). Cf. **Amerika**, Frankfurt, Fischer Verlag, 1956, pp. 37, 41, 106.

155 W. Emrich, **Franz Kafka**, Frankfurt, Athenäum Verlag, 1961, pp. 227–228.

156 Klaus Hermsdorf, **Kafka, Weltbild und Roman**, Berlín, Rütten & Loening, 1961, p. 52.

157 A. Holitscher, **Amerika heute und morgen**, Berlín, Verlag, 1912, p. 316. Él se queja también de la batahola metálica de las fábricas de Chicago, ese ruido “frío e inconsolable como todo este mundo moderno, como su civilización, el más siniestro (*grimmigsten*) enemigo de la especie humana” (p. 321).

158 Kafka, **Briefe und Felice**, Frankfurt, Fischer Verlag, 1970, p. 241 [trad. Cast.: **Cartas a Felice**, Madrid, Alianza, 1977, 3 vols].

159 G. Janouch, **Gespräche mit Kafka**, Frankfurt, Fischer Verlag, 1968, p. 159.

160 Kafka, **Journal**, noticia de 1917, citada en K. Wagenbach, **Kafka par lui-même**, Paris, Seuil, 1969, p. 145 [trad. cast.: **Diarios (1914-1923)**, Barcelona, Lumen, 1975, vol. 2, p. 181. N. del t.].

161 Kafka, **L'Amerique**, p. 844.

162 Cf. Kafka, “lettre au père” (1919), en **Préparatifs de noche à la champagne**, Paris, Gallimard, pp. 186-187 [trad. cast.: **Carta a mi padre y otros escritos**, Buenos Aires, Emecé, 1955, pp. 30 y 32]

163 Klaus Wagenbach, **Franz Kafka, Années de jeunesse (1883-1912)**, París, Mercure de France, 1967, pp. 163-166.

164 Werner Kraft, **Gespräche mit Martin Buber**, Munich, Kosel Verlag, 1966, p. 11, 124. En una carta a Buber de 1915, Kafka se refiere a su encuentro con “el mayor recuerdo” de su estada en Berlín. En 1917, le escribe para agradecerle la publicación de dos de sus novelas –“Chacales y Árabes” e “Informe para una academia”- en la revista **Der Jude**, “cosa que siempre me pareció imposible” (cf. Martin Buber, **Briefwechsel**, Vol. 1, pp. 409, 494). Los Archivos Buber en Jerusalén poseen siete cartas de Kafka a Buber, de los años 1914-17; tres de ellas fueron publicadas en **Brisfwechel**.

165 En **Das Kafka Buch** (org. Heinz Politzer), Frankfurt, Fischer Bücherei, 1965, p. 250. Sobre la actitud ambigua de Kafka hacia el judaísmo y el sionismo, ver **Helen Milfull**, “Franz Kafka. The Jewish Context”, **Year Book of the Leo Baeck Institute**, vol. XXIII, Londres, Secker and Warburg, 1978.

166 Kafka, **Préparatifs de noce**, pp. 69, 83.

167 Max Brod. “Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas” (1959), **Ueber Franz Kafka**, Frankfrut, S. Fischer, 1966, p. 213. Según Brod, la fe en

la promesa divina y en la redención ausente en las novelas de Kafka, se manifiesta sobre todo en sus aforismos, pero su análisis está lejos de ser convincente.

168 M. Brod. *op, cit.*, p. 326. Citando ambos textos, Brod intenta interpretarlos de la forma menos contradictoria posible, sugiriendo que Rossmann, una vez ejecutado, encuentra su lugar en el paraíso. Evidentemente, con semejante método de lectura, podría descifrarse el final de **El proceso** (el asesinato de K, “como un perro”) en tanto prólogo a la ascensión de su alma bienaventurada al jardín del Edén...  
\* En español en el original (N. del t.).

169 Alfred Wirkner, “Kafka und die Aussenwelt. Quellenstudien zum ‘Amerika’”, **Fragment**, Stuttgart, 1976, p. 81.

170. Walter Sokel, **Franz Kafka –Tragic und Ironie**, Viena, Albert Langen, 1964, p. 215, y Ernst Fischer: “Kafka Conference”, en Kenneth Hughes (ed.). **Franz Kafka, An Anthology of Marxist Criticism**, Londres, Universtiyy Press of New England, 1981, p. 91.

171 Hannah Arendt, **Sechs Essays**, Heidelberg, Lambert Schneider, 1948, p. 133 [hay trad. cast. en Ediciones de Bolsillo, Barcelona].

172 Marthe Robert, **Seul, comme Franz Kafka**, Paris, Clmann-Levy, 1979, p. 162. Constatando la admiración de Kafka por ciertas figuras que le servían de modelos espirituales –como, por ejemplo, la socialista Lili Braun, la pietista Ermuth von Zinzendorf, el príncipe Kropotkin–, Marthe Robert define así el elemento común de este conjunto heteróclito: “todos encarnaban, en un grado excepcional, la consonancia profunda del individuo con su elección espiritual, y todos derivaban de esa consonancia la fuerza para obrar en el mundo para transgredir el orden establecido” (ibid., p. 121). En un artículo sobre la parábola del hombre delante de la puerta, Ingeborg Henel llega también a la conclusión de que “la obediencia a la ley externa impide la entrada a la verdadera ley”, que es la “la ley de cada individuo” (I. Henel, “The legend of the Doorkceper and its Significance for Kafka’s Trials” m en James Rulleston (ed.), **Twentieth Century Interpretations of ‘The trial’**, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976, p. 41, 48).

173 Kafka, **Der Prozess**, Frankfurt, Fischer Verlag, 1979, p. 12 (la traducción francesa de este pasaje en La Pléiade es imprecisa) [Buenos Aires, Losada, 1976, p. 13].

174 Kafka, **Préparatifs de noche**, pp. 81-82 [en “Los ocho cuadernos en octavo”, en **Carta al padre y...**, *op. cit.*, pp. 99 y 100 resp.].

175 Ver la hipótesis distinta, aunque análoga, propuesta de Ritchie Robertson: “Cuando cada uno tiene semejante fe individualista”, el Mesías se hace superfluo, porque “el Reino de Dios ya existiría” (R. Robertson, **Kafka Judaism, Politics un Literature**, p. 192).

176 Cfr. Robertson, *op. cit.*, p. 164. Ver **también** Jens Tismar, “Kafka’s ‘Shakale und Araber’, im zionistischen Kontext betrachtet”. **Jahrhuch der Deutschen Schiller Gesellschaft**, n° 19, 1975. Un punto de vista similar es sugerido por Robert Kauf: “Chacales y árabes” es una sátira “dirigida contra aquellos que entre los judíos aceptarían continuar viviendo una vida sin dignidad, aguardando pasivamente la liberación a través de un Mesías u otro poder exterior, más que a partir de sí mismos” (R. Kauf, “Kafka’s ‘A report to the Academy’”, **Modern Language Quarterly**, XV, 154, p. 365) [el texto “Chacales y árabes” puede encontrarse en **La condena**, Buenos Aires, Emecé, 1952, pp. 81-86. N. del t.].

177 G. Scholem: “Mit einem Exemplar von Kafka’s ‘Prozess’” (1915), en **Walter Benjamin über Kafka**, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 73.

178 Walter Benjamin, **Correspondance**, vol. II, p. 122, Cf. **Briefe**, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, vol. II, p. 614. En su ensayo sobre Kafka de 1934, Benjamin compara **El Castillo**, con una leyenda talmúdica sobre la espera del Mesías (Walter Benjamin, “Franz Kafka” (1934), en **Poésie et Révolution**, París, Denoël, 1971, pp. 89-90) [Trad. cast. en **Iluminaciones 2**, Madrid, Taurus 1972].

179 Ver el texto alemán en G. Scholem, **Walter Benjamin und sein Engel**, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 32-33. En francés: G. Scholem, “Walter Benjamin” (1964), **Fidélité et Utopie**, p. 135.

180 T. W. Adorno, carta a Benjamin del 17 de diciembre de 1934, en **Walter Benjamin über Kafka**, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 101.

181 En sus cartas a Scholem, Benjamin hace también referencia explícita a lo que llama “el aspecto mesiánico” y las categorías mesiánicas” de esos escritos (W. Benjamin, carta a Scholem del 11 de agosto de 1934, en W. Benjamin, G. Scholem, **Briefwechsel (1933-1940)**, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, p. 167).

182 Max Brod, Postfacio a la primera edición, en Kafka, **La Château**, Paris, Gallimard, 1972, pp. 518-521.

183 Tiene, no obstante, sus adeptos. Ver, por ejemplo, K. Robertson, **Kafka, Judaism, Politics and Literature**, p. 185: “Parece probable que, al afirmar su propia voluntad contra la del Castillo, Amalia ha rechazado con arrogancia cualquier cosa con valor potencial, tanto religioso como humano”. Para los críticos negativos, ver por ejemplo Marthe Robert, **L’Ancien et le Nouveau, de Don Quichotte à Kafka**, Paris, Payot, 1967, pp. 176-186, y Erich Heller, “The World of Franz Kafka”, en, Ronald Gray (ed.), **Kafka, A Collection of Critical Essays**, Englewood Cliff, Prentice Hall, 1965, pp. 117-118.

184 Arendt, *op. cit.*, p. 131.

185 E. Heller, Franz Kafka, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 105, 123.

186 La posición defendida por Alfred Döblin, “Die romane von Franz Kafka”, **Die Literarische Welt**, 4 de marzo de 1927.

187 Martin Buber: “Zwei Glaubenweisen”, **Werke**, Band, I. Heidelberg, Lambert Schneider, 1962, p. 778. Hans Joachim Schoeps también define la religión de Kafka como una teología de la ausencia de salvación (*Heillosigkeit*); y agrega este comentario: “Sólo la teología judía conoce el fenómeno de una auténtica historia de la no-salvación (*Unheilsgeschichte*) donde la historia de la salvación se transforma en su estricto contrario” (H. J. Schoeps, “Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafka”, en **Die Neue Rundschau** 1951, p. 21).

188 Kafka **Préparatifs de noce**, p. 41 [en “Reflexiones sobre pecado, sufrimiento, esperanza y el camino verdadero”, reflexión nº 100, en **Carta al padre y...**, *op. cit.*, p. 75, N. del t.].

189 T. Adorno, **Prisms**, Cambridge, MIT Press, 1982, p. 269 [trad. cast.: Barcelona, Ariel, 1962]. Ver también H. J. Schoeps, *op. cit.*, p. 37. “Sólo una experiencia absolutamente desesperada puede permitir esa esperanza mesiánica loca (*irrsinnige*) –es así como él mismo describe un día...”.

190 Kafka, **Préparatifs de noche**, p. 97 [en “Los ocho cuadernos en octavo”, en **Carta al padre y...**, *op. cit.*, p. 112].

191 M. Blanchot, **De Kafka à Kafka**, Paris, Gallimard, 1981, p. 69. Sobre los aforismos ver Ingeborg Henel (“Kafka als Dämon”, en **Franz Kafka. Theme und Probleme**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 60-61): “El costado positivo, según Kafka, no puede ser reconocido sino por el lado negativo, por el *contrario*, como decía Luther [...] Todas las tentativas de descubrir en él una fe positiva fracasaron, dejando entrever apenas lo que el intérprete introducía en su obra. Inversamente, todos los análisis que concibieron la presentación por Kafka del lado negativo de la vida como prueba de su pesimismo o nihilismo, no reconocieron que precisamente la fuerte acentuación de lo negativo hace aparecer la contraimagen de lo positivo”. Ver también sobre el tema el excelente estudio de Rosemarie Ferenczi, **Kafka, subjectivité, histoire et structures**, Paris, Klincksieck, 1975, p. 101: “Kafka es constreñido por su época a crecer con carencias [...]. Él debe darle forma a esas negatividades y servirse de ellas para abrir un camino hacia su superación. Él no puede describir la luz, pues solo puede describir lo que conoce, esto es, su ausencia. Pero la descripción de esta ausencia, opaca, oscura, tiene por objetivo aproximarse a lo que ella se opone esencialmente, o que él denomina luz o verdad”.

192 H. Politzer, **Das Kafka**, p. 151.

193 Michal Mares. “Comment j’ai connu Franz Kafka”, en Klaus Wagmbach, **Franz Kafka. Années de jeunesse**, p. 254; y Max Brod, **Franz Kafka**, Paris, Gallimard, 1945, pp. 135-136.

194 Michal Mares, *po. Cit.*, p. 153, y Michal Mares, “Setkanis Franzem Kafkou”, **Literarni Noviny**, 15. 1946, en K. Wagenbach, **Kafka**, Hamburgo, Rohwolt, 1964, p. 70.

\*\*Seudónimo de François Claudio Koenigstein (1859-1892), famoso anarquista francés, autor de varios atentados y condenado a muerte (N. del t.).

195 Michal Mares, “Comment j’ai connu Franz Kafka”, p. 259; **The Diaries of Franz Kafka (1910-1923)**, Londres, Penguin Books, 1964, pp. 233-333; G. Janouch, **Gespräche mit Kafka**, Frankfurt, S. Fischer, 1968, p. 128.

196 G. Janouch, **Kafka m'a dit**, Paris, Calmann-Levy 1952, p. 165.

197 Max Brod, **Ueber Franz Kafka**, p. 76: “Statt die Anstalt zu stürmen und alles Kurz und klein zu schlagen, kommen sie bitten”.

198 G. Janouch, **Kafka m'a dit**, pp. 70, 71, 135, 107, 108, 141.

199 Como escribe con razón Marthe Robert, la *reserva* es un componente esencial de su arte, “el *principio de estilo* que protege su obra novalesca contra la trivialidad de la novela de tesis” (M. Robert, **Soul, comme Franz Kafka**, p. 72).

200 Kafka, “Lettre au Père”, **Préparatifs de noce**, p. 165, 179 [trad. cast. cit, pp. 13 y 24].

201 Cf. Kafka. **Correspondence**, Paris, Gallimard, 1965, p. 236: “Si hubo alguna revista que me pareció atractiva durante mucho tiempo[...] fue la del Dr. Gross”. Ver también G. Baioni, **Kafka. Letteratura ed Ebraismo**, Turín. Einaudi, 1979, pp. 203-205. Sobre Otto Gross, ver Arthur Mitzman, “Anarchism. Expressionism and Psychoanalysis”. **New German Critique**, nº 1, invierno de 1977.

202 M. Kundera. “Quelque part là-derrière”, en **Le Débat**, nº 8, junio de 1981, p. 58.

203 Kafka, **L’Amerique**, pp. 145, 185.

204 Kafka, **Amerika**, pp. 15, 161. La Jefa de Cocina, figura maternal, constituye una excepción.

205 Kafka, “Lettre au Père”, **Préparatifs de noce**, p. 177 [trad. cast. cit., p. 23].

206 A. Holitscher, **Amerika heute und morgen**, pp. 102-103.

207 Kafka, **Briefe an Felice**, Tubingen, S. Fischer Verlag, 1967, p. 764 [en **Cartas a Felice**, cit., vol. 3, Apéndice, p. 784].

208 W. Benjamin, carta a G. Scholem (1938), **Correspondance**, II, p. 248.

209 W. Benjamin, **Essais sur Brecht**, Paris, Maspero, 1969, p. 132. En un ensayo publicado en 1974, J. P. Stern traza un paralelo detallado (si bien algo forzado) entre **El Proceso** de Kafka y la legislación nazi tal como se la practica en los tribunales del Tercer Reich (J. P. Stern, “The Law of the Trial, en F. Kuna (ed.) **On Kafka: Semi-centenary Perspectives**. New York, Harper & Row, 1976).

210 Kafka, **Der Prozess**, p. 9 [trad. cast. cit., p. 10].

211 Cfr. R. Ferenczi, op., cit., p. 62: “Kafka no quiso ser el profeta de catástrofes futuras, se limitó a descifrar los aspectos de la infelicidad de su tiempo. Sus descripciones aparecen muchas veces como efectivamente proféticas, es porque es épocas ulteriores constituyen las secuencias lógicas de la de Kafka”.

212 G. Janouch, **Kafka und seine Welt**, Viena, Verlag Hans Deutsch, 1965, p. 55.

213 Cf. Max Brod, **Franz Kafka: eine Biographie** Frankfurt, S. Fischer, 1954, p. 248 [Trad. cast.: Buenos Aires, Emecé, 1951]. Brod cita el testimonio de Dora Dyamant: “Entr sus papeles quemados se encontraba, según Dora, un relato de Kafka que tenía por el tema el proceso por asesinato ritual contra Beiliss en Odessa”. Ver sobre esta cuestión Arnold J. Band: *Kafka and the Beiliss Affair*”, **Comparative Literature**, vol. 32, nº 2, primavera de 1980.

214 Kafka, **La Muraille de Chine**. Paris, Gallimard, 1950, p. 122 [trad. cast.: **La muralla china**, Buenos Aires, Emecé, 1973, p. 78]. Es cierto que agrega: “pero un partido semejante no puede surgir porque nadie se atreve a repudiar a la nobleza”. No obstante, esta constatación negativa se asemeja más a un llamado a la revuelta. Una problemática semejante se manifiesta en la parábola “El rechazo”, en la cual el viejo coronel, detentador tradicional del poder, rechaza siempre las humildes reivindicaciones de la población, que se doblega, resignada. Con todo, agrega Kafka, “según mis observaciones, la gente de determinada edad, los jóvenes entre diecisiete y veinte años, no están conformes. Es gente incapaz de sospechar, por su extremada juventud, la trascendencia de cualquier idea y menos aún de una idea revolucionaria. Y sin embargo, precisamente entre ella se infiltra el descontento” (Kafka, **La Muraille de Chine**, p. 120 [p. 75 de la ed. cast. cit.]). A decir verdad, tales sugerencias de una revuelta que se esboza en el porvenir son un tanto raras en Kafka.

215 Kafka, **Le Procès**, pp. 308, 1006 [trad. cit., cap. II, p. 47].

216 Como observa muy justamente Michel Carrouges, “Kafka abdica del punto de vista corporativo de los hombres de ley, esa gente instruida y bien-educada que quiere comprender el porqué de las cosas de la ley. El los considera a ellos, por el contrario, desde el punto de vista de la masa de los miserables subyugados que padecen sin comprender. Pero, como continúa siendo Kafka, eleva esa ignorancia ordinariamente ingenua a la altura de una ironía superior, desbordante de sufrimiento y humor, de misterio y lucidez. Desenmascara todo lo que hay de ignorancia humana en el saber jurídico y lo que hay que saber humano en la ignorancia de los oprimidos” (Michel Carrouges, “Dans le rire et les larmes de la vie”, **Cahiers de la Compagnie M. Renaud et J.-L. Barrault**, Paris, Julliard, octubre de 1957, p. 19).

217 H. Arendt, **Sechs essays**, pp. 129-130.

218 **Lettre à Milena**, Paris, Gallimard, 1981, po. 272 [trad. cast.: **Cartas a Milena**, Buenos Aires, De la Flor, 1976, p. 250. Traducción ligeramente cambiada. N. del t.]

219 Kafka, **Le Château**, pp. 558-559 [trad. cast.: **El Castillo**, Buenos Aires, Emecé, 1949, p. 88. Traducción ligeramente cambiada, N. del t.].

220 *Ibid.*, p. 562 [trad. cast. cit., p. 93].

221 Marthe Robert, **Seul, comme Franz Kafka**, pp. 230-231.

## VI

# **DISTANTE DE TODAS LAS CORRIENTES Y EL CRUCE DE TODOS LOS CAMINOS**

**Walter Benjamin**

*Porque va por todos los caminos,  
Se encuentra siempre en una encrucijada,*

Walter Benjamin,  
“Das destruktive Charakter”, 1931.

“Distante de todas las corrientes” es el título del último artículo de Adorno sobre Walter Benjamin (publicado en *Le Monde* el 31 de mayo de 1969). En efecto, la singularidad de la obra de Benjamin lo sitúa como un ser aparte, al margen de las principales tendencias intelectuales o políticas de la Europa de principios de siglo: neokantismo o fenomenología, marxismo o positivismo, liberalismo o conservadurismo. Estrictamente inclasificable, irreductible a los modelos establecidos está, al mismo tiempo, en el cruce de todas las rutas, en el centro de la compleja red de relaciones que se tejen en el medio judeo-alemán. Las vías que van de Berlín a Jerusalén (Scholem, Buber) o de Berlín a Moscú (Bloch, Lukács) se cruzan en él, y su pensamiento sutil y esotérico pasa ser el fogón en que se concentran todas las contradicciones políticas y culturales de

la *intelligentsia judía* en *Mitteleuropa*: entre teología y materialismo histórico, asimilación y sionismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo y utopía profana.

Para comprender esta particularidad, esta riqueza y esta tensión, se podría partir de la siguiente hipótesis: Walter Benjamin es uno de los raros autores en los cuales la afinidad electiva entre mesianismo judío y utopía libertaria, ha tendido hacia una verdadera *fusión*, esto es, al nacimiento de una forma de pensamiento nueva, irreductible a sus componentes. La significación de esta forma no es solamente política o religiosa: implica una cierta percepción de la temporalidad histórica. Es que, contrariamente a lo que habitualmente se piensa, Benjamin no es solamente un gran crítico literario o un renovador de la estética marxista: la postura profunda de su obra, como lo han observado ciertos autores (particularmente Miguel Abensour y Stephane Mosès), es una *nueva concepción de la historia*, que se encuentra esbozada en los escritos de otros pensadores mesiánico/libertarios, pero que alcanzan en Benjamin una alta expresión filosófica.

Las observaciones que siguen apuntan a reconstruir el despliegue de la afinidad electiva entre mesianismo y utopía en el itinerario espiritual de Walter Benjamin. Este itinerario, por demás desconcertante, manifiesta a la vez una asombrosa continuidad –en relación a ciertos temas fundamentales-junto a cambios bruscos, giros inesperados, huidas hacia adelante y saltos hacia atrás. El pensamiento de Benjamin avanza como el cuadro de un artista que no borra jamás sus trazos, pero que los cubre cada vez con una capa nueva de pintura que tanto parece seguir el contorno de los primeros esbozos como superarlos hacia una forma inesperada.

El punto de partida de este recorrido espiritual singular es, como en muchos de los jóvenes judíos alemanes de su generación, la *cultura romántica*. Uno de sus primeros escritos publicados –un artículo de 1913 titulado precisamente “Romantik” - apela al nacimiento de un *nuevo romanticismo* proclamando que “la *voluntad romántica de belleza, la voluntad romántica de verdad*,

la *voluntad* romántica de acción”, que son los logros “insuperables” (*unüberwindlich*) de la cultura moderna.<sup>222</sup> Su correspondencia de los años 1910-1920 contiene innumerables referencias a los románticos –particularmente a Hölderlin, Novalis, Schlegel, Tieck, Franz von Baader y Franz-Joseph Molitor (estos dos últimos, por otra parte, apasionados por la cábala y la mística judía). En su tesis sobre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (1919), saluda en los románticos (en particular Friedrich Schlegel y Novalis) la superación (*überwindung*) de los “dogmas racionalistas”.<sup>223</sup>

Sin lugar a dudas, su propia concepción del romanticismo es irreductible a las ideas románticas clásicas: pero la referencia a las críticas culturales de tipo romántico hacia la civilización industrial/capitalista, y a las concepciones románticas de la religión, del arte y de la cultura, están presentes en sus escritos, desde su ensayo sobre Hölderlin (1915) hasta el artículo sobre E. T. A. Hoffmann, de 1930. Como escribirá en una carta a Gershom Scholem en junio de 1917, para él “el romanticismo es seguramente el último movimiento que una vez más salva, en el presente, la tradición (*die Tradition Hinüberrettete*)”.<sup>224</sup>

La asociación íntima entre temas mesiánicos y utópicoanarquistas echa sus raíces en la crítica neorromántica del “progreso”. Si examinamos uno de sus principales trabajos, el discurso “La vida de los estudiantes” (1914), podemos percibir el esbozo de toda su *Weltanschauung* social-religiosa. Contra la “informe tendencia progresista”, celebra el poder crítico de las *imágenes utópicas*, como la revolución francesa de 1789 o el Reino mesiánico. Los verdaderos interrogantes que se le plantean a la sociedad no son los de la técnica y la ciencia, sino los problemas metafísicos promovidos por Platón, Spinoza, los románticos y Nietzsche, que deben inspirar a los estudiantes para que su comunidad se transforme en “la cúspide de una permanente revolución del espíritu”. Su anarquismo está sugerido por la afirmación de que toda ciencia y todo arte libres son necesariamente “extraños al Estado y a menudo enemigos del

Estado”. Pero se expresa de un modo más directo cuando se refiere al espíritu tolstoiano, con su llamado a ponerse al servicio de los pobres, “espíritu que nació en las concepciones de los anarquistas más profundos y dentro de las comunidades monásticas cristianas”.<sup>225</sup> Utopía, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquímicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del “progreso” y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (las comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria. Ese documento contiene *in nuce* varias de las futuras *iluminaciones* de Benjamin y se pueden mostrar de manera precisa y rigurosa las similitudes con sus últimos escritos. Anticipa ciertos temas que atravesarán toda su obra, a veces abiertamente, y otras como una oculta corriente subterránea. Vemos así cómo se diseña la continuidad esencial de su trayectoria espiritual de 1914 a 1940. Esto no quiere decir que no se hayan dado cambios importantes en ese itinerario: es innegable que después de 1924 el marxismo se transforma cada vez más en un componente crucial de su visión del mundo. Sin embargo, como trataremos de mostrar, el comunismo y el materialismo histórico, no han reemplazado sus antiguas convicciones romántico-espiritualistas y libertarias, sino que se han amalgamado con ellas, constituyendo una figura de pensamiento singular y única.

Es verdad que, en los años 30, con su apropiación del materialismo histórico, sus referencias al romanticismo son cada vez menos frecuentes, pero algunos elementos fundamentales de la visión del mundo romántica permanecen en el corazón de sus ideas religiosas y filosófico-políticas. No se pueden comprender ni el mesianismo ni el anarquismo de Benjamin sin el campo cultural romántico que le sirve de común fundamento.

Sería erróneo, no obstante, no ver también la dimensión racionalista, *Aufklärer* de su visión del mundo, particularmente en relación con Kant y el neo-kantismo (Hermann Cohen). En cierto sentido, su método revela una síntesis *sui generis* entre

romanticismo y *Aufklärung*, con el predominio del primero en sus escritos anteriores a 1930, y del segundo en sus obras materialistas posteriores. En un artículo de 1931 sobre Franz von Baader, cuyo “diagnóstico sobre la condición social de las clases trabajadoras era más avanzado que el de sus contemporáneos” (comienzos del siglo XIX), Benjamin insiste en la articulación entre *Romantik* y *Aufklärung* en el pensamiento político de este filósofo conservador y místico, que sueña con un clero que pudiese encarnar “el espíritu de la humanidad” más allá de las fronteras nacionales.<sup>226</sup> El mismo razonamiento vale, *mutatis mutandi*, para Benjamin mismo en su búsqueda de un punto de convergencia posible entre mesianismo judío e internacionalismo proletario, crítica romántica de la civilización burguesa y humanismo iluminado.

El lazo entre *romanticismo* y *mesianismo* es ilustrado no sólo por el interés de Benjamin en los escritos místicos y cabalísticos de pensadores románticos, como Franz von Baader y Franz-Joseph Molitor, sino sobre todo por su tesis de doctorado, donde sostiene que la verdadera esencia de la *Frühromantik* “debe ser buscada en el mesianismo romántico”. Descubre la dimensión mesiánica del romanticismo sobre todo en los escritos de Schlegel y Novalis, y cita entre otros este sorprendente pasaje del joven Friedrich Schlegel: “El deseo revolucionario de realizar el Reinado de Dios constituye... el comienzo de la historia moderna”.<sup>227</sup>

Se encuentra también en esta obra (*El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, 1919) un pasaje capital para comprender su filosofía mesiánica de la historia en gestación: opone una concepción cualitativa del tiempo (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*), “que brota del mesianismo romántico”, y por la cual la vía de la humanidad es un proceso de realización (*Erfüllung*) y no simplemente de devenir, a la concepción vacía e infinita del tiempo (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) característica de la ideología moderna del Progreso (*Ideologie des Fortschritts*).<sup>228</sup> Es inútil subrayar el parentesco de este texto (que parece haber escapado a la atención

de los comentaristas) con las formulaciones de las tesis “Sobre el concepto de historia” de 1940.

Los primeros escritos de Benjamin sobre la teología judía están también inspirados por el romanticismo. Esto vale particularmente para el ensayo de 1916 “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano”, que ha sido habitualmente atribuido a la influencia de ciertas fuentes cabalísticas. Sin embargo, como lo subraya Gershom Scholem en sus memorias, él no comenzó a discutir sobre cábala con Benjamin sino a partir de 1917, y es también después de esta fecha que su amigo va a descubrir los escritos del cabalista cristiano Franz-Joseph Molitor.<sup>229</sup> Los trabajos recientes de Winfried Menninghaus muestran de manera convincente que la filosofía romántica del lenguaje de Novalis, Schlegel, Hammon y Herder –ella también inspirada en temas tomados de la cábala– es la fuente directa de la teoría benjaminiana de la “magia lingüística”.<sup>230</sup>

El ensayo de 1916 sobre la lengua está impregnado de nostalgia por el paraíso perdido, con su “bienaventurado espíritu lingüístico” adánico, antes del descubrimiento del Árbol del Bien y del Mal (el pecado original) y la caída en el “habla” y en la confusión de las lenguas (torre de Babel).<sup>231</sup> La dimensión utópico/mesiánica de esta filosofía del lenguaje no va a manifestarse sino en un escrito posterior, *La tarea del traductor* (1921), que incorpora entonces los resultados de las discusiones con Scholem sobre la cábala y de su lectura de Molitor. Según este artículo, la multiplicidad de las lenguas está destinada a ser abolida en el “fin mesiánico de sus historias”, esto es, en “el Reino prometido y prohibido donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas”.<sup>232</sup>

¿Cuál ha sido exactamente el aporte de Scholem a la reflexión mística y mesiánica del joven Benjamin durante esta época? Una carta inédita de Scholem a Hanna Arendt (1960) aporta alguna luz al respecto, donde se refiere a un artículo sobre la significación de la Thora en la mística judía (publicado ese mismo año por Scholem): “Estas son las ideas que constituyeron al verdadera atracción para

las inclinaciones cabalísticas de Walter Benjamin, en la medida en que pude explicárselas en mi juventud de modo más intuitivo que instructivo".<sup>233</sup> Ahora bien, uno de los temas esenciales de este ensayo es la descripción de la época mesiánica a llegar (en ciertos documentos cabalísticos) como un retorno a la utopía paradisíaca, superando la separación entre el bien y el mal: "El mundo entero también será tan perfecto como lo fuera el jardín del Edén".<sup>234</sup>

La teología lingüística del joven Benjamin parece, pues, constituirse sobre un paradigma mesiánico/restitucionista, de inspiración cabalística y romántica, orientado hacia la restauración de la armonía edénica –paradigma que no deja de tener vínculos con los escritos de Franz Joseph Molitor sobre la cábala, en los cuales la tarea del *Maschiach* es la de "destruir el mal en su raíz más íntima y borrar la *P'gimah* general, resultante de la caída de Adán", aportando así la redención y el *restablecimiento del estado anterior (früheren Zustand Widerhergestellt)*.<sup>235</sup>

La *utopía libertaria* de Benjamin está también fundada sobre una estructura de sensibilidad neo-romántica. En un pasaje muy esclarecedor de una carta de 1918 a Scholem, se afirma explícitamente esta conexión (en referencia, sin embargo, a otros autores): Benjamin se refiere al romanticismo como a "uno de los más poderosos movimientos de nuestra época" y agrega que el aspecto ideal del romanticismo católico (en oposición a su costado político) "se ha desarrollado por la recepción de elementos sociales en el seno del anarquismo (Leonhard Frank, Ludwig Rubiner)".<sup>236</sup> Como hemos visto, la dimensión católico-romántica restitucionista está íntimamente ligada, en el discurso a los estudiantes de Benjamin (1914), a las ideas libertarias: las comunidades monásticas y los grupos anarquistas son presentados como los dos modelos más significativos de acción social.

De un modo general, las concepciones políticas de Benjamin estás influidas por las de los pensadores libertarios, anarquista o anarco-sindicalista, más profundamente emparentados con el romanticismo anticapitalista y con sus aspiraciones restituciones: Georges Sorel,

Landauer, Tolstoi, Strindberg.<sup>237</sup> No obstante, sus ideas están lejos de ser “políticas” en el sentido habitual del término. Scholem definió como “anarquismo teocrático” la doctrina que les era común en 1919 –el término “teórico” no tiene ningún sentido político, sino exclusivamente una significación religiosa.<sup>238</sup> Según Werner Kraft, que era su amigo cercano en esa época, el anarquismo de Benjamin tenía cierta cualidad “simbólica”. No estaba ni a la derecha ni a la izquierda sino “en alguna otra parte”.<sup>239</sup> Benjamin mismo emplea con evidente delección el término “nihilismo” para designar, durante los años 20, sus propias ideas políticas (o más bien antipolíticas). Por ejemplo, en una carta a Scholem de 1924 se refiere a “mi nihilismo”, término que Scholem interpreta como sinónimo de *convicciones anarquistas*.<sup>240</sup> Scholem mismo contribuyó ciertamente a desarrollar esas convicciones en Benjamin, por ejemplo proveyéndole la literatura libertaria (especialmente los escritos de Landauer),<sup>241</sup> Pero la tendencia existía ya antes de que se encontraran, como puede deducirse del discurso “La vida de los estudiantes” (1914).

La clave para la comprensión del carácter particular del anarquismo de Benjamin es su relación con el mesianismo judío, una relación de la cual uno puede darse cuenta sólo por el concepto de *afinidad electiva*: partiendo de las mismas raíces neo-románticas, las dos figuras culturales tienen en común una estructura utópico-restauracionista, una perspectiva revolucionaria/catastrófica de la historia y una imagen libertaria del porvenir edénico.

Uno de los primeros escritos en los que esas visiones libertarias y revolucionarias se manifestaron con toda su carga explosiva es el ensayo sobre la violencia (“Zur kritik der Gewalt”, 1921), directamente inspirado en las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel. En ese texto, Benjamin expresa su desprecio absoluto con respecto a las instituciones estatales, como la policía (“la forma de violencia más degenerada que se pueda concebir”) o el parlamento (“deplorable espectáculo”). Aprueba sin reservas la crítica antiparlamentaria “radical y perfectamente justificada” de los

bolcheviques y de los anarco-sindicalistas (una asociación altamente reveladora), así como la idea soreliana de una huelga general que se “asigna como la única tarea para destruir la violencia del Estado”. Esta concepción que él mismo menciona como “*anarquista*”, le parece “profunda, moral y auténticamente revolucionaria”, incluso si produce consecuencias “catastróficas”. Sin embargo –y aquí Benjamin se separa de Sorel y se ubica en otra esfera: la teología mesiánica-, la violencia revolucionaria, como violencia pura e inmediata, es una manifestación de la *violencia divina*, la única capaz de romper el “círculo mágico de las formas míticas del derecho” (comprendida aquí la violencia del Estado) y de instaurar así “una nueva era histórica”. Esta violencia divina/revolucionaria es “destructora del derecho” y se opone a la violencia mítica fundadora de derecho así como a la violencia conservadora del derecho.242

Esta dialéctica *sui generis* entre anarquía y mesianismo, revolución y teología, se vuelve a hallar también, bajo una forma particularmente densa, en esta pieza hermética titulada “Fragmento teológico-político”. Escrito más o menos en la misma época, este escrito “anarquista metafísico” (Scholem *dixit*) distingue radicalmente la esfera del devenir histórico de la del Mesías: “Ninguna realidad histórica puede ella misma por sí querer referirse al mesianismo”. Pero inmediatamente después, Benjamin construye sobre este abismo aparentemente infinito un puente dialéctico, una sutil pasarela, un extraño pasaje, que parece directamente inspirado en ciertos párrafos de La Estrella de la Redención (1921), de Rosenzweig. La *dynamis* de lo profano –o, más precisamente, el “orden profano de lo profano” (el equivalente del “orden humano del mundo” de Rosenzweig) – que él define como “la cuestión de honor de la libre humanidad” (a comparar con las “grades obras de liberación” en Rosenzweig) puede “favorecer el advenimiento del Reino mesiánico”. La formulación de Benjamin es menos imperativa que la de Rosenzweig –“favorecer el advenimiento” (o “categoría de su aproximación más natural”) antes que “condición necesaria de advenimiento del Reino de Dios-, pero se trata de la misma

búsqueda, apuntando a establecer una mediación entre las luchas emancipatorias, históricas, “profanas” de los hombres y el cumplimiento de la promesa mesiánica.<sup>243</sup> Al concluir el fragmento, Benjamin hace votos de una *restitutio in integrum* temporal espiritual –tarea que atribuye a una forma singular de la política mundial “cuyo método se debe llamar nihilismo” (término que reemplaza generalmente al de *anarquismo*, juzgado quizás demasiado profano por Benjamin). La *restitutio in integrum* es una figura de la teología cristiana que remite a la resurrección de los muertos en el Juicio Final y un retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección. El término aparece en Bloch en *El Espíritu de la Utopía* de 1918 (obra citada por Benjamin en el “Fragmento”) y en el *Thomas Münzer* (1921), y es probablemente de estas fuentes de donde Benjamin lo ha tomado.<sup>244</sup>

Un eco paradojal de la problemática libertaria de Benjamin se encuentra en *El origen del drama barroco* (escrito en 1924, publicado en 1928): toma prestado al jurista conservador Carl Schmitt el concepto de soberanía como fundado, en último análisis, sobre los poderes dictatoriales del Estado de Excepción.<sup>245</sup> En un reciente comentario de este texto, Norbert Bolz observa que Benjamin está interesado por Schmitt a causa de “la analogía fisonómica entre la crítica reaccionaria y anarquista”: las dos rechazan los mitos liberales y perciben el Estado de excepción como el núcleo del orden político. La situación extrema posee un indicador histórico-filosófico: define “el momento del último combate entre la Autoridad y la Anarquía”.<sup>246</sup>

La primera referencia al *Bolchevismo* en los escritos de Benjamin es la que hemos mencionado más arriba, en el ensayo sobre la violencia, de 1921, donde está directamente asociado con el anarcosindicalismo como doctrina revolucionaria antiparlamentaria. Este lazo entre ideas comunistas y libertarias estará presente de una u otra forma en el curso de su evolución política. Lejos de reemplazar el anarquismo, su marxismo estará, en gran medida, impregnado de coloración libertaria.

Después del descubrimiento simultáneo del marxismo, a través de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y del bolchevismo, gracias a Asja Lacis (1924), el comunismo (y más tarde el materialismo histórico) se convertirá en algo central en la reflexión política de Benjamin. Consciente de las tensiones entre lo que él llama “los fundamentos de mi nihilismo” y la dialéctica hegelomarxista, representada por la obra de Lukács, se siente, sin embargo, profundamente atraído por “la praxis política del comunismo” considerada como “conducta que compromete” (*verbindliche Haltung*). Lo que le interesa del libro de Lukács (que descubre gracias a Ernst Bloch cuando su encuentro en Capri, en 1924) es, ante todo, su articulación entre teoría y práctica, lo que constituye “el núcleo filosófico duro” de la obra y lo que le otorga una superioridad tal que “toda otra aproximación no será otra cosa que fraseología demagógica y burguesa”.<sup>247</sup>

Dos años más tarde (mayo de 1926), escribe en una carta a Scholem que tiene pensado adherir al partido comunista, pero subraya que esto no significa “abjurar” de su antiguo anarquismo (dicho sea al pasar, que esta carta es el primer escrito donde se refiere explícitamente a sus propias convicciones como *anarquistas*, más que meramente “nihilistas”). Para él, los métodos anarquistas son “seguramente impropios” y los objetivos comunistas son “un sinsentido”: no obstante, esto “no le quita ni un ápice a la acción comunista, porque ésta es el correctivo de esos objetivos y, porque no hay objetivos políticos sensatos”.<sup>248</sup> Se pondrían, quizás, deducir a partir de estos señalamientos oscuros y esenciales negativos, algunas sugerencias “positivas”: los objetivos anarquistas son significativos porque no constituyen *objetivos políticos*, pero el mejor *método* para conseguirlos lo brinda la acción comunista.

Tratando de interpretar este pasaje enigmático, el investigador americano Richard Wolin escribe que para Benjamin los únicos objetivos válidos en última instancia son los mesiánicos.<sup>249</sup> Esto es justo, a condición de no olvidar que para Benjamin los objetivos

mesiánicos y anarquistas están estrechamente vinculados: en la carta (ya citada) a Scholem, habla de una identidad entre observancia religiosa y política “que se manifiesta solamente en la transformación (*Umschlagen*) paradójica de una en otra (cualquiera sea la dirección)”.<sup>250</sup> Este “ida y vuelta” (*Umschlagen*) paradójico del anarquismo (o “nihilismo”) en mesianismo y viceversa, es quizás una de las clave más importantes para entender la visión del mundo social/religiosa, esotérica y sutil de Benjamin, desde el “Fragmento teológico-político” hasta las tesis “Sobre el concepto de historia”.

La primera obra donde el impacto del marxismo se hará sentir es *Sentido único* (escrita en 1925 y publicada en 1928). El viraje que se produce en el pensamiento de Benjamin como resultado de la crisis económica (quiebra de los negocios de su padre en Berlín), el rechazo de su habilitación en la Universidad (1925) y el descubrimiento del comunismo (Asja Lacis), puede ser ilustrado comparando la primera versión del manuscrito –redactada en 1923- con la definitiva, que escribirá dos años más tarde. Por ejemplo, el capítulo titulado “Panorama imperial” contiene en la formulación de 1923 la observación siguiente, a propósito del hombre como víctima de la miseria (a causa de la crisis y la inflación): “Él debe, pues, mantener sus sentidos vigilantes, para percibir toda humillación que le sea impuesta, y mantenerlos disciplinados hasta que sus sufrimientos se hayan abierto camino, no ya hacia la pendiente del odio, sino hacia la vía ascensional de la oración (*den aufsteigenden Pfad des Gebetes*)”. La versión de 1925 retoma palabra por palabra esta frase, *salvo la conclusión*, que se torna ahora radicalmente diferente: “hasta que sus sufrimientos se hayan abierto camino, no ya hacia la pendiente del odio, sino hacia la vía ascensional de la revuelta (*den aufsteigenden Pfad der Revolte*)”.<sup>251</sup> En esa imagen fulgurante se entrevé el asombroso cambio de sus ideas políticas sufrido en el curso de estos años.

Su antigua crítica neo-romántica del progreso no desaparece, pero se carga de una tensión revolucionaria marxista. En un fragmento de *Sentido único* significativamente titulado “Peligro de incendio”,

lanza una voz de alarma: “Si la eliminación de la burguesía no fuese a realizarse en un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (marcada por la inflación y la guerra química), todo estaría perdido. Antes de que la chispa llegue a la dinamita, es necesario que la mecha sea cortada”. ¿Sabrá el proletariado cumplir a tiempo esta interrupción revolucionaria? “La respuesta a esta cuestión decidirá la sobrevivencia o el fin de una evolución cultural tres veces milenaria”.<sup>252</sup> “Este es el primer texto donde Benjamin opone la revolución a la continuidad catastrófica del progreso técnico sometido a las clases dominantes. El blanco de su crítica no es la negación de la técnica si no su redefinición radical: más que a la *dominación sobre la naturaleza*, ella deberá volverse hacia el “dominio de la relación entre la naturaleza y la humanidad”.<sup>253</sup>

Es interesante constatar también que, a pesar de su interés por el comunismo, la única corriente política revolucionaria mencionada en esta obra es el anarco-sindicalismo: contrariamente al hombre político conservador, que no duda en contradecir con su vida privada las máximas que defiende en su vida pública, el anarco-sindicalismo somete implacablemente su vida privada a las normas que quiere transformar en leyes de un estado social futuro. Estas dos figuras son presentadas en el fragmento titulado “Ministerio del Interior” como los dos tipos ideales de comportamiento político.<sup>254</sup>

La tentativa de articular el comunismo y el anarquismo es el *leit motiv* del ensayo de Benjamin sobre el surrealismo (1929). Se refiere a sí mismo (“el observador alemán”) como situado en una posición “infinitamente peligrosa entre la fronda anarquista y la disciplina revolucionaria”, y exalta a los surrealistas como los más notables herederos de la tradición libertaria: “Desde Bakunin, a Europa le ha faltado una idea radical acerca de la libertad. Los surrealistas tienen esta idea”. Es cierto que su concepto de anarquismo tiene una dimensión metafórica amplia: se refiere, por ejemplo, a Dostoievsky, Rimbaud y Lautréamont, como “algunos grandes anarquistas” que, a lo largo de los años 1865-1875, “sin comunicación entre ellos, trabajaron en sus máquinas infernales”, y cuyos ingenios hacían

explosión exactamente en el mismo momento: cuarenta años más tarde (con el impulso del surrealismo). El término “nihilismo” aparece también en relación con Breton, en quien saluda “al nihilismo revolucionario”. Le llama la atención, además, un pasaje de *Nadja*, donde el poeta surrealista se congratula de las jornadas de revuelta en París en solidaridad con los mártires anarquistas Sacco y Vanzetti.<sup>255</sup>

Es cierto que Benjamin teme insistir demasiado exclusivamente en “el componente anarquista” de la revolución, a expensas de la “preparación metódica y disciplinada”, es decir, el comunismo. A pesar de ello, cree que, en relación con las cuestiones cardinales de la época, el surrealismo y el comunismo están muy próximos, en oposición al optimismo beato de la socialdemocracia. Ambos comparten la misma percepción del destino de la humanidad europea: “pesimismo en toda la línea”. Y si el *Manifiesto Comunista* exige que la realidad se supere a sí misma (por un “estallido revolucionario”), entonces “los surrealistas son los únicos que habrán comprendido la orden que éste nos da hoy”.<sup>256</sup>

A partir de 1930, la referencia al anarquismo parece desaparecer de sus escritos, así como las menciones a la era mesiánica, pero se puede descubrir su presencia hermética, como una especie de hoguera oculta, un fuego subterráneo que modela activamente lo que se desarrolla en la superficie. Por ejemplo, es probable que su simpatía por el comunismo durante los años 1929-1935 no deje de tener relación con la orientación claramente “apocalíptica” del Comintern durante esa época: el así llamado “Tercer Período”, con su doctrina de la inminencia de la revolución mundial. En una carta a Scholem de abril de 1931 se refiere a “la revolución bolchevique en Alemania” como un acontecimiento probable en el futuro próximo. En su respuesta Scholem ve un peligro en la intensa aspiración de Benjamin de una comunidad, “así fuera apocalíptica, de la revolución”. Benjamin replica en julio de 1931: “Estimo poco probable que sea necesario esperar más allá del otoño para que estalle la guerra civil”.<sup>257</sup> Hay también en el artículo de 1930 sobre

las teorías del fascismo, el célebre último parágrafo (que Adorno había querido suprimir en una reedición de los años 60) que llama a trasformar la guerra mundial en guerra civil (en Alemania).<sup>258</sup> Por el contrario, tiene una actitud escéptica en relación con el Frente Popular en Francia, de modo consecuente con sus antiguas convicciones antiparlamentarias. En una carta a Fritz Lieb de julio de 1937, se queja de que los diarios de izquierda “sólo se acoplen al fetiche de la mayoría ‘de izquierda’ y nadie está molesto porque ella haga una política que, llevada adelante por la derecha, causaría revueltas”.<sup>259</sup>

Pero hay signos más directos de la persistencia de la fe anarquista esotérica de Benjamin durante los años 30: en febrero de 1935 –es decir, durante el período en el que parecía más próximo a la doctrina comunista ortodoxa– escribe en una carta a Alfred Cohn que, al leer la novela de Drieu la Rochelle *El Desertor*, “con gran sorpresa de mi parte, encontraba exactamente delineada mi propia actitud política”.<sup>260</sup> Un examen de esta novela –publicada en 1934– puede, entonces darnos una pista muy preciada para atrapar su filosofía política oculta. Su héroe (o antihéroe) es un desertor francés de la Primera Guerra Mundial, exiliado en América Latina, un internacionalista cosmopolita, para quien “el nacionalismo es el aspecto más innoble del espíritu modero”. El viajero que se entrevista con él (probablemente expresando las opiniones de Drieu) lo trata tanto de “viejo reaccionario”, como de “judío errante”, “anarquista” o “utopista inofensivo”. El desertor responde: “No quiero su estado de guerra europeo, su movilización perpetua, su socialización militar. Dele usted el nombre que se le ocurra: anarquismo, si así lo quiere. Pero yo sé bien que no tengo nada que ver con teorías que jamás leí en los libros.” Pero hay una especie de espíritu espontáneamente libertario en su filosofía antipolítica y antiestatal: “La política es el juego más grosero entre los juegos que ofrece este planeta. Todo lo que es del Estado, es tarea de sirvientes”.<sup>261</sup> Si esta figura literaria representa, para retomar las mismas palabras de Benjamin, la exacta presentación de su propia

posición política, no hay duda de que esta posición es mucho más afín al anarquismo de lo que la obra escrita en los años 30 hace suponer.

Esta permanencia más o menos oculta de ciertos temas anarquistas puede ser una de las razones de la actitud crítica que guarda hacia la URSS, a pesar de toda su simpatía por la experiencia soviética. En su *Diario de Moscú* (fines de 1926-comienzos de 1927) encontramos opiniones que en gran medida se identifican con las de la oposición de izquierda del partido bolchevique (Trotsky-Zinoviev-Kamenev): el gobierno soviético busca “suspender el comunismo militante, se esfuerza por instruir durante un tiempo una paz de clase, de despolitizar la vida civil en la medida de lo posible [...]. Procura detener la dinámica del proceso revolucionario en la vida del Estado— entramos, se quiera o no, en la restauración...”.<sup>262</sup> El interés de Benjamin por los escritos de Trotsky, incluso después de su expulsión de la URSS, testimonian esta distancia crítica: leyendo en 1932 la autobiografía del fundador del Ejército Rojo y su *Historia de la revolución rusa*, escribe en una carta a Gretel Adorno: “Hacía muchos años que no asimilaba algo con tal tensión que corta el aliento”.<sup>263</sup>

Sin embargo, después de 1933 –esto es, después del triunfo del nazismo en Alemania– comienza un corto periodo durante el cual Benjamin parece aproximarse mucho más al modelo soviético de comunismo; es en este periodo donde parece ligarse a una concepción “progresista” de la técnica.

En un notable ensayo sobre “la estructura mesiánica de las últimas reflexiones de Walter Benjamin”, Irving Wohlfarth escribe que Benjamin concebía la revolución tanto acelerando la dialéctica del progreso histórico, como tirando del freno de emergencia.<sup>264</sup> Esta formulación es muy esclarecedora pero, en nuestra opinión, haría falta especificar que la primera variante fue una breve experimentación intelectual de mediados de los años 30, mientras que la crítica del “progreso” es un componente esencial de la mayor parte de sus escritos.

¿Cómo puede explicarse la efímera excursión de Benjamin por el “progresismo”? El argumento habitual es “la influencia de Brecht”. Esto es verdad, pero la influencia, en general, lejos de explicar algo pide ser ella misma, a su vez, explicada. Sugerimos la hipótesis siguiente: los artículos escritos en 1933-35 en los cuales puede hallarse una evaluación altamente favorable del progreso tecnológico (especialmente en “La obra de arte en la era de su reproductividad técnica” y “El autor como productor”) son también aquellos que manifiestan un sostén acrítico hacia la URSS –cuya ideología era en esa época (Segundo plan quinquenal) más que nunca una versión ferozmente industrialista y productiva de marxismo. No es casual que el inicio del “paréntesis progresista” de Benjamin coincide con el advenimiento de Hitler en Alemania, lo que hace aparecer a la URSS, a los ojos de muchos intelectuales de izquierdas, como el último baluarte contra el fascismo.

Es necesario, sin embargo, relativizar la significación de estos escritos aparentemente contradictorios con la trayectoria global de Benjamin. Por una parte, porque durante el mismo periodo escribe trabajos que están en continuidad con sus preocupaciones tradicionales (el ensayo sobre Kafka de 1934, sobre Bachofen de 1935, el texto “París, capital del siglo XIX” de 1935, etc.). Por otra, porque los tres textos en cuestión son ellos mismos un tanto ambiguos. En “Erfahrung und Armut”, Benjamin celebra el fin de la cultura como una tabula rasa saludable, pero el concepto con el cual designa la nueva civilización –“sobria y fría”, como el vidrio y el acero–es poco reconfortante: “En cuanto al ensayo sobre la obra de arte, Scholem ya había subrayado la profunda tensión entre la primera parte (la parte del aura) y la segunda (celebración del cine).<sup>265</sup> Un ejemplo que ilustra hasta qué punto este texto ambivalente es susceptible de lecturas diferentes e incluso contradictorias: según un comentario reciente, el artículo de Benjamin, lejos de exaltar la modernidad, sería en último análisis “un eco de las reacciones de indignación ante el alza de masas y la preponderancia de la técnica”.<sup>266</sup>

El final de este periodo de adhesión experimental al progresismo de tipo soviético y de celebración de la tecnología en tanto tal, parece coincidir con los primeros procesos de Moscú de 1936, recibidos por Benjamin con perplejidad.<sup>267</sup> Entre los papeles de Benjamin, recientemente descubiertos por Giorgio Agamben (ahora depositados en la Bibliothèque Nationale de París), se encuentra una breve nota sobre Brecht –probablemente de 1937-, que no duda en comparar las prácticas de la GPU con las de los nazis en Alemania. El texto ridiculiza el poema de Brecht “Manual para los habitantes de las ciudades” por su “glorificación poética de los errores, peligrosos y llenos de consecuencias para el movimiento obrero, de la praxis de la GPU”; critica también su propio comentario al poema como una “mentira piadosa” (*Fromme Fälschung*).<sup>268</sup>

Otro síntoma de distanciamiento en relación a la URSS de Stalin es el hecho que 1937 Benjamin parece interesarse de nuevo por la crítica trotskista a la URSS: conoce a Pierre Missac y debate con él sobre *La Révolution traidorée*, de Trotsky –obra que fue el objeto de una reseña muy favorable de Missac en la revista *Cahiers du sud* (Nº 196, agosto de 1937). Al año siguiente, estando Brecht en Dinamarca, el problema “Trotsky” vuelve al centro de sus conversaciones; según Brecht, los escritos de Trotsky “prueban que se mantiene una sospecha justificada que exige un acercamiento escéptico hacia los asuntos de Rusia”. Algunos días más tarde, Brecht se refiere a la URSS como una “monarquía obrera” y Benjamin compara tal organismo con “fantasías grotescas de la naturaleza que son extraídas del fondo de los mares bajo la forma de un pez con cuernos o de otro monstruo”.<sup>269</sup> Despues del pacto germano-soviético de 1939 rompe definitivamente con la variante stalinista del comunismo, condenada en las tesis de 1940 a través de la alusión transparente a los “políticos que eran la esperanza de los adversarios del fascismo, arrastrándose y confirmando la derrota, traicionada la causa que nunca fue suya”.<sup>270</sup> Ahora bien, paralelamente a esta evolución con respecto a la URSS, la crítica del “progresismo” tecnológico vuelve a ser (sobre todo a partir de 1936) un tema

esencial en su reflexión, culminada en las tesis *Sobre el concepto de historia*.

Esto no quiere decir que después de 1937 Benjamin rehace simplemente la ciencia y la técnica, o que niegue el progreso de las “aptitudes y conocimientos” de la humanidad (explícitamente reconocidos en la *Tesis*). Lo que rechaza apasionadamente y con obstinación es el mito mortalmente peligroso de que el desarrollo técnico traerá por sí solo un mejoramiento de la condición social y de la libertad de los hombres y que los socialistas sólo tienen que seguir el movimiento irresistible del progreso material para establecer una sociedad emancipada. Está íntimamente convencido de que sin una interrupción revolucionaria del progreso técnico tal como existe bajo el capitalismo, la existencia misma de la humanidad corre peligro. Además, se siente cada vez más inclinado a pensar que el “progreso” capitalista/industrial ha producido un grado considerable de “regresión” social y que ha hecho de la vida moderna exactamente lo contrario del paraíso perdido: a saber, un *infierno*. En *Zentralpark* (1938) encontramos este pasaje extraordinario, cargado con la energía de la desesperanza: “Hay que fundamentar el concepto de progreso en la idea de catástrofe, que las cosas sigan andando así; he ahí la catástrofe (...) El pensamiento de Strindberg: el infierno no es lo que nos espera, sino esta vida misma”.<sup>271</sup>

La crítica de las doctrinas del progreso ocupa un lugar importante en el ensayo “El Narrador” (1936) donde Leskov es saludado (a través de una cita de Tolstoi) como el primer escritor “que ha denunciado los inconvenientes del progreso económico” y como uno de los últimos narradores que se mantuvieron fieles a la edad dorada, en la que los hombres vivían en armonía con la naturaleza.<sup>272</sup> Ella alimenta la polémica de Benjamin (artículo sobre Fuchs, de 1937), contra el positivismo (incluyendo ahí a la socialdemocracia positivista) quien “sólo fue capaz de ver el progreso de la ciencia natural de el desarrollo de la a tecnología, sin darse cuenta al retroceso simultáneo de la sociedad”. Benjamin

opone a este evolucionismo (darwinista) socialdemócrata y a sus chatas ilusiones optimistas –que ignoran los peligros de la tecnología, sobre todo en relación con la guerra-la “visión de una barbarie en ascenso percibida por un Engels en *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, y entrevista por un Marx en sus prognosis del desarrollo capitalista”.[273](#)

Estas citas ilustran el hecho de que el abandono por Benjamin de la perspectiva material/progresista de los años 1933-34 no es en absoluto una ruptura con el marxismo. Nada más falso que identificar, como se hace habitualmente, el marxismo de Benjamin con los del período “brechtiano”. Los ensayos de 1936-40 están también relacionados con el marxismo, sólo que se proponen una interpretación del materialismo histórico (alimentado en la teología judía y en la cultura romántica) radicalmente distinto de la ortodoxia de la Tercera Internacional.

Es a partir del marxismo –y de los escritos de autores como Turgot y Jochmann- que Benjamin va a formular lo que llama en el *Passagenwerk* (1935-39) [habitualmente citado en español como *Libro de los pasajes*, n. del t.] la *teoría crítica de la historia*, cuyo punto de vista pone el acento al menos tanto en las regresiones (*der Rückschritt*) como en un progreso cualquiera en la historia. Benjamin reconoce que el concepto de progreso puede haber tenido una función crítica en su origen, pero a partir del siglo XIX, cuando la burguesía conquista sus posiciones de poder, esta función desaparece; de donde la necesidad de someterlo a una crítica inminente por el materialismo histórico, “cuyo concepto fundamental no es el progreso sino su actualización”.[274](#)

En su importante artículo sobre Benjamin, Habermas no duda en proclamar la incompatibilidad entre la filosofía benjaminiana de la historia y el materialismo histórico. Según Habermas, Benjamin cometió el error de querer dotar al materialismo histórico –“que da cuenta del progreso no sólo en el dominio de las fuerzas productivas, sino también en el de la dominación” -de una “concepción” antievolucionista de la historia”.[275](#) Sin embargo, una interpretación

*dialéctica* (teniendo en cuenta tanto progresos") y *antievolucionista*, existe de hecho en el materialismo histórico, desde Antonio Labriola hasta... la Escuela de Frankfurt, y puede encontrar apoyo en numerosos textos de Marx. ¿Puede hablarse, como lo sugiere Habermas, de un progreso en *las relaciones de dominación*? ¿Hasta se había engañado Benjamin hasta el punto de colocar en el centro de su reflexión el estado de excepción y el *fascismo*? En un ensayo sobre Benjamin y Blanqui, Miguel Abensour propone el siguiente comentario, que me parece mucho más pertinente: "Pensar el fascismo desde el punto de vista del progreso es no ver en él más que un iterludio, una regresión provisoria, o una sobrevivencia destinada a apagarse para nuevamente dejar libre el curso del progreso, como si nada hubiese sucedido. Pensar el fascismo desde el punto de vista del estado de excepción (judío o proletario) es construir la presencia permanente de la barbarie en la historia".276

Es por su común hostilidad al progreso que Benjamin relaciona, en el *Passagenwerk*, a Baudelaire y a Blanqui. En su ensayo sobre la exposición universal de 1855, Baudelaire denuncia furiosamente la idea de progreso como un "fanal pérvido", una "idea grotesca, que floreció en el suelo podrido de la fatuidad moderna", y gracias a la cual los pueblos "se adormecerán sobre la almohada de la fatalidad en el sueño estúpido de la decrepitud". Benjamín había estudiado atentamente este texto y cita en el *Passagenwerk* el extracto siguiente: "Los discípulos de los filósofos de la máquina de vapor y de los fósforos químicos lo entienden así: el progreso no se les aparece sino bajo la forma de una serie indefinida. ¿Dónde está esta garantía?". Si Baudelaire pudo dominar a París en su poesía – contrariamente a los poetas de la gran ciudad que lo sucederán-, eso se debe, según Benjamin, a la distancia crítica en relación a su tema, que resultaba de su "hostilidad frenética frente al progreso", su *spleen* es en realidad "el sentimiento que corresponde a la catástrofe permanente". En canto a Blanqui, uno de sus grandes

méritos fue el de haber “armado a la clase revolucionaria de una sana indiferencia hacia las especulaciones del progreso”.277

No hay duda de que Benjamin comparte en gran medida los sentimientos del autor de *Las flores del mal*. En una nota sobre Baudelaire, redactada probablemente hacia 1938, le da una coloración anticapitalista a esta crítica: “Esta devaluación del medio humano por la economía de mercado tuvo un profundo impacto en su experiencia histórica [...]. Nada es más despreciable que poner en juego la idea de progreso contra esta experiencia [...]. La historia ha demostrado desde entonces cuánta razón tenía al no confiar en el progreso técnico”.278

46A mi modo de ver, sería falso ligar esta concepción de la historia únicamente a la coyuntura precisa en que Benjamin vivía a fines de los años '30: ascenso irresistible del fascismo, preparación y desencadenamiento de la guerra mundial. Se trata de una *reflexión fundamental sobre la modernidad*, que encuentra sus raíces en sus primeros escritos y cuyo alcance es más vasto y significativo que un comentario sobre la actualidad política. Siendo así, es evidente que encontramos en esos textos –tal vez más que en cualquier otro escrito contemporáneo– el sentimiento de la catástrofe inminente que va a abatirse sobre Europa y el mundo, y la intuición lúcida que alcanzará proporciones gigantescas, sin precedentes en la historia de la humanidad gracias, en particular, al extraordinario perfeccionamiento técnico de los medios de guerra.

Es en el contexto general de esta filosofía de la historia, fundada en la crítica más radical y más profunda de las ilusiones progresistas, que deberían ser analizadas las observaciones de Benjamin sobre el *declive de la experiencia* en el mundo moderno. La experiencia (*Erfahrung*) no se confunde con la experiencia vivida (*Erlebnis*); mientras que la primera es un trazo cultural enraizado en la tradición, la segunda se sitúa en un nivel psicológico inmediato, no teniendo, absolutamente, la misma significación. Baudelaire, en “Spleen” y en “La Vie antérieure” echa mano de los “fragmentos desunidos de una experiencia histórica”; por otra parte, la mala

infinitud de la “duración” de Bergson, incapaz de acoger una tradición, ilustra, a los ojos de Benjamin, todos los vividos (*Erlebnisse*) “que se visten con las plumas de la experiencia”. Es en este ensayo sobre Baudelaire que define de la manera más precisa lo que entiende por *Erfahrung*: “la experiencia pertenece al orden de la tradición, tanto en la vida colectiva como en la vida privada. Ella consiste menos en datos aislados, rigurosamente fijados por la memoria, que en tatos acumulados, generalmente inconscientes, que se combinan en ella”.<sup>279</sup>

La idea de que la modernidad produce una degradación o pérdida de la experiencia, aparece muy seguida en los escritos de Benjamin. En “Sobre el programa para una filosofía futura” de 1918 ya discute el “carácter mediocre y vulgar de la experiencia”, propio de la época de las Luces y, de una manera más general, en el conjunto de los tiempos modernos.<sup>280</sup> Este tema será retomado y desarrollado en sus escritos de los años 1936-40, particularmente en *El narrador* (1936), donde constata que en la época contemporánea “las acciones de la experiencia están en baja y todo pareciera indicar que tienden a cero”. Es en el universo de la experiencia colectiva precapitalista de los medios populares y artesanales (de cuyo seno nace la narración y el cuento de hadas que Benjamin), donde el “encanto liberador (*befreiende Zauber*) no pone en juego la naturaleza como una entidad mítica (sino) que la presenta, sobre todo, como cómplice del hombre liberado”.<sup>281</sup> El desencantamiento del mundo (*entzauberung der Welt*), analizado por Max Weber en relación con el advenimiento de la era capitalista, significa para Benjamin el declive de la *Erfahrung* colectiva y la ruptura con el “encanto liberador”, en beneficio de un nuevo desencadenamiento de la pesadilla mítica, destructora de la complicidad entre el hombre y la naturaleza.

En *Passagenwerk* Benjamin relaciona el inicio del proceso de depauperación (*Verkümmерung*) de la experiencia al advenimiento de la manufactura y de la producción de mercancías. Pero es evidente, con el desarrollo de la industria moderna, que ese

empobrecimiento sólo está en sus comienzos. Benjamin examina en sus escritos sobre Baudelaire de los años 1936-39 –que forma parte con *Passagenwerk* y con las tesis de 1940, un todo cuyas partes son inseparables– la experiencia “inhóspita y ofuscante, propia de la época de la gran industria”, apoyándose directamente en los análisis de Marx en *El Capital*. Por el adiestramiento que impone la máquina, los trabajadores están obligados a “adoptar su movimiento al movimiento continuo y uniforme del autómata”. El obrero sufre una profunda pérdida de dignidad, y “su trabajo deviene impermeable a la experiencia”. La pérdida de experiencia está pues estrechamente ligada en Benjamin a la transformación en autómata: los gestos repetitivos, mecánicos y carentes de sentido de los trabajadores tomados por las máquinas reaparecen en los gestos de autómata de los transeúntes entre la multitud, descriptos por E. A. Poe y E. T. A. Hoffmann. Unos como otros no conocen la *Erfahrung* sino sólo la *Erlebnis* y, en particular, el *Chockerlebnis*, la experiencia vivida de choque, que provoca en ellos un comportamiento relativo, de autómatas “que liquidaron completamente su memoria”.[282](#)

En una conferencia de 1930, Benjamin ya había manifestado su interés por el dualismo “decididamente religioso” entre la Vida y el Autómata que se encuentra en los cuentos fantásticos de Hoffmann, Poe, Kubin y Panizza.[283](#) Es probable que se refiriese, entre otros, a un texto de Poe titulado *El jugador de ajedrez de Maelzel*, que trata de un autómata jugador de ajedrez “vestido de turco”, en cuya “mano izquierda tenía una pipa” y que, si era verdaderamente una máquina, “debía ganar siempre”. Una de las hipótesis de explicación esbozadas por Poe es que “un enano hacía mover la máquina”, habiéndose ocultado dentro de ella previamente. Es evidente que este artículo de Poe es el que ha inspirado la tesis I sobre el concepto de historia, donde Benjamin pone en escena un muñeco autómata “con atuendo turco”, “con la pipa narguile en la boca” y que “debía necesariamente ganar cualquier partida” a condición de que un jorobado dirigiese la mano del muñeco. A mi modo de ver, la relación entre el texto de Poe y la tesis de Benjamin, no es solo

anecdótica. La conclusión filosófica de *El jugador de ajedrez de Maelzel* es la siguiente: “Es absolutamente cierto que las operaciones del *autómata* son reguladas por el *espíritu* y no por otra cosa”; el espíritu mesiánico sin el cual la revolución no puede triunfar ni el materialismo histórico “ganar la partida” –en oposición a las concepciones materialistas vulgares (“mecánicas”) de la socialdemocracia y el comunismo stalinista, que conciben el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso económico, como conduciendo “automáticamente” a la crisis final del capitalismo y a la victoria del proletariado.<sup>284</sup>

En cuanto a E. T. A. Hoffmann, Benjamin observa que sus narraciones (*Erzähungen*) están basadas en la identidad entre lo automático (*automatischen*) y lo satánico: la vida del hombre cotidiano “producida por un inmenso mecanismo artificial, regido en su interior por Satán”.<sup>285</sup> El ejemplo básico de esta identidad es obviamente el personaje de Olympia, esa muñeca autónoma (fabricada por el diabólico Dr. Coppelius) por quien el pobre Nathanael cae loco de amor, sin percibir que “sus movimientos, su canto, tienen aquel compás regular y desagradable que recuerda el funcionamiento de la máquina”.<sup>286</sup> En *Passagenwerk* existe una sección sobre la muñeca y el autómata que trata particularmente de los “autómatas fatídicos” de la mitología. Benjamin menciona en ese contexto un ensayo de Callois que analiza el mito de Pandora, “autómata fabricado por el dios de la guerra para la desgracia de los hombres” y otras figuras de la “mujermáquina, artificial, mecánica... y sobre todo mortífera”.<sup>287</sup> Las citas del epígrafe de este capítulo tienen por tema la transformación generalizada –en el mundo moderno– de los seres humanos en muñecos o autómatas: tal es el sentido, por ejemplo, de la frase de Franz Dingelstedt: “En vez de los relojes, son los ojos que muestran las horas”.<sup>288</sup> La *alegría del autómata*, la percepción aguda y el desesperante del carácter mecánico, uniforme, vacío y repetitivo de la vida de los individuos en la sociedad industrial es una de las grandes iluminaciones de los últimos escritos de Benjamin.

Si el autómata es el hombre que ha perdido toda experiencia de memoria, el lazo entre la *Erfahrung*, la teología y el materialismo histórico es para Benjamin la rememoración (*Eingedenken*), que él distingue del recuerdo (*Andenkenb*), ligado al simple “vivido” (*Erlebnis*).<sup>289</sup> Según un fragmento de *Passagenwerk*, en la rememoración (*Eingedenken*) “hacemos una experiencia (*Erfahrung*) que nos impide concebir la historia de una manera radicalmente ateológica”<sup>290</sup>; y en una de las notas preparatorias para las tesis, la rememoración es presentada como la “quintaesencia” de la concepción teológica de la historia” de los judíos.<sup>291</sup> La rememoración se relaciona, en forma privilegiada, a dos dominios de la experiencia perdida: el combate de las generaciones vencidas (las víctimas del progreso) y, más lejos en el pasado, el “paraíso perdido”–del que somos apartados por la tempestad del progreso-, esto es, la experiencia de las sociedades sin clase de la prehistoria. En “París, capital del siglo XIX” (1936), Benjamin se refiere a los sueños de poder como estando siempre “casados” (*vermählt*) con elementos oriundos de la historia arcaica (*Urgeschichte*), esto es, de “una sociedad sin clases”. Despojados de su inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad, “en relación recíproca con la nueva, dan nacimiento a la utopía”.<sup>292</sup>

¿Qué significa exactamente para Benjamin esta sociedad sin clase, prehistórica, arcaica o primitiva? La principal referencia en ese contexto, era la obra de Bachofen. La reseña (en francés) sobre Bachofen, escrita por Benjamin en 1935, es una de las claves más decisivas para la comprensión de toda su filosofía de la historia. La obra de Bachofen subraya Benjamin, fue inspirada por “fuentes románticas” y atrajo el interés de pensadores marxistas y anarquistas por su “evocación de una sociedad comunista al alba de la historia”. Refutando las interpretaciones conservadoras (Klages) y fascistas (Bäumler), Benjamin demuestra que Bachofen “había escrutado, en una profundidad inexplorada, las fuentes que, a lo largo de las edades, alimentaban el ideal libertario con el cual Reclus se identificaba”. En lo que concierne a Engels y Lafargue, el interés

radicaba en el estudio de las sociedades matriarcales, donde existía un alto grado de democracia, igualdad cívica así como formas de comunismo primitivo que significaban un verdadero “cuestionamiento del concepto de autoridad.<sup>293</sup> Ese texto –así como la referencia, en la misma época, al Desertor anarquista de la novela de Drieu-testimonia la continuidad de las simpatías libertarias de Benjamin, que él concibe siempre como complementarias (y no contradictorias) con el marxismo.<sup>294</sup>

Las sociedades arcaicas de la *Urgeschichte* son también las de la armonía entre el hombre y la naturaleza, rota por el “progreso” y que debe ser restablecida en la sociedad emancipada del porvenir. Un hombre representa para Benjamin, la figura emblemática de esta reconciliación futura: Fourier. En el ensayo sobre Jochmann (1937) es mencionado como un dialéctico que descubrió que “todas las mejoras parciales en la constitución social de la humanidad durante la “civilización” están seguidas necesariamente por un deterioro de su status general; y en “París, capital del siglo XIX” es comparado con Paul Scheerbart (un escritor libertario muy apreciado por Benjamin) como un ejemplo paradigmático de la conjunción entre lo antiguo y lo nuevo, en una utopía que da nueva vida a los símbolos primitivos (*Uralte*) del deseo.<sup>295</sup>

En *Passagenwerk* liga estrechamente la abolición de la explotación del hombre por el hombre al fin de la explotación de la naturaleza por el hombre, refiriéndose, al mismo tiempo, a Fourier y a Bachofen como figuras emblemáticas de la antigua armonía. El “trabajo apasionado” de Fourier, por la transformación del juego en un modelo de trabajo no explotado y no explotador, aparece como capaz de crear un mundo nuevo donde la acción sería finalmente hermana del sueño. La imagen ancestral de esa reconciliación es la de la Naturaleza como madre dadora, descubierta por Bachofen la constitución prehistórica matriarcal.<sup>296</sup> Ideas semejantes son avanzadas en la versión de 1939 (en francés) de la exposición del *Passagenwerk* y en la tesis “Sobre el concepto de historia”, donde Benjamin critica explícitamente el marxismo vulgar y le opone

“las fantásticas imaginaciones de Fourier”, que interpreta como ilustraciones de un trabajo que, “lejos de explotar la naturaleza, está en condiciones de hacer nacer de ellas las creaciones virtuales que duermen en su seno.[297](#)

Ello no quiere decir en modo alguno que Benjamin predique un retorno a una era primitiva cualquiera (sea real o imaginaria). Por el contrario, afirma claramente en *Passagenwerk* que la metamorfosis del trabajo en juego, predicada por Fourier, “presupone fuerzas productivas altamente desarrolladas, que sólo hoy se encuentran a disposición de la humanidad, por primera vez”.[298](#) Su búsqueda característica del romanticismo revolucionario, consiste en establecer relaciones dialécticas entre el pasado precapitalista y el porvenir postcapitalista, la experiencia antigua perdida y la futura experiencia liberada.

Al situar su edad dorada en el pasado prehistórico, Benjamin se diferencia de la corriente principal del romanticismo alemán, cuya patria nostálgica era la Edad Media. En esto él está muy cerca (más de lo que él mismo creía) de Marx y Engels: en una carta a su amigo, del 25 de marzo de 1868, Marx escribía que la primera reacción contra la ideología de las luces había sido concebida “desde un ángulo medieval romántico”, mientras que la segunda reacción corresponde a la orientación socialista, “consiste en sumergir por debajo a la Edad Media, en la época primitiva de cada pueblo”, donde se encuentra “en lo más antiguo, lo más moderno” y, en particular, “igualitarios, en un grado que haría temblar a Proudhon”.[299](#) Es muy poco probable que Benjamin tuviera conocimiento de esta carta, pero uno no puede dejar de sentirse sorprendido por la asombrosa similitud con sus propias referencias a una época primitiva, en la que lo muy antiguo y lo muy nuevo están íntimamente unidos. Claro está que la nostalgia de un pasado arcaico es sin más ni más una parte fundamental del romanticismo (¡Rousseau!).

No se trata, pues, para Benjamin, de restaurar la comunidad primitiva, sino de reencontrar, mediante la rememoración colectiva,

la experiencia perdida del viejo igualitarismo anti-autoritario y antipatriarcal y de hacer de él una fuerza espiritual en el combate revolucionario para el restablecimiento de la sociedad sin clases del futuro. Como es sabido, las formulaciones del primer artículo del *Passagenwerk* han sido severamente criticadas por Adorno, quien insistía en su carta a Benjamin, de agosto de 1935, en que todo el texto pecaba de una “sobreestimación de lo arcaico”, comparable al pensamiento mítico de un Klages o de un Jung. Benjamin rechaza esta asociación del pasado arcaico con la “edad de oro”, o de la era mercantil con “el Infierno”.300

Impresionado por la crítica de Adorno, Benjamin va a relativizar el aspecto “arcaico” en sus próximos escritos ligados al *Passagenwerk*; pero dicho aspecto aún continúa presente, de una manera explícita o implícita, en los ensayos sobre Baudelaire de 1939, donde puede encontrarse, tras un estudio atento de los textos, una nueva versión de la oposición entre “el Infierno” del presente capitalista y el “Paraíso” prehistórico.

La modernidad caracterizada como “infierno”, tanto en *Zentralpark* (la referencia a Strindberg mencionada arriba) como en *Passagenwerk* –particularmente en la nueva versión (en francés) del artículo “París, capital del siglo XIX” (1939), a propósito de Blanqui y de su obra *L'Eternité par les astres [La eternidad según los astros]*. Esta obra (escrita en prisión por el viejo Blanqui) es, según Benjamin, “una terrible requisitoria [...] contra la sociedad”, una “visión infernal” que revela, bajo la forma de una fantasmagoría astral, la esencia del mundo (capitalista) moderno. Dominado por la mercancía, ése es el universo por excelencia de la *repetición*, del “siempre-igual” (*Immergleichen*) disfrazado de novedad, del mito angustiante e *infernal* del eterno retorno. En el libro de Blanqui, la novedad “aparece como el atributo de los que pertenecen al banquillo de los condenados”, abordaje que Benjamin asocia estrechamente al poema de los siete viejos de Baudelaire, esa “procesión infernal” que multiplica siempre la misma imagen repugnante. En el reino de la mercancía, de la cual la obra

astronómica de Blanqui y el poema de Baudelaire son la imagen suprema, “la humanidad [...] hace el papel de condenado”, porque lo “nuevo” repetitivo y ficticio de la producción mercantil, es “tan incapaz de ofrecer una solución liberadora tanto como lo es una nueva moda de renovar la sociedad”.[301](#)

¿En qué sentido, pues, el infierno es a los ojos de Benjamin la alegoría que condensa los trazos esenciales de la modernidad? Por un lado, en tanto que catástrofe permanente (Strindberg); por otro, en tanto que repetición desesperante de las “penas eternas y siempre nuevas” (fórmula del vodevil “Cielo e infierno”, citado en el artículo de 1939). Desde este ángulo, el peor de los infiernos es el de la mitología griega, donde padecen Sísifo, Tántalo y las Danaïdes, condenados al eterno retorno de la misma pena. Es el destino del obrero, prisionero de la cadena de montaje, que Benjamin (citando a Engels) compara a Sísifo. De donde, también, la analogía entre la inscripción en la entrada de las fábricas (mencionada por Marx) y la que adorna las puertas del infierno de Dante.[302](#)

Frente a este universo “condenado”, vuelto al *Immergleichen* de la industria, del maquinismo, de la mercancía, de la moda, de Chockerlebnis que reduce los hombres a la condición de autómatas desprovistos de memoria y de *Erfahrung*, la hermenéutica benjaminiana descubre en la poesía de Baudelaire una forma sutil de resistencia a este “progreso” devastador: la evocación liberadora de la experiencia perdida de la “edad de oro”.

En las sociedades primitivas o precapitalistas, “donde domina la experiencia en sentido estricto, se asiste a la conjunción, en el seno de la memoria, entre los contenidos del pasado individual y los del pasado colectivo. Las ceremonias del culto, sus festividades [...] permitían, entre esos dos elementos de la memoria, una fusión siempre renovada”.[303](#) Es precisamente ese aspecto de la *Erfahrung* que se encuentra en el corazón de las “correspondencias” de Baudelaire y le permiten oponerse de manera radical a la *catástrofe moderna*: “Lo esencial es que las correspondencias contengan una concepción de la experiencia que

dé lugar a los elementos ceremoniales. Fue necesario que Baudelaire se apropiase de estos elementos para poder medir plenamente lo que significa en realidad la catástrofe de la cual él mismo era, en cuanto hombre moderno, testimonio”. Es en este contexto que reaparece la figura de la era edénica del pasado. “Las ‘correspondencias’ son los datos de la rememoración. No los datos de la historia, sino los de la prehistoria. Lo que hace a la grandeza y la importancia de los días de fiesta, es permitir reencontrarnos con una ‘vida anterior’”. En las correspondencias de Baudelaire, “es el pasado que murmura y su experiencia canónica tiene su propio lugar en una vida anterior...”.<sup>304</sup> Encontramos nuevamente aquí la *imagen dialéctica* de la comunidad sin clases (Bachofen), señalada en el artículo de 1936 como fuente de las utopías socialistas. Como observa justamente Tiedemann, “la idea de las correspondencias es la utopía por la cual un párrafo perdido aparece proyectado en el porvenir”.<sup>305</sup> Este paraíso prehistórico, esta “vida anterior”, se caracterizan también, para Benjamin, por la armonía, la reciprocidad, la complicidad entre el hombre y la naturaleza, radicalmente ausentes de la vida moderna.<sup>306</sup>

Es posible que la asociación entre los “días de fiesta” y la “rememoración” de la “edad de oro” haya sido inspirada a Benjamin por la conferencia de Roger Caillois en el Collège de Sociologie en mayo de 1939, sobre “La fiesta”. Se sabe que Benjamin tenía lazos con el Collège, y él mismo menciona en una carta a Gretel Adorno, de febrero de 1940, el artículo (reproducido esta conferencia) que Caillois había publicado en la *Nouvelle Revue Française*, en diciembre de 1939.<sup>307</sup> Según Caillois, “la fiesta se presenta como una actualización de los primeros tiempos del universo, del *Urzeit*, de la era original eminentemente creadora [...]. La Edad de Oro, la infancia del mundo como infancia del hombre, responde a esta concepción de un paraíso terrestre donde todo está dado desde un comienzo, y al salir del cual fue preciso ganarse el pan con el sudor de la frente. Es el reino de Saturno o de Cronos, sin guerra y sin comercio, sin esclavos ni propiedad privada”.<sup>308</sup> La analogía con la problemática

de Benjamin es impresionante, a pesar de las innegables diferencias entre sus respectivos abordajes.

La experiencia perdida que Benjamin busca y cuya *rememoración* encuentra en Baudelaire es, por lo tanto, la de una sociedad sin clases, viviendo en un estado de armonía edénica con la naturaleza, experiencia desaparecida en la civilización moderna, industrial/capitalista, y cuya herencia debe ser *salvada* por la utopía socialista. Con todo, la rememoración en tanto que tal es importante para transformar el mundo: uno de los más grandes méritos de Baudelaire, a los ojos de Benjamin es, precisamente, el reconocimiento desesperado de esta impotencia. Analizando el verso de Baudelaire (en *Las flores del mal*), “¡Le Printemps adorable a perdu son odeur!” [¡La adorable primavera ha perdido su olor!], Benjamin escribe: “La palabra ‘perdido’ expresa el desmoronamiento interior de una experiencia que un día fue familiar [...]. Es por eso que el verso de Baudelaire traduce su insondable desesperación. Por el hecho de que no puede haber experiencia, no hay consuelo alguno”. Los poemas que Baudelaire consagra “a la ineficacia de esta consolación, a la falencia de este fervor, al fracaso de esta empresa [...], no son en absoluto inferiores a aquellos en que celebra el festival de las ‘correspondencias’”.**309** ¿Cómo superar esta impotencia, esta infinita desesperación, y reencontrar la Primavera perdida de la humanidad?

En “Zentralpark”, Benjamin observa: “Interrumpir el curso de mundo, era el deseo más profundo de Baudelaire”. Pero él era incapaz de realizar semejante tarea, de donde su impaciencia y su cólera**310**. ¿Quién podría encargarse de esta misión decisiva? La respuesta a esta cuestión se encuentra en las tesis de 1940 (y en sus notas preparatorias): *es la revolución proletaria la que puede operar la interrupción mesiánica del curso del mundo*. Sólo ella es capaz, alimentándose de las fuerzas de la rememoración, de restaurar la experiencia perdida, de abolir el “Infierno” de la mercancía, romper el círculo infernal del *Immergleichen*, liberar la humanidad de la angustia mítica y a los individuos de la condición de autómatas.

Reconciliando de nuevo al hombre con la naturaleza, la revolución mundial establecerá la sociedad sin clases, forma secularizada de la era mesiánica, del paraíso perdido/reencontrado. La revolución no es la continuación del “progreso” sino su interrupción y la *actualización* de la *Erfahrung* prehistórica y/o precapitalista.

La revolución es pues, al mismo tiempo, *utopía de lo por venir y redención (Erlösung)* mesiánica. Es en este sentido que puede interpretarse la observación sibilina de Benjamin en *Passagenwerk*: “la concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la redención (*Erlösung*)”.<sup>311</sup> Vuela aparentemente hacia el pasado, la búsqueda benjaminiana de la experiencia perdida se orienta finalmente hacia el futuro mesiánico/revolucionario.

Es en las tesis *Sobre el concepto de historia* (y en las notas preparatorias) que Benjamin formula, de la manera más fértil, su visión de la revolución como interrupción redentora de la continuidad de la historia, como el accionamiento de los frenos de emergencia por la humanidad que viaja en el tren de la historia, en oposición radical a los mitos liberales, socialdemócratas y marxistas vulgares del progreso como mejoramiento automático, irresistible e ilimitado, y del desarrollo técnico como corriente que basta seguir para avanzar.<sup>312</sup> Blanqui, el combatiente revolucionario legendario “cuya voz de bronce había hecho vibrar como una campana al siglo XIX”, encarna a sus ojos esta visión: la presunción fundamental de su actividad no había sido nunca la creencia ilusoria en el progreso (al que despreciaba), sino la decisión de poner fin a la injusticia presente. Blanqui era, de todos los revolucionarios, el más resuelto a “arrancar en el último instante a la humanidad de la catástrofe que la amenaza permanentemente”.<sup>313</sup>

No hay ninguna referencia explícita al anarquismo en los últimos escritos de Benjamin –a menos que consideremos a Blanqui, para quien “la Anarquía es el futuro de la humanidad”, como un pensador libertario.<sup>314</sup> Pero Rolf Tiedemann ha mostrado justamente que esos escritos “pueden ser leídos como un palimpsesto: bajo el

marxismo explícito, el viejo nihilismo se hace visible y su camino corre el riesgo de conducir a la abstracción de la práctica anarquista".<sup>315</sup> El término "palimpsesto" no es quizás lo suficientemente preciso: la relación entre los dos mensajes es menos un lazo mecánico de superposición que una aleación alquímica de sustancias previamente destiladas.

Este problema se plantea también para las tesis "Sobre el concepto de Historia" (1940): según Tiedemann "la representación de la praxis política en Benjamin era más la del entusiasta del anarquismo que la más sobria del marxismo".<sup>316</sup> Sin embargo, esta formulación nos parece también inadecuada, en la medida en que opone como mutuamente exclusivos los pasos que Benjamin *fusiona* en el "núcleo duro" de su teoría. Habermas también se refiere a la presencia de una "concepción anarquista del tiempo-ahora" (*Jetztzenzen*) en las tesis.<sup>317</sup> En las notas preparatorias de las tesis encontramos además una referencia directa a una figura anarquista: Nechaiev, que él asocia a *Los Demonios* de Dostoievsky (y también a Marx) a raíz del intento de "trenzar la destrucción revolucionaria con el pensamiento de Redención".<sup>318</sup> Mesianismo y anarquía quedan soldados uno con el otro, nuevamente.

Al analizar las ideas normativas que gobernaban el pensamiento de Benjamin, Scholem observa con notable profundidad: "La idea mesiánica que, metamorfoseándose, sigue jugando en la última parte de su obra un papel primordial, reviste en él un carácter profundamente apocalíptico y destructor. El principio de destrucción [...] aparece ahora como un aspecto de la Redención, que se manifiesta en la inmanencia y se cumple a través de la historia del trabajo humano".<sup>319</sup> Scholem se refiere a esta problemática sobre todo en el ensayo "El carácter destructivo" (1931) y los escritos literarios de los años 30, pero las notas preparatorias para las tesis sobre el concepto de historia son la expresión más asombrosa de ese concepto mesiánico revolucionario de destrucción que "teje" o "entrelaza" (*verschränken*) la lucha de clases con la Redención, Marx

con Nechaiev, el materialismo histórico y Dostoievsky (considerado por Benjamin, en 1929, como uno de los “grandes anarquistas” del siglo XIX).

El “principio de destrucción” no es el único terreno donde se opera una convergencia entre mesianismo y revolución libertaria/comunista en los escritos últimos de Benjamin. La finalidad electiva entre los dos está fundamentada también en la común estructura restitucionista/utópica: el futuro redimido como *restitutio in integrum*, restauración de un paraíso (*Tikkun*). *Ursprung ist das Ziel* (el origen es el fin): el epígrafe de Karl Kraus que sirve como epígrafe a la XIV<sup>a</sup> tesis “Sobre el concepto de historia” de Benjamin – la que define a la revolución como “un salto de tigres en el pasado” – es la expresión de esa estructura significativa.

En las tesis de 1940 la revolución de los oprimidos está asociada a la figura del Mesías que “no viene sólo como Redentor” sino también “como vencedor del Anticristo” (cuyo rostro actual es, a los ojos de Benjamin, el Tercer Reich).<sup>320</sup> Su misión es la de cumplir la tarea que el ángel de la historia, cuyas alas son atrapadas en la tempestad del progreso, no puede realizar: “despertar a los muertos y volver a juntar los destrozados”, fórmula que remite, según Scholem, al concepto cabalístico de *Tikkoun*.<sup>321</sup> Este mesianismo histórico se sitúa en las antípodas de todo historicismo progresista: “El Mesías interrumpe la historia: el Mesías no comparece al final del desarrollo”.<sup>322</sup>

Existe un lazo misterioso, una correspondencia en el sentido baudeleriano, entre cada término de la utopía revolucionaria profana y de esfera mesiánica sagrada, entre la historia de la lucha de clases: al Paraíso perdido corresponde la sociedad comunista prehistórica, igualitaria (sin clases), democrática y no autoritaria, que vive en armonía edénica como la naturaleza; a la expulsión del jardín del Edén, donde la tempestad aleja a los hombres del Paraíso hacia el Infierno, corresponde “el progreso”, la civilización industrial, la sociedad capitalista/mercantil, la catástrofe moderna y su montón de despojos; al advenimiento del Mesías corresponde la interrupción

revolucionaria/proletaria de la historia; a la Edad Mesiánica y el restablecimiento del paraíso con su lengua Adánica, corresponde la nueva sociedad sin clases: comunista, libertaria y de lenguaje universal. *Ursprung ist das Ziel y Restitutio in integrum* son la quintaesencia de esta “teología de la revolución” marxista libertaria.[323](#)

Muchos comentadores conciben la relación entre el mesianismo y la revolución en los escritos de Benjamin como un movimiento de “secularización”, otros, por el contrario (Gerhard Kaiser), hablan de una “teologización del marxismo”.[324](#) A lo largo de las polémicas acerbas en torno a Benjamin durante los años 60 en Alemania, se insistía tanto en su metafísica religiosa como en su materialismo comunista. El mismo Benjamin se refería a su pensamiento como si estuviera frente al rostro de Jano, pero parece que tanto críticos como partidarios elegían mirar sólo uno de los rostros, ignorando el otro. Para poder superar este tipo de polémica no es inútil recordar que el dios romano tenía en efecto dos caras, pero una sola cabeza: los “rostros de Benjamin son manifestaciones de un solo y mismo pensamiento, que tenía simultáneamente una expresión mesiánica y otra secular.

En realidad, Benjamin ya había explicado en 1926 (en la carta a Scholem mencionada más arriba) que estaba interesado en una forma de identidad entre religión y política que se manifiesta “solamente en la *Umschlagen* paradójica de lo uno en la obra”. Las tesis *Sobre el concepto de Historia* son exactamente un vuelco paradójico de ese tipo, de la religión judía en lucha de clases marxista, no inversamente de la utopía revolucionaria en mesianismo apocalíptico.

La primera forma de la transformación –del mesianismo a lo político-no puede ser aprehendida por la categoría de “secularización” *strictu sensu*, puesto que la dimensión religiosa no desaparece (como sí lo hace en una verdadera secularización). Se puede decir, sin embargo, que esta dimensión tiene implicaciones y consecuencias seculares. En las notas preparatorias de las tesis,

Benjamin escribe: “En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así”. No obstante, esta secularización ha sido aprovechada por la socialdemocracia para presentar a la sociedad sin clases como la meta final del “progreso histórico”, despojándola así de su verdadera significación: “la interrupción tantas veces fallida, y por fin llevada a efecto”, del curso de la historia. En consecuencia, “al concepto de sociedad sin clases tiene que volver a dársele su cariz mesiánico genuino (*echtes Messianisches Gesicht*), y ello en interés de la política revolucionaria del proletariado”.<sup>325</sup> Criticando esas notas. Tiedemann cree que para Benjamin “la política revolucionaria del proletariado no debe ser puesta en práctica en interés del establecimiento de una sociedad sin clases, sino inversamente, esta última sólo es una ocasión para hacer que entre en juego la política revolucionaria, apuntando así a la revolución por la revolución. El fin y los medios –la sociedad sin clases y la revolución– se confunden...”<sup>326</sup> Más que “confusión” existe en nuestra opinión en Benjamin, una unidad dialéctica entre fin y medios: no habrá sociedad sin clases sin una interrupción revolucionaria de la continuidad histórica (“progreso”), y no habrá acción revolucionaria del proletariado si el fin (la sociedad sin clases) no es comprendida en toda su explosividad mesiánica, como un punto de ruptura. El objetivo de Benjamin no es “la revolución por la revolución”, pero para él sin revolución no puede haber redención, y sin una visión mesiánica/redentora de la historia, no hay praxis revolucionaria auténticamente radical.

En un reciente artículo sobre los utopistas socialistas/religiosos (como Leroux), Miguel Abensour señala que su dimensión religiosa no es una huida de la política hacia la mística, sino una forma de “búsqueda del distanciamiento absoluto” que “permitiría a la utopía trastocar las apuestas políticas clásicas, situarse en relación con la cuestión revolucionaria”.<sup>327</sup> En nuestra opinión, lo mismo se aplica para Walter Benjamin: la consecuencia profana del mesianismo de sus últimos escritos es alimentar su carga explosiva; contribuye a

darles el carácter subversivo único que hace de las tesis “Sobre el concepto de historia” uno de los documentos más radicales, innovadores y visionarios del pensamiento revolucionario desde las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.

79 Hay que aplicar en el estudio de la obra de Benjamin la distinción que establece entre el químico/comentador y el alquimista/criticó: al mirar más allá del “bosque” y de las “cenizas” de sus escritos, el alquimista debe concentrar su atención en la llama espiritual ardiente de su obra: la redención revolucionaria de la humanidad.

## NOTAS VI

222 W. Benjamin, “Romantik” (1913), **Gesammelte Schriften** (en adelante **GS**), Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, II, 1, p. 46. Hacia la misma época redacta un manuscrito (que permanece inédito) titulado “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea”, donde opone los “esfuerzos heroico-revolucionarios” a la lamentable marcha (“casi semejante al cangrejo”) de la evolución y el progreso (*Fortschritt*). Cf. **GS**. II. 1, pp. 25-26, 34 [hay ed. cast. de este ensayo en W. Benjamin, **La metafísica de la juventud**. Barcelona, Altaya, 1994].

223 W. Benjamin, **Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik** (1919), Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 65-66, 701 [hay trad. cast.; Barcelona, Península, 1988]

224 W. Benjamin, **Correspondance**, París, Aubin, 1919, I: 1910-1928, p. 128. Cf, en alemán: **Briefe**, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, Band 1, p. 138 [hay trad. cast. sólo de

su correspondencia con Scholem: W. Benjamin/G. Scholem, **Correspondencia 1933-1940**, Madrid, Taurus, 1987].

225 W. Benjamin, “La vie des étudiants” (1914), en **Mythe et Violence**, Denoël, 1971, pp. 37, 42, 44, 45 [hay trad. cast. en **La metafísica de la juventud**, cit].

226 W. Benjamin, “Ein Schwarmgeist auf den Katheder: Franz von Baader” (1931), **GS**, III, p. 308. La tentativa de unificar romanticismo e iluminismo se manifiesta también en otros escritos de Benjamin: ver, por ejemplo, la antología **Deutsche Menschen**, de 1936 (**GS**. IV, I, pp. 149-233), que manifiesta era orientación tanto en la selección de los autores como en la presentación

227 W. Benjamin explica que no pudo meter el mesianismo, “corazón del romanticismo”, en el centro de su tesis, ya que esto le impediría mantener la actitud científica convencional (“distinta a mis ojos a la auténtica”) exigida por la Universidad (**Correspondance**, I. pp. 191-192).

228 W. Benjamin, **Der Begriff der Kunstkritik...** pp. 8/6-87. Ver también el ensayo de 1916 “Trauerspiel et Tragédie”, donde opone el tiempo mesiánico pleno (*erfüllt*) al tiempo vacío de la mecánica y de los relojes (W. Benjamin. “Sur le Trauerspiel et la Tragédie”, 1916, **Furor**, nº 2, octubre de 1982, pp. 7-8) [trad. cast. en **La metafísica de la juventud**, cit.]

229 G. Scholem, **W. Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft**, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 53.

230 Winfried Menninghaus, **Walter Benjamin Theorie der Sprachmagie**, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 189-192.

231 W. Benjamin, **Mythe et Violence**, pp. 93-95 [trad. cast. en **La metafísica de la juventud**, cit.].

232 W. Benjamin, “La Tâche du traducteur”, en **Mythe et Violence**, pp. 267-268 [trad. cast. en **Ensayos escogidos**, Buenos Aires, Sur, 1967]

233 G. Scholem a H. Arendt, 28 de noviembre de 1960, en Arendt Papers, Container 12, Library of Congress, Washington.

234 G. Scholem, “La Loi dans la mystique juive”, **Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive**, París, Cerf, 1983, p. 143.

235 Franz-Joseph Molitor, **Philosophie der Geschichte oder über die Tradition.** Münsterm Theissingeher Buchandlung, Dritter Theil, 1834, p. 568.

236 W. Benjamin. **Correspondance I**, p. 167, corregida con la versión alemana, **Briefe**, I, p. 181.

237 En el ensayo de 1913 mencionado arriba “Dialog über die Regiositat der Gegenwart”, Benjamin se refiere a Tolstoi, Nietzsche y Strindberg como profetas de una nueva religión y de un nuevo socialismo (Ver Benjamin, **GS**, II, I, pp. 23-64).

238 G. Scholem, **Geschichte einer Freundschaft**, p. 198 y notas de una entrevista con Scholem de diciembre de 1979. Cf. también Benjamin. “Fragment Théologico-politique”, en **Mythe et Violence**, pp. 149: “la teocracia no tiene ningún sentido político, sino sólo un sentido religioso” (el gran mérito de Bloch, en su **Esprit de l’Utopie**, es haber negado vigorosamente la significación política de la teocracia).

239 Notas de una entrevista con Werner, enero de 1980.

240 W. Benjamin, **Correspondance I**, p. 325, y G. Scholem, **Geschichte...**, p. 155.

241 G. Scholem, **Geschichte...**, p. 19-22. Benjamin había obtenido un ejemplar del libro de Sorel-inhallable en Alemania-gracias a Bernard Kampffmeyer, intelectual anarquista y secretario de Max Nettlau, quien le había sido recomendado por un amigo común, el arquitecto anarquista Adolf Otto. En una carta de 1920 a Kampffmeyer, Benjamin solicitaba información bibliográfica sobre literatura anarquista referida a la violencia, “tanto de escritos negativos hacia la violencia estatal como apologéticos de la violencia revolucionaria” (este documento ha sido descubierto por Chryssoula Kambas en el Archivo de Amsterdam. Cf. C. Kambas, “Walter Benjamin und Gottfried Salomon. Bericht über eine unveröffentliche korrespondenz”, **Deutsche VierterJahrschrift für Litteraturwissenschaft und Geistesgeschichte**, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 56 Jahrgang, Dezember 1982, p. 617).

242 W. Benjamin, “Pour une critique de la Violence” (1921), **Mythe et Violence**, pp. 133-134, 137-138, 147 [trad. cast. en **Ensayos escogidos**, cit].

243 W. Benjamin, “Fragment Théologico-politique” (1921-1922), en **Poésie et Révolution**, París, Denoël, 1971, p. 150 y F. Rosenzweig, **L’Etoile de la rédemption**, p. 339. Adorno había datado este texto en 1937 (año en que el propio

Benjamin se lo había presentado como una obra “reciente”, pero Scholem muestra de manera convincente que se trata de un escrito “místicoanarquista” de 1920-21 (ver su carta de Gandillac en **Poésie et Révolution**, p. 149). Si mi hipótesis sobre la relación con Rosenzweig es correcta, sería más preciso datarlo en 1921-22.

244 W. Benjamin, “Fragment...”, **Mythe et Violence**, p. 150.

245 W. Benjamin, **Ursprung des deutschen Trauerspiels** (1928), GS, I. 1, pp. 246-249 [trad. cast.: **El origen del drama barroco alemán**. Barcelona, Península, 1990].

246 N. Bolz, “Charisma und Souveränität, Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers”, in Jacob Taubes (ed.) **Religionstheorie und Politische Theologie**, Band I: **Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Fugen**, Münich, Wilhelm Kinf Verlag, 1983, pp. 254-257. Christine Buci-Glucksmann ha percibido muy bien las conclusiones antiestatista que Benjamin desarrolla a partir de las de Schmitt sobre la soberanía: “Contrariamente a todas las filosofías legalistas, y al sistema de la razón moderna, que han visto en el Estado el lugar de emancipación del hombre [...], la soberanía del teatro barroco es pues una lógica de poder levantada ante su realidad despótica mundana. La verdad de la historia no está del lado de la ley, de la regla, de la norma, sino más bien en otro lado: en la violencia de una soberanía que se afirma hasta el límite, en los Estados de excepción que ponen al descubierto la relación política como una relación ‘de guerra’” (C. Buci-Glucksmann, “Walter Benjamin et l’ange de l’histoire: une archéologie de la modernité”, **L’Ecrit du Temps**, Parías, 1983, n.º 2, p. 67).

247 W. Benjamin, carta de G. Scholem de septiembre de 1924, en **Correspondance I**, p. 325 (Cfr. **Briefe I**, p. 355). Aún en 1929 Benjamin considera a **Historia y conciencia de clase** (junto a **La estrella de redención** de Rosenzweig) como uno de los raros libros que permanecen vivos y actuales. La presenta como “la obra filosófica más acabada de la filosofía marxista”, cuyo mérito singular es haber captado en la situación crítica de la lucha de clases y de la revolución “la última palabra del conocimiento teórico” (W. Benjamin, “Bücher, die lebendig gebendig geblieben sind” [1929], GS, III, p. 169).

248 W. Benjamin, **Correspondance I**, p. 389.

249 Richard Wolin, **Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption**, New York, Columbia University Press, 1982, p. 177.

250 W. Benjamin, **Correspondance I**, p. 388, traducción inexacta. Ver **Briefe I**, p. 426.

251 W. Benjamin, **GS, IV, 2**, p. 391, y **GS, IV, 1**, p. 97. En francés: **Sensu nique** (1928), París, Lettres Nouvelles, Maurice Nadeau, 1978, p. 167. Ver al respecto la presentación (Publisher's Note) de la edición inglesa **One Way Street**, Londres, New Left Books, p. 34.

252 W. Benjamin, **Sens unique**, pp. 205-206.

253 W. Benjamin, **Sens unique**, p. 242.

254 W. Benjamin, **Sens unique**, p. 162. La traducción francesa es muy imprecisa (cf. **GS, IV, 1**, p. 93).

255 W. Benjamin, “Le surréalisme” (1929), **Mythe et Violence**, pp. 297-98 [trad. cast. en **Imaginación y sociedad. Iluminaciones I**, Madrid, Taurus, 1988].

256 *Ibid.*, pp. 311-314.

257 W. Benjamin, **Correspondance, II**, pp. 49-51.

258 W. Benjamin, “Theorien des deutschen Faschismus” (1930), **GS, III**, p. 250. Benjamin sostenía esta idea, que había sido censurada en una publicación anterior. En un artículo de 1929 sobre una obra de teatro militarista había escrito que la única respuesta a la guerra consistía en “la insurrección armada” (*bewaffneter Aufstand*). La revista **Die Literarische Welt** publicó el artículo en mayo de 1929 –sin el pasaje incendiario (Ver W. Benjamin, **GS, IV, 1**, p. 463 y **IV, 2**, p. 1031).

259 W. Benjamin, **Correspondance II**, p. 224.

260 *Ibid.*, p. 151.

261 Drieu La Rochelle, “Le Déserteur”, **La Comédie de Charleroi**, 1934, Gallimard, París, 1960, pp. 217-227. Existe en la novela de Drieu un pasaje conmovedor, imposible de leer sin pensar inmediatamente en Port-Bou, septiembre de 1940: “En 1914 yo era uno de los raros de los cuales habrá millares de ejemplos en la próxima guerra. Habrá millares de hombres que se defenderán contra el terremoto, huyendo –o que entre dos muertes escogerán la del rebelde fusilado a la del sujeto resignado, bombardeado o gaseado”.

262 W. Benjamin, **Journal de Moscou**, Paris, L'Arche, 1983, p. 81 [trad. cast.: Madrid, Taurus, 1988].

263 W. Benjamin, **Correspondance**, II, p. 68. En un artículo publicado en 1932 cita un pasaje de Trotsky según el cual sólo las “masas armadas” podrían poner fin a la guerra (W. Benjamin, “Der Irrtum des Aktivismus”, 1932, **GS. III**, p. 351).

264 I. Wohlfarth, “One the Messianic structure of Benjamin's last reflections”, **Glyph** 3, Baltimore, 1979, p. 168.

265 G. Scholem, “Walter Benjamin”, **Fidélité et Utopie**, p. 128.

266 Natalie Heinrich, “L'Aura de Walter Benjamin. Notes sur l'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique”, **Actes de la Recherche en Sciences sociales**, n° 49, septiembre de 1983.

267 En una carta a Horkheimer de agosto de 1936, poco después de la ejecución de Zinoviev y Kamenev, escribe: “yo sigo, naturalmente, con la mayor atención los acontecimientos en Rusia. Y parece que no soy el único en no comprender qué pasa” (**Correspondance**, II, p. 215) [el traductor francés utiliza la expresión “perdre son latin”, n dek t.].

268 Ficha sin título, Fonds Walter Benjamin, sobre n° 2, Bibliothèque Nationale, Paris, La fecha de 1937 es sugerida por Rolf Tiedemann, **Dialektik im Stillstand**, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 121. Agreguemos que Benjamin miraba con cierta desconfianza la política exterior de la URSS: en una carta de marzo de 1938 se quejaba del “maquiavelismo de los dirigentes rusos” en España (**Correspondance**, II, p. 237).

269 W. Benjamin, **Essais sur Bertolt Brecht**, Maspero, 1964, pp. 144, 148-149 [trad. cast. en **Iluminaciones III**, Madrid. Taurus, 1975]. El Sr. Pierre Missac ha tenido a bien transmitirnos algunos recuerdos de sus encuentros con Benjamin en 1937.

270 W. Benjamin, “Sur le concept d'histoire” (traducción francesa de las tesis por el mismo Benjamin) **GS. I**, 3, p. 1263 [trad. cast. en: **La dialéctica en suspeso**, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1995].

271 W. Benjamin, “Zentralpark”, en **Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme**, París, Payot, 1983, p. 242 [trad. cast. en **Cuadros de un pensamiento**, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992]. El término “régres” [regreso] no

aparece en Benjamin sino en el geógrafo anarquista Eliseo Reclus, cuyos trabajos conocía. La contradicción entre el progreso en el control sobre la naturaleza y la regresión (*Rückschritt*) en la vida social es el tema central de la tesis XI sobre la filosofía de la historia.

272 W. Benjamin, “El narrador”, en **Poésie et Révolution**, pp. 150-155 [trad. cast. en **iluminaciones 2 (Poesía y capitalismo)**, Madrid, Taurus, 1972].

273 W. Benjamin, “Eduard Fuchs, ser Sammler und der Historiker” (1973), GS, II, 2, pp. 474-488.

274 W. Benjamin, **Passagenwerk, Gesammelte Schriften**, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, Band V, I, p. 592.

275 J. Habermas, “L’actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation”, **Revue d’Esthetique**, Paris, Privat, n° 1, 19\* 81, p. 121.

276 M. Abensour, “W. Benjamin entre mélancolie et Révolution. Passages Blanqui”, **Walter Benjamin et Paris**. Paris, Cerf. 1986, p. 239.

277 W. Benjamin, **Passagenwerk, GS**, V, 1, pp. 378-428-437. Cfr. También, “Zentralpark”, en **Charles Baudelaire...** p. 247. Para el texto de Baudelaire, ver sus (**Euvres Complètes**, Paris, Seuil, 1968, p. 363.

278 W. Benjamin, **GS**, I, 3, p. 1, 151-152.

279 W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, pp. 151-196.

280 W. Benjamin, **Poésie et Révolution**, pp. 101-102 [trad. cast.: **Sobre el programa de la filosofía futura**. Barcelona, Planeta/Agostini, 1986].

281 W. Benjamin, **Poésie et Révolution**, pp. 140, 160-161 (en alemán, **GS**, II, 2, p. 458) [trad. cast.: “El narrador”, en **sobre el programa de la filosofía futura**, cit.].

282 W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, pp. 151, 182-184 y (**Passagenwerk**), **GS**, V, 2, p. 966.

283 W. Benjamin, “E. T. A. Hoffman und Oskar Panizza” (1930), **GS**, II, 2, pp. 664-667.

284 Ver Edgar Allan Poe. “Le Joeur d’Echecs de Maelzel”, **Histoires grotesques et sérieuses**, Paris, Gallimard, 1978, pp. 110-112, 118-119, 126-127 [trad. cast.: “El

jugador de ajedrez de Maelzel”, en **Ensayos y críticas**, Madrid, Alianza, 1973, pp. 189-213]. Benjamin conoció esta obra de Poe, traducida por Baudelaire; la cita en su ensayo “Le Paris du Second Empire chez Baudelaire”, **Charles Baudelaire**, p. 78. Las citas de las tesis están tomadas de su propia traducción francesa. “Sur le concept d’histoire”, GS, I, 3, p. 1260 [trad. cast.: **La dialéctica en suspenso**, p. 47].

285 W. Benjamin, “E.T.A. Hoffman und Oskar Panizza” (1930), **GS**, II, 2, pp. 644.

286 E.T.A. Hoffman, **Contes fantastiques**, Paris, Nouvel Office d’Edition, 1963, p. 74 [hay trad. española].

287 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V. 2, pp. 850-851. El personaje de Olympia es también mencionado en el **Passagenwerk**, (GS, V. I, p. 269) pero en otro contexto, en la sección sobre el coleccionista.

288 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V. 2, p. 589.

289 W. Benjamin, “Zentralpark”, **GS**, I. 2, p. 681. En la traducción francesa de Jean Lacoste, la palabra *Andenken* es traducida por “rememoración”, pero debe tratarse de una simple equivocación, pues en una nota al final del libro distingue correctamente los dos conceptos (**Charles Baudelaire**, p. 239 y 269).

290 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V. I, p. 589.

291 W. Benjamin, **GS**, I. 3. Como lo muestra muy bien Irving Wohlfarth, para Benjamin la religión judía y la acción revolucionaria tienen en común la referencia a la rememoración como medio de redención del pasado –en oposición a la temporalidad vacía del “progreso”. Cf. I. Wohlfarth, “On the Messianic structure...”, p. 123.

292 W. Benjamin. “Poésie et Révolution”, p. 125.

293 W. Benjamin, “Johann Jakob Bachofen”, 1935, **GS**, II, 1, pp. 220-230. En esta reseña (destinada a la **Nouvelle Revue Française**, y que fue rechazada) Benjamin contesta a la interpretación conservadora de Klages y se reclama de la lectura freudomarxista de Bachofen por Erich Fromm.

294 El análisis de Irving Wohlfarth sobre las relaciones entre anarquismo y marxismo en el pensamiento de Benjamin me parece el más pertinente: “él no sentía la necesidad de escoger entre esos dos frentes. Los vemos regularmente enfatizando sus simpatías anarquistas exactamente cuándo se aproxima al comunismo, para

conservarlas en el espacio/frontera común” (I. Wohlfarth, “Der Destruktive Charakter – Benjamin zwischen den Fronten”, en B. Lidner (org.), **Links hatte noch ales sich zu enträtseln... Walter Benjamin im Kontext**, Frankfurt, Syndicat, 1978, p. 78).

295 W. Benjamin, “Die Rückshritte der Poesie von Carl Gustav Jochmann” (1937), **GS**, II, 2, p. 583; y **Poésie et Révolution**, p. 126 (Cfr. en alemán, **GS**, V, I, p. 47). Para Benjamin, Marx y Fourier no son contradictorios: busca sus puntos de convergencia y menciona repetidas veces el texto donde Marx hace la defensa de Fourier contra Karl Grün y saluda “su gigantesca visión del hombre” (**Poésie et Révolution**, p. 126).

296 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V, 1, pp. 456-457.

297 W. Benjamin, **Poésie et Révolution**, p. 284. Cf. **Passagenwerk**, **GS**, V, I, p. 64: “Uno de los tramos más remarcables de la utopía fourierista es la idea de que la explotación de la naturaleza por el hombre le es más extraña cuanto más está difundida”.

298 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V, I, p. 456.

299 Anexo a Engels, **L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat**, Paris, Editions Sociales, 1975, pp. 328-329 [hay trad. esp.].

300 A. Adorno, **Über Walter Benjamin**, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 115-120 [trad. cast.: **Sobre Walter Benjamin**, Madrid, Cátedra, 1985].

301 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V, I, p. 456.

302 W. Benjamin, **Passagenwerk**, **GS**, V, I, p. 456.

303 W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, p. 155.

304 W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, pp. 189-191.

305 R. Tiedemann, “Nachwort”, en W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 205-206.

306 El comentario de Richard Wolin sobre este asunto me parece pertinente: “Las correspondencias captan una relación con la naturaleza cuyos trazos perdidos están siendo extirpados por el progreso implacable de racionalización [...] ella se relaciona con un estado *ur-histórico* de reconciliación” (R. Wolin, **Walter Benjamin**, p. 236).

307 W. Benjamin, **Correspondance**, 2, p. 320.

308 R. Caillois, “La fête”, en Denis Hollier. **La Collège de Sociologie**, Paris, Gallimard, 1979, pp. 486-490.

309 W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, p. 193.

310 *Ibid.*, p. 223 [trad. cast.: “Zentralpark”, en **Cuadros de un pensamiento**, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992, p. 186].

311 **Passagenwerk**, GS, V, 1, p. 601.

312 W. Benjamin, **GS**, I, 3, p. 1232.

313 W. Benjamin, “Sur le concept d’histoire” (trad. al francés del mismo Benjamin), G. S. I, 3, p. 1264 [**La dialéctica en suspenso**, pp. 58-58], y “Zentralpark”, en **Charles Baudelaire**, p. 40 [**Cuadros de un pensamiento**, p. 209].

314 Ver Abensour y V. Pelosse. “Libérer l’Enfermé”, a modo de postfacio en Blanqui, **Instructions pour une prise d’armes et autres textes**, Paris, La Tête des Feuilles, 1973, p. 208. Curiosamente, Adorno considera ciertas ideas del artículo de Benjamin sobre la obra de arte como estando “en el límite del anarquismo” (carta de Adorno a Benjamin del 18 de marzo de 1936, en T. Adorno **Über Walter Benjamin**, p. 129); en particular, critica como “romanticismo anarquista” la “confianza ciega en el dominio de sí del proletariado en el curso de la historia” (*ibid.*, p. 130).

315 R. Tiedemann, “Nachwort” en W. Benjamin, **Charles Baudelaire**, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, p. 207.

316 R. Tiedemann, **Dialektik in Stillstand**, p. 130. Cf. También p. 132, donde constata en las tesis la experiencia de “contenidos teóricos del anarquismo”.

317 J. Habermas, “L’Actualité de W. Benjamin...”, p. 121.

318 W. Benjamin, **GS**, I, 3, pp. 1240-41 [**La dialéctica en suspenso**, pp. 100-101].

319 G. Scholem, “Walter Benjamin”, **Fidélité et Utopie**, p. 134.

320 W. Benjamin, **Poésie et Révolution**, pp. 279-280 [**La dialéctica en suspenso**, pp. 54 y 51, resp.] En una reseña escrita en 1938 (sobre una novela de Anna Seghers), Benjamin escribe que el Tercer Reich semeja al socialismo del mismo

modo que el Anticristo semeja al Mesías (“Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen”, GS, III, p. 539). El teólogo protestante (y socialista revolucionario) Fritz Lieb (amigo íntimo de Benjamin) ya había definido al nazismo como el Anticristo moderno en un artículo publicado en 1934; en una conferencia publicada en 1938 él escribe que el Anticristo irá a sucumbir tras un último combate con los judíos, y que entonces el Cristo aparecería para restablecer su Reino milenario (Ver Chryssoula Kambas, “Wider de ‘Geist der Zeit’. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamin”, en J. Taubes (ed.) **Der Fürst dieser Welt**, pp. 582-83).

321 W. Benjamin, **Poésie et Révolution**, pp. 282. La traducción francesa es inexacta, cf. GS, I, 2, p. 697 [**La dialéctica en suspenso**, p. 54]. La observación de Scholem se encuentra en “Walter Benjamin und Sein Engel”, 1972, en G. Scholem, **Walter Benjamin und Sein Engel, Vierzen Aufsätze Kleine Beiträge**, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 66. El término *Tikkoun* no aparece directamente en los escritos de Benjamin, pero no hay duda de que conocía muy bien esta doctrina judía, particularmente a través del artículo” que Scholem había escrito para la **Encyclopædia judaica** en 1932 –Benjamin, Gershom Scholem, **Briefwerchel**, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 36-37).

322 “Notes préparatoires pour les Thèses”, GS, I, 3, p. 1243 [**La dialéctica en suspenso**, p. 93]. La analogía entre la concepción mesiánica de la historia de Benjamin en la tesis y ciertas ideas avanzadas por Rosenzweig en La estrella de la redención es sorprendente. Ver al respecto el ensayo de Stephane Mosès. “Walter Benjamin und Franz Rosenzweig”, **Deutsche Vierteljahrsschrift für Litteraturwissenschaft und Geistesgeschichte**, nº 4, 1982.

323 Entre las notas preparatorias para las tesis, hay un pasaje asociando la era mesiánica con el advenimiento de una lengua universal, capaz de reemplazar la confusión de la Torre Babel, una lengua que todos comprenderían “como los niños los domingos comprenden la lengua de los pájaros”. El vínculo entre esta idea y sus reflexiones sobre la “bienaventurada lengua adánica” de 1914 es innegable.

324 G. Kaiser, “Walter Benjamins ‘Geshishtsphilosophischen Thesen’”, en P. Bulthaupt, **Materialen sur Benjamins These ‘Über den Begriff der Geschichte’**, Frankfurt, Suhrkamp, p. 74.

325 W. Benjamin, GS, I, 3, pp. 231-232 [**La dialéctica en suspenso**, pp. 74-75]. Esta nota debía en realidad convertirse en la tesis XVIII, según el manuscrito de

“Handexemplar des Thèses” descubierto por Giorgio Agamben y presentado en el Coloquio Benjamin de París (jun. 1983).

326 R. Tiedemann, **Dialektik in Standstill**, p. 130.

327 M. Abensour, “L’utopie socialiste: une Nouvelle Alliance de la politique et de la religión”, **Le Temps de la Rèflexion**. París, Gallimard, II, 1981, pp. 64-65.

## VII

### **LOS JUDÍOS ASIMILADOS, ATEO-RELIGIOSOS, LIBERTARIOS**

**Gustav Landauer, Ernst Bloch, György Lukács, Erich Fromm**

Este grupo de autores se sitúa fuera del cuadro religioso judío; sus inquietudes religiosas se refieren a las fuentes judías, pero no provienen de ninguna confesión religiosa ni de la religión en el sentido habitual del término. Ellos tienden a esespar de las distinciones tradicionales entre religión y vida secular, sagrado y profano (Durkheim) natural y sobrenatural (Max Weber), lo transcendente y lo inmanente (Mircea Eliade). El término provisario de *ateísmo religioso* (propuesto por Lukács a propósito de Dostoievski) permite delimitar esta figura parojoal del espíritu que parece buscar, con la energía de la desesperación, el punto de convergencia mesiánica entre lo sagrado y lo profano.

Algunos de ellos reciben en su juventud una educación judía religiosa (Fromm), pero la mayor parte sólo vino a descubrir tardíamente el judaísmo. Independientemente de esta trayectoria individual, tienen en común una postura extraña y contradictoria, que asocia el rechazo de las creencias religiosas propiamente dichas a un interés apasionado por las corrientes místicas y milenaristas judías y cristianas. Se trata en todo caso, de una espiritualidad mesiánico/revolucionaria que teje, entrelaza, entrecruza de manera inextricable el hilo de la tradición religiosa y el de la utopía social.

Próximos al ideal libertario durante los años 1914–1923, la mayor parte (salvo Gustav Landauer) va a aproximarse progresivamente al marxismo llegando, en ciertos casos, a adherir incluso el comunismo (György Lukács y, en cierta medida, Ernst Bloch), con pasajes intermedios anarco-bolcheviques. Otras figuras judías de esa época están próximas a la problemática de este grupo: Ernst Toller, Manes Sperber, Eugen Leviné, etc.

Nacido el 7 de abril de 1870 en una familia burguesa y asimilada del sudoeste de Alemania, escritor, filósofo, crítico literario, amigo de Martin Buber y de Kropotkin, redactor de la revista libertaria *Der Sozialist* (1909–1915), Gustav Landauer es el único *anarquista militante* del conjunto de autores estudiados aquí. En abril de 1909 asumirá como comisario del pueblo para la cultura en la efímera República Socialista de los Consejos de Baviera, y será asesinado por el Ejército el 2 de mayo de 1919, después de la derrota de la revolución en Munich. Su obra profundamente original ha sido definida por ciertos investigadores modernos como “un mesianismo judío de carácter anarquista”.[328](#)

Gustav Landauer es ante todo un *romántico revolucionario*, y es partiendo de esa fuente común que podemos dar cuenta tanto de su mesianismo como de su utopía libertaria.[329](#) En realidad, el romanticismo revolucionario se manifiesta en su visión del mundo de una manera casi “ideal-típica”: difícilmente pueda imaginarse un autor en que *pasado y futuro, conservadurismo y revolución*, estén tan directamente ligados, tan íntimamente articulados. Si existe un modelo acabado de pensamiento restaurador/utópico en el universo cultural del siglo XX, es en la obra de Landauer que puede encontrárselo.

En un artículo autobiográfico redactado en 1913, Landauer describe la atmósfera de su juventud como una revuelta contra el medio familiar, como el “choque incesante de una nostalgia romántica contra las estrechas barreras del filisteísmo (*enge Philister schranken*)”.[330](#) ¿Qué significa para él el romanticismo? En una nota que se encuentra entre los papeles del Archivo Landauer de

Jerusalén, precisa que el romanticismo no debe ser entendido ni como “reacción política (Chateaubriand)”, ni como “medievalismo alemán– patriótico”, ni como “escuela literaria”. Lo que tienen en común el romanticismo, Goethe, Schiller, Kant, Fichte y la revolución francesa, es que son todos anti-filisteos (Anti-Philister)<sup>331</sup>, término que designa, en el lenguaje cultural del siglo XIX, la estrechez, la mezquindad y la vulgaridad burguesas.

Entre los poetas románticos –particularmente Hölderlin, a quien compara en una conferencia de 1916 con los profetas bíblicos–, es a Nietzsche a quien Landauer recurre más frecuentemente en sus escritos. Pero contrariamente al autor del *Zaratustra* y a la mayor parte de los otros críticos románticos de la civilización moderna, su orientación es, desde un principio, socialista y libertaria. Es porque él se identifica con Rousseau, Tolstoi y Strindberg, en los cuales se encuentra la fusión armoniosa entre “revolución y romanticismo, pureza y fermentación, cordura y locura...”.<sup>332</sup>

Como entre los románticos “clásicos”, la *Gemeinschaft* [comunidad] medieval ocupa un lugar de honor en su problemática restauradora. Para él, la Edad Media cristiana (en su dimensión “católica” universal y no “alemana–patriótica”) ha sido una época de “brillante elevación”, donde “el espíritu da a la vida un sentido, una sacralización y una bendición”. Ve en las comunas, guildas, fraternidades, corporaciones y asociaciones medievales, la expresión de una *vida social* auténtica y rica en espiritualidad, que opone al Estado moderno, “ese forma suprema de no espíritu (*Ungeist*)”: y reprocha al marxismo el negar la afinidad entre el socialismo del futuro y ciertas estructuras sociales del pasado como las repúblicas urbanas del medioevo, la *marca rural* y el *mir* ruso.<sup>333</sup>

La filosofía romántica de la historia de Landauer, se expresa de manera sistemática en el ensayo *La revolución*, publicado en 1907 en una colección de monografías sociológicas dirigida por Martin Buber. El medioevo cristiano es presentado en este texto como “un apogeo cultural”, un período de expansión y plenitud: él no niega los aspectos oscurantistas, sino que se esfuerza en relativizarlos: “Si me

objetasen que existió esta o aquella forma de feudalismo, de clericalismo, de inquisición, esto y aquello, no me queda sino responder: ‘Lo sé muy bien, no obstante...’”. Por el contrario, la era moderna que se abre con el siglo XVI es a sus ojos “un tiempo de decadencia y, por lo tanto, de transición”, de desaparición del espíritu y su reemplazo por la violencia, la autoridad, el *Estado*. En este largo camino que va de la declinación del espíritu común cristiano (medieval) al surgimiento del nuevo espíritu común del futuro socialista, las *revoluciones* son el único momento de autenticidad, el único auténtico “baño de espíritu”: “Sin esta regeneración pasajera, no podríamos continuar viviendo, estaríamos condenados a desaparecer”. La primera revolución moderna y la más importante para Landauer es la de Thomas Muntzer y los anabaptistas, quienes “habían intentado, de una vez y para siempre, cambiar la vida, toda la vida”, y “restablecer lo que había existido en la época del espíritu”. Manifiesta también su simpatía por los opositores a las monarquías cristianas: la Liga, la Fronda y todos los movimientos anticentralistas que testimonian los “esfuerzos de la tradición para restaurar y ampliar las viejas instituciones de la federación de órdenes y parlamentos...” **334**

En su *Incitación al socialismo*, de 1911, ataca directamente a la filosofía del progreso como a los liberales y a los marxistas de la Segunda Internacional: “ningún progreso, ninguna, técnica, ninguna vultuosidad, nos traerá salvación y bendición”. Rechazando “la creencia en la evolución progresista (*Fortschrittenwicklung*)” de los marxistas alemanes, presenta su propia visión del cambio histórico: “Pues para nosotros la historia humana no se compone de procesos anónimos ni tampoco sólo de acumulación de muchos pequeños acontecimientos e inacciones colectivas [...]. Allí donde ha llegado sobre la humanidad algo grandioso y elevado, la transformación y la innovación, ha sido lo imposible y lo increíble [...] lo que ha producido el cambio”. El momento privilegiado de esta irrupción de lo nuevo es precisamente la *revolución*, cuando “lo increíble, el milagro, se acercan al reino de lo posible”. **335**

Es pues, con razón, que Karl Manheim veía en el anarquismo radical y, en particular, en el pensamiento de Gustav Landauer, el heredero del milenarismo anabaptista e incluso “la forma moderna relativamente más pura de conciencia quiliástica”. Se trata de una forma de pensamiento que rechaza todo concepto de evolución, toda representación de progreso, el cuadro de una “diferenciación cualitativa del tiempo”. La revolución es percibida como una irrupción (*Durchbruch*), un instante abrupto (*abrupten Augenblick*), una vivencia inmediata (*Jetzt-Erleben*).<sup>336</sup> Este análisis es tanto más impresionante en la medida en que no sólo se aplica a Landauer, sino también, con algunos matices, a Martin Buber, Walter Benjamin (recordemos su concepto mesiánico de *Jetzzeit*) y muchos otros pensadores judeo-alemanes.

La principal crítica de Landauer al “progreso”, a la modernidad y a la era industrial, es la que conduce a la dominación del “verdadero Anticristo”, del “enemigo mortal del que había sido el verdadero cristianismo o espíritu de la vida”: el *Estado moderno*.<sup>337</sup> Anarquista convencido, Landauer se reclama de la herencia de Proudhon, Kropotkin, Bakunin y Tolstoi, para oponer al Estado centralizado la regeneración de la sociedad por la constitución de una red de estructuras autónomas, inspiradas en las comunidades precapitalistas. Se trata, pues, de un retorno al pasado medieval, pero dándole una nueva forma y creando una *Kultur* con los medios de la *Zivilization* moderna.<sup>338</sup>

Esto significa concretamente que las formas comunitarias del Medievo, que son preservadas durante siglos de la decadencia social, devendrán “los gérmenes y los cristales de vida (*Lebenkristalle*) de la cultura socialista por venir”. Las comunas rurales, con sus vestigios de antigua propiedad y su autonomía en relación al Estado, serán los puntos de apoyo para la reconstrucción de la sociedad: los militantes socialistas se instalarán en sus aldeas, y ayudarán a resucitar el espíritu de los siglos XV y XVI –espíritu de campesino heréticos y vuelto al pasado– y a restablecer la unidad (rota por el capitalismo) entre agricultura, industria y artesanado,

entre trabajo manual y trabajo espiritual, entre enseñanza y aprendizaje.[339](#)

En un ensayo sobre Walt Whitman, Landauer compara al poeta americano con Proudhon, subrayando que ambos unen “espíritu conservador y espíritu revolucionario, individualismo y socialismo”.[340](#) Esta definición se aplica rigurosamente a su propia visión social del mundo, en que la utópica reúne la tradición ancestral y la esperanza en el porvenir, conservación romántica y revolución libertaria. Como observa Martin Buber en el capítulo “Landauer” de su libro Caminos de utopía: “Lo que tiene en mente es, precisamente, un conservadurismo revolucionario: una elección revolucionaria de los elementos del ser social que merecen ser conservados y que son válidos para una nueva construcción”.[341](#)

Entre los “elementos del ser social que merecen ser conservados” figuran, en buena medida, ciertas tradiciones religiosas místicas y heréticas. En primer lugar, cristianas: hasta 1908 las referencias religiosas de Landauer están casi exclusivamente dirigidas al cristianismo. Son particularmente las heréticas y las místicas las que lo atraen. En *La revolución* (1907) celebra al profeta hussita del siglo XIV, Peter Chelcicky, “un anarquista cristiano muy avanzado para su tiempo, que había conocido en la Iglesia y en el Estado a los enemigos mortales de toda vida cristiana”, así como las guerras campesinas y el verdadero espíritu cristiano que las inspiraba.[342](#) Entre los místicos cristianos es sobre todo Meister Eckhart quien le interesa: durante su permanencia en prisión por un año, en 1899 (por “ultraje a las autoridades”), traduce al alemán moderno una colección de sus escritos, precedida de un prefacio en el que proclama. “Meister Eckhart es muy bueno para un homenaje histórico; él debe resucitar como vivo”.[343](#) Se percibe aquí un paralelo evidente con Martin Buber, que estudiaba por la misma época a los místicos del Renacimiento y que publicará en 1901 un ensayo sobre Jakob Böhme. Este interés común por el misticismo cristiano será luego uno de los primeros terrenos de aproximación personal entre ambos, tras su reencuentro en 1900.[344](#)

De un modo más general, el concepto de religión de Landauer es el que los románticos han tomado de Goethe y Spinoza. ¿Se trata de una forma de panteísmo? En un ensayo de 1901 identifica a dios con la *natura naturans* en referencia a Meister Eckhart, Spinoza y Goethe.<sup>345</sup> En todo caso esta religión es radicalmente distinta (y, en cierta medida, directamente opuesta) a las de las Iglesias y confesiones. En una carta de 1891 (que se encuentra entre sus papeles del Instituto de Historia Social de Amsterdam) escribe: “Un rabino [...] no puede tener una verdadera religión, sino no sería el clérigo de una confesión establecida”.<sup>346</sup> Hace suya una observación del teólogo romántico Schleiermacher: la religión debe ser, como la música, el acompañamiento de la vida. Debe hacerse *con* religión, nada *por* religión. Como los románticos, Landauer busca en las alturas supremas del *Geist* [Espíritu] el punto de unidad entre Religión, Ciencia y Arte.<sup>347</sup>

Uno de los términos centrales de esta religiosidad romántico-panteísta o atea es la de *devenir-Dios del hombre*. En uno de sus primeros artículos publicados –un ensayo sobre “La educación religiosa de la juventud” de 1891 –Landauer proclama que el único Dios en el que crees es “el Dios que queremos ser y el que seremos”.<sup>348</sup> Reencontramos esta problemática heterodoxa en sus últimos escritos y, particularmente, en un largo comentario (que permanece inédito) sobre el Evangelio según San Juan, que invoca la promesa de las Escrituras: “Seréis como dioses”.<sup>349</sup>

Landauer se sentía próximo de los libertarios religiosos como Tolstoi, en quien veía “el nuevo Jesús” venido a traer el mensaje de redención social, una religión opuesta a las Iglesias, sin mitología ni supersticiones. Enemigo del fariseísmo, Tolstoi amaga a los criminales y los pecadores, pero odiaba la mentira: su religión era la del amor “en el sentido de Platón, en el sentido de Jesús, en el sentido de Spinoza”.<sup>350</sup>

Como muchos otros judíos románticos de esta generación, Landauer está fascinado por la figura de Cristo, a quien considera, con Moisés y Spinoza, una de las tres grandes figuras proféticas del

pueblo judío.<sup>351</sup> En una nota conservada en el Archivo Landauer de Jerusalén se encuentra esta observación: “Jesús, el más grande de todos los oradores, no podría pronunciar hoy más que un solo discurso: ¡inmediatamente después sería puesto en prisión por *crimen de alta traición!* [...] ¡De qué templo, si volviese, expulsaría a los fariseos!”<sup>352</sup>

Antes de 1908 existen muy pocas referencias al judaísmo en sus escritos e, incluso, en su correspondencia. En un ensayo de 1907 titulado *Pueblo de la tierra. Treinta tesis socialistas*, menciona a las figuras espirituales de cada nación: Rabelais, Molière y Voltaire para Francia, Goethe para Alemania, etc. Entonces agrega: “Del mismo modo, también los judíos tienen su unidad en su Isaías, Jesús, Spinoza”, una elección muy característica, donde dos de los representantes superiores del judaísmo están, al menos, apartados de la tradición ortodoxa... En realidad, sus simpatías más profundas en este texto no están dirigidas al judaísmo sino a una alta cultura, que superaba los límites de los Estados y las lenguas: “La cristiandad con su Dante y su gótic, extendiéndose desde Moscú hasta Sicilia y España”.<sup>353</sup> Lo que provocará el viraje de Landauer hacia el judaísmo es el descubrimiento, gracias a los escritos de Martin Buber –particularmente *La leyenda de Baal Scham* de 1908–, de una nueva concepción de la espiritualidad judía, de una *religiosidad judía romántica*.

Poco después de la aparición de este libro, Landauer saluda, en carta de octubre de 1908, “esos maravillosos cuentos y leyendas (de la tradición de los místicos judeo-polacos del siglo XVIII) de Baal Scham y de Rabi Nachman”.<sup>354</sup> Escribe un comentario –que sólo aparecerá en 1910– poniendo en evidencia los aspectos romántico/mesiánicos del libro: “Lo extraordinario de estas leyendas judías es [...] que el Dios que es buscado, no sólo debe liberar los límites y las ilusiones de la vida sensible, sino debe, sobre todo, ser el Mesías, que sacará del sufrimiento y de la opresión a los pobres judíos torturados...” Son cuentos jasídicos en la obra colectiva de un *Volk* [Pueblo], lo que no quiere decir cualquier cosa “popular” o

trivial, sino “un crecimiento viviente: del futuro en el presente, del espíritu en la historia, del conjunto en el individuo... El Dios libertador y unificador en el hombre prisionero y lacerado, y el cielo en la tierra”.355

Por otra parte, en esa reseña Landauer da cuenta, de manera explícita, del cambio en su propia actitud hacia el judaísmo, resultante de su lectura de la obra: “En ningún lugar puede aprender un judío, como en el pensamiento y en la escritura de Buber, aquello que muchos hoy no saben sino espontáneamente, y no descubren sino gracias a un impulso exterior: que el judaísmo no es un accidente exterior (*äussere Zufälligkeit*), sino una cualidad interna imperecedera (*unverlerbare innere Eigenschaft*), cuya identidad reúne un cierto número de individuos en una *Gemeinschaft*. Así se establece, entre quien escribe ese artículo y el autor del libro, un terreno común, una equivalencia en la situación del alma (*Seelensituat*)...”.356 Landauer mismo era uno de esos judíos para los cuales el judaísmo era un “accidente exterior”: en una carta a la redacción del diario *Zeit* (en respuesta al artículo antisemita de un tal von Gerlach) definía su pertenencia al judaísmo como un “azar” (*Zufall*).357

En otro artículo sobre Buber, escrito en 1913, Landauer subraya que, gracias a su obra, que ha sacado del olvido una tradición oculta y subterránea, “la imagen de la esencia judía (*Jüdischen Wesens*) ha devenido diferente para judíos y no judíos”.358 El Baal Schem, de Buber, ha sido, pues, para Landauer, como para muchos otros intelectuales judíos de cultura alemana. “el impulso exterior” que le permitió descubrir su propia identidad judía. Sería con todo muy unilateral dar cuenta de este “viraje judío” sólo por la *influencia* de Buber. Tanto más, por cuanto que *las ideas religiosas de Buber están ellas mismas influidas por la filosofía social de Landauer y por sus escritos sobre la mística cristiana*.359 En realidad, los dos beben de la misma fuente –la cultura neo-romántica alemana– y es a partir de esta base común que ellos van a influirse recíprocamente.

Lo que distingue el abordaje de Landauer del de Buber es –además de sus opciones políticas diferentes– su actitud hacia la religión. Mientras la espiritualidad de Buber proviene de la fe religiosa en sentido estricto, la de filósofo anarquista parte sobre todo del dominio ambiguo del *ateísmo religioso*. Los temas proféticos, místicos o mesiánicos judíos son, en cierto modo, al menos, *secularizados* en su utopía socialista: sin embargo, no se trata de una secularización en el sentido habitual del término: la dimensión religiosa permanece presente en el corazón mismo de su imaginario político. Esta no es abolida sino conservada/suprimida –en el sentido dialéctico de *Aufhebung*– en la profecía utópica y revolucionaria. En esta *secularización mística* –ciertos autores hablan del “*ateísmo místico*” de Landauer<sup>360</sup>–, el universo simbólico religioso se inscribe explícitamente en el discurso revolucionario y lo carga de una espiritualidad *sui generis* que parece escapar a las distinciones habituales entre la fe y el ateísmo. Landauer rechaza creer en un Dios “más allá de la tierra y más allá del mundo” (*überirdischen und überweltlichen Gott*); siguiendo a Feuerbach, afirma que es el hombre quien ha creado a Dios y no a la inversa. Pero esto no le impide definir el socialismo como una “religión”<sup>361</sup>

Su actitud hacia la religión judía está inspirada en la dialéctica romántica de la utopía: ella reúne en un mismo movimiento de espíritu el pasado milenario y el futuro liberado, la tradición conservada en la memoria colectiva y la revolución. En un artículo sobre la cuestión judía, de 1913, proclama: “lo archiangular, que nosotros reencontramos en nuestra alma, es el camino del devenir de la humanidad, y la tradición de nuestro corazón martirizado y nostálgico no es otra cosa que la revolución y la regeneración de la humanidad”.<sup>362</sup>

Un ejemplo característico de esta tradición revolucionaria es la interpretación, en su *Incitación al socialismo* (1911), de la institución del Jubileo creada por Moisés, que restablecía cada cincuenta años la igualdad social por una redistribución de las tierras y de los bienes: “La rebelión (*Aufruhr*) como Constitución, la transformación y la

reforma como regla prevista para siempre [...]; esa era la grandeza y lo sagrado (*Heilige*) del orden social mosaico. Eso necesitamos nuevamente: una nueva regulación y transformación por el espíritu, que no establecerá cosas e instituciones definitivamente, sino que *se declarará a sí misma permanente*. La revolución tiene que llegar a ser un elemento de nuestro orden social, la regla básica de nuestra Constitución”.<sup>363</sup> Una nota que se encuentra en el Archivo Landauer retoma este tema desde otro ángulo: en otras religiones, los dioses ayudan a la nación y protegen a sus héroes; en el judaísmo, por el contrario, “Dios es el eterno opositor a la bajeza, es pues el sedicioso (*Aufrüher*), el provocador (*Aufrutter*), el amonestador (*Mahner*). La religión judía es el testimonio de la “santa insatisfacción del pueblo judío consigo mismo”.<sup>364</sup>

En la concepción mesiánica de la historia de Landauer, los judíos ocupan un lugar particular: su misión (*Amt*), su vocación (*Beruf*) o tarea (*Dienst*) es la de ayudar a la transformación de la sociedad y a la gestación de una nueva humanidad. ¿Por qué el judío? “Una voz irrefutable, como un grito salvaje que resuena en el mundo entero y como un suspiro en nuestro fuero íntimo, nos dice que la redención del judío no podrá tener lugar sino al mismo tiempo que la de la humanidad; y que las dos son una y la misma cosa: esperar la Mesías en el exilio y en la dispersión, o ser el Mesías de los pueblos”.<sup>365</sup>

Se trata, evidentemente, de una forma típica de mesianismo paria, que invierte en el dominio espiritual el “privilegio negativo” (Max Weber) del pueblo paria. Para Landauer, esta vocación judía se remonta a la Biblia misma. En un comentario sobre Strindberg, en 1917, afirma la existencia de dos grandes profecías en la historia: “Roma, la dominación del mundo, Israel, la redención del mundo”. La tradición judía que no olvida jamás la promesa de Dios a Abraham –la redención del judío juntamente con todas las naciones– es la manifestación “de una concepción, de una fe, de una voluntad mesiánica”.<sup>366</sup>

Hoy, la misión redentora judía adopta la forma secular del *socialismo*. Landauer ve en la condición judía moderna el

fundamento objetivo del rol socialista internacional de los judíos. Contrariamente a otras naciones, los judíos tienen esa particularidad única de ser un pueblo, una comunidad, pero *no un Estado*: era esto lo que le daba la oportunidad histórica de escapar al delirio estatista. Partiendo de esta premisa, el anarquista Landauer rechaza las dos corrientes dominantes en la comunidad judía alemana: la asimilación— que implica la adhesión al Estado alemán— y el sionismo, que pretende establecer un Estado judío.<sup>367</sup> Disociando radicalmente la nación del Estado, Landauer se reclama de una triple nacionalidad: alemana, alemana del sur y judía.<sup>368</sup> Rechaza incluso las designaciones de “judío alemán” o de “alemán judío”, pues no quiere reducir una de sus entidades nacionales a un objetivo... De donde la conclusión de su artículo “herético” (*Sind das Ketzergedanken?*) [¿Serán estos pensamientos heréticos?] sobre la cuestión judía: mientras las demás naciones se delimitan de sus vecinas por las fronteras del Estado, “la nación judía lleva a sus vecinos en su propio pecho”. El veía en esta singularidad el signo más claro de la misión de los judíos para con la humanidad.<sup>369</sup>

Invitado en 1912 por una rama local del movimiento sionista alemán a Berlín Oeste para pronunciar una conferencia sobre “Judaísmo y socialismo”, Landauer avanza la idea provocativa de que la Galuth, el exilio, la diáspora, es precisamente lo que liga el judaísmo con el socialismo –tesis que desprende lógicamente de todo su análisis de la condición judía.<sup>370</sup> Es aquí donde su camino se separa del de su amigo sionista Martin Buber y que lo conduce a la revolución en 1918–1919.

Landauer reacciona con una apasionada esperanza ante la Revolución de Octubre en Rusia, a la que considera como un acontecimiento de importancia primordial, incluso para el porvenir de los judíos. En una carta a Buber del 5 de febrero de 1918, explica esta posición; contrariamente a su amigo, que continúa volviendo su mirada hacia Palestina, él escribe: “Mi corazón jamás se vio seducido por ese país, y no creo que constituya necesariamente la condición geográfica de una *Gemeinschaft* judía. El verdadero acontecimiento,

que para nosotros es importante y acaso decisivo, es la liberación de Rusia [...] en este momento me parece preferible –a pesar de todo– que Bronstein no sea profesor en la Universidad de Jaffa [Palestina] sino, sobre todo, Trotsky en Rusia".<sup>371</sup>

Es así que cuando la revolución estalla en Alemania (noviembre de 1918), Landauer saluda con fervor "el Espíritu de la Revolución", cuya acción compara a los profetas bíblicos.<sup>372</sup> En enero de 1919 escribe un nuevo prefacio a la reedición de *Incitación al socialismo*, donde su mesianismo se manifiesta sin duda en toda su intensidad dramática, a la vez apocalíptico/religiosa y utópico/revolucionaria: "El derrumbamiento está ahí [...]. Los Espíritus se rebelan [...] ojalá nazca de la revolución la religión, religión de la acción, de la vida, del amor, que hace felices, que redime, que supera". A sus ojos, los consejos obreros que se desarrollan en Europa son "los partidos orgánicos del pueblo que se autogestiona (*selbst-bestimmend*)" y es probable que los considerase como una figura nueva de las comunidades autónomas del Medievo.<sup>373</sup>

Esto permite comprender por qué se compromete con la efímera República de los Consejos Obreros de Baviera (abril de 1919), donde llegará a ser (durante algunos días solamente) comisario del pueblo para la Instrucción Pública. En ocasión de la caída de la República de los Consejos, el 2 de mayo de 1919, será apresado y asesinado por los guardias. En un artículo redactado en ese momento, Martin Buber le dedica un último homenaje: "Landauer ha caído como un profeta y un mártir de la comunidad humana por venir".<sup>374</sup>

<sup>34</sup>Hoy casi olvidado, Gustav Landauer había marcado su influencia espiritual en la mayor parte de los intelectuales judíos de la generación romántica; pueden seguirse los trazos de esa irradiación no sólo en Buber, sino también en Hans Kohn, Rudolf Kayser, Leo Löwenthal, Manes Sperber, Gershom Sholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch y Ernst Toller.

"Teólogo de la revolución" y filósofo de la esperanza, amigo de juventud de Lukács y de Walter Benjamin, Ernst Bloch se designan a

sí mismo como un pensador *romántico revolucionario*.<sup>375</sup> Nacido en la ciudad industrial de Ledwigshafen, sede de IG Farben,\* miraba con sorpresa y admiración la ciudad vecina. Mannheim, viejo centro cultural y religioso; como dirá más tarde en una entrevista autobiográfica, este contraste entre “la apariencia fea, desnuda y sin delicadeza del capitalismo tardío”-símbolo del “carácter-de-estación-de-trenes” (*Bahnhofhaftigkeit*) de nuestra vida moderna—y el viejo pueblo del otro lado de Rin, símbolo de la “más radiante historia medieval” y del “Sacro Imperio Romano Germánico”, ha dejado una huella profunda en su espíritu.<sup>376</sup> Lector entusiasta de Schelling desde su adolescencia, alumno del sociólogo neo-romántico (judío) Georg Simmel en Berlín, Bloch va a participar durante algunos años con Lukács en el Círculo Max Weber de Heidelberg, uno de los principales foros de romanticismo anticapitalista en los medios universitarios alemanes. Testimonios de la época lo describen como un “Judío apocalíptico catolizante”, o como “un nuevo filósofo judío [...] que se cree, con toda evidencia, el precursor de un nuevo Mesías”.<sup>377</sup>

Existía por entonces (1910–1917) una profunda comunidad espiritual entre Bloch y Lukács, cuyos trazos pueden seguirse en sus primeros escritos. Según Bloch (entrevista que me concedió en 1974), “nosotros éramos como vasos comunicantes; el agua estaba siempre a la misma altura, en las dos columnas”. Es gracias a Lukács que Bloch se inicia en el universo religioso de Meister Ekhardt, Kierkegaard y Dostoievsky, tres fuentes decisivas de su evolución espiritual.<sup>378</sup>

*El Espíritu de la Utopía* puede ser considerado, sobre todo en su primera versión (1918), como (con los escritos de Landauer, que Bloch conocía bien) una de las obras más características del romanticismo revolucionario moderno. Desde un comienzo encontramos ahí una crítica acerba de la máquina y de la “frialdad técnica”, seguida de un himno a la gloria del arte gótico, ese “espíritu de elevación” que deviene “trascendencia orgánico-espiritual”, y que es superior al arte griego mismo, porque él hace

del hombre, en tanto que Cristo, “la medida química de toda construcción...”.<sup>379</sup> En el primer capítulo del libro aparece una asombrosa visión de la utopía por venir, como una sociedad jerarquizada neo medieval, compuesta por debajo “solamente los campesinos y artesanos” y en lo alto de una “nobleza sin siervos ni guerra”, una “aristocracia espiritual” de hombres “caballeros y piadosos”—todo esto, por supuesto, después de la revolución socialista que abolirá la economía del beneficio y el Estado que la protege...<sup>380</sup> En nuestra entrevista de 1974, Bloch insistía, a propósito de este pasaje: “la nueva aristocracia de la que hablaba era *no rentable económicamente*, esto es, no fundada sobre la explotación, sino por el contrario, poseyendo virtudes ascéticas y caballerescas”; estas virtudes constituyen, a su modo de ver, una “herencia moral y cultural que se encuentra en Marx y Engels”—cuyo rechazo del capitalismo como sistema fundamental injusto implica valores que se remontan “al código caballeresco, al código de la Mesa Redonda del Rey Arturo”.<sup>381</sup> Con todo, el párrafo irá a desaparecer en la segunda edición —bastante remodelado y más marxista— del libro, aparecida en 1923. Otro cambio significativo es la oposición que establece entre la idea de humanidad del Medioevo, “auténticamente cristiana”, y el “romanticismo de la nueva reacción” que es “sin espíritu y no cristiano (*geistlos und unchristlich*), y que olvida a Thomas Münzer y la guerra campesina para no venerar otra cosa que a los “plagiadores heráldicos”.<sup>382</sup> En otros términos: sin abandonar la problemática romántica, Bloch se preocupa, en 1923, de distinguirla claramente del romanticismo conservador y retrógrado, apelando a referencias históricas revolucionarias (milenaristas).

Los pasajes citados revelan lo que constituye el aspecto dominante del romanticismo de Bloch: la religiosidad. Bloch rechaza sin apelación “las ideas filisteas” de la burguesía librepensante y “banalmente atea”, y considera como uno de los resultados necesarios de la revolución socialista, el establecimiento de

una *Iglesia nueva* en tanto “espacio de una tradición que continúa fluyendo y como un vínculo con el Fin”.383

Es en estos términos cargados de religiosidad que va a desarrollar sus ideas políticas, su utopía marxista/libertaria, anarco/bolchevique. El Estado es para él, como para los anarquistas, el enemigo mortal, cuya “esencia coercitiva, satánica, pagana” denuncia. El Estado “pretende ser Dios sobre la tierra”, pero el falso Dios que habita en su interior se manifiesta de manera inmediata en la guerra y el terror blanco. El Estado como fin en sí y “la omnipotencia mundial para la adoración de lo diabólico”, son, en último análisis, la “fórmula consciente del anti-cristianismo” (*Antichristentum*), Bloch insiste en la distinción radical entre la libre asociación socialista del porvenir, tal como la concebían también Marx y Engels, y toda forma de “socialismo del Estado”. Pero él reconocía al mismo tiempo la necesidad ineluctable de utilizar la violencia y el poder para luchar contra el orden establecido: “La dominación y el poder son males en sí mismos, pero es necesario oponerse a ellos con instrumentos de poder (*machetgemäss*), empuñando un revólver como un imperativo categórico, y que lo diabólico se defiende ferozmente contra el amuleto (aún no encontrado) de la pureza”.384 Eso lo lleva a admitir (en 1923) que el Estado puede ser, como en el bolchevismo, un “mal necesario” provvisorio, tesis que, evidentemente, lo distingue de las concepciones anarquistas propiamente dichas. Sin embargo, subraya que desde un punto de vista socialista, el Estado debe desaparecer y ser reemplazado por una simple “organización internacional de la producción y el consumismo”.385 En *El Espíritu de la Utopía*, Bloch no menciona ningún autor anarquista, pero en un ensayo redactado por la misma época (1918), saluda al “Bakunin cristiano” Hugo Ball y la idea de la Anarquía como “la expresión variada, multiforme y directa de Cristo”. La utopía más radical del provenir es, a sus ojos, la de Bakunin: “la confederación liberada de todos los ‘Estados’ y también de todas las ‘organizaciones’ autoritarias”.386

La religiosidad de Bloch recorre tanto las fuentes cristianas –el Apocalipsis, Joaquín de Fiore, los místicos y heréticos del Medioevo– como judías: el Antiguo Testamento (particularmente el Libro II de Isaías), la cábala (y los cabalistas cristianos), el jasidismo, los escritos de Buber, etc.<sup>387</sup> En una entrevista con Jean-Michel Palmier, en 1976, Bloch deja entender que comenzó a interesarse por la cábala al mismo tiempo que por la filosofía y por la tradición del romanticismo alemán.<sup>388</sup> Esta observación es típica de la *intelligenstia* oriunda de familias totalmente asimiladas, que descubrirán el mesianismo y la mística judía por la mediación de un Baader, de un Schlegel o de un Molitor.

Según E. Levinas, la cultura judía de Bloch “se reduce probablemente a la lectura del Antiguo Testamento (en traducción) y a los elementos folklóricos importados de las juderías del Este Europeo con sus historias jasídicas, muy apreciadas en Occidente”.<sup>389</sup> Me parece que esto está lejos de ser exacto: los escritos de juventud de Bloch testimonian un conocimiento sumamente preciso de la cábala y de la literatura sobre la mística judía. En la primera edición de *El espíritu de la Utopía* (1918), se encuentran múltiples referencias a la cábala y a los temas cabalísticos (Schechina, Adam Kadmon), a los cabalistas judíos (Meir ben Gabbai, Eyebeschütz) y cristianos (Molitor), sin hablar, por supuesto, de Baal Schem.<sup>390</sup>

La actitud de Bloch hacia el judaísmo es compleja: uno de los raros textos donde explica esta cuestión es el capítulo “Símbolo: el Judío” de la primera edición de *Geist der Utopie*, desaparecido de la reedición de 1923, pero incluido en la recopilación *Durch die Wüste* (*A través del desierto*) ese mismo año. Bloch rechaza en este escrito tanto el asimilacionismo de la burguesía judía librepensadora y a-religiosa, como el mantenimiento del ghetto tradicional de Europa del Este. En cuanto al sionismo, lo acusa de “querer, con el concepto de Estado Nacional–que se desarrolló de manera bastante efímera en el siglo XIX–, transformar a Judea en una suerte de Estado balcánico asiático”. Defiende, sin embargo, la continuidad histórica

del “pueblo de los Salmos y de los profetas” y se complace con el “despertar del orgullo de ser judío” de la época actual. La religión judía posee a sus ojos la virtud esencial de estar “construida sobre el Mesías, sobre el llamado al Mesías”; Bloch atribuye, en consecuencia, a los judíos, junto a los alemanes y a los rusos, un rol crucial en “la preparación de la época absoluta”, estando estos tres pueblos destinados a recibir “el nacimiento de Dios y el mesianismo”.[391](#)

Adorno tiene razón en escribir que “la perspectiva del fin mesiánico de la historia y la apertura a la trascendencia” es el centro en torno al cual todo se ordena en *Geist der Utopie*.[392](#) En este núcleo central se combinan y se enmarañan las referencias judías y cristianas. Ernst Bloch (como Landauer y Buber) considera a Jesús como un profeta judío, que debe “retornar a su pueblo” y ser reconocido como tal por los judíos. Pero él no lo considera como el Mesías mismo: el verdadero Mesías, el “Mesías remoto”, el Salvador, el “último Cristo, aún desconocido” no ha llegado aún.[393](#) En *El Espíritu de la Utopía* Bloch saluda los consejos de obreros y soldados de febrero de 1917 en Rusia, no sólo como los enemigos de la economía monetaria (*Geldwirthshaft*) y de la “moral del comerciante” (ese “coronamiento de todo lo que es nefasto en el hombre”), sino también, como “los pretorianos que, en la Revolución Rusa, instauraron por primera vez a Cristo como emperador”.[394](#)

Después de la Revolución de Octubre se produce, como escribió Arno Münster, un “desplazamiento de los acentos” en la obra de Bloch, hacia la concretización histórica de la utopía.[395](#) El primer resultado de esa orientación es el *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, publicado en 1921, cuando Alemania parecía aún encontrarse a la vera de una nueva ola revolucionaria.

No hay duda de que Bloch está ampliamente inspirado en las observaciones de Gustav Landauer sobre Münzer (en su obra *La revolución*, de 1907)[396](#), aun cuando no la cite. El resultado es una lectura profundamente *anarquista* del mensaje anabaptista: según

Bloch, esta corriente herética “negaba la autoridad del Estado” y “proclamaba, mucho antes que Bakunin, la libertad de asociación, más allá de los Estados, la internacional de los pobres de espíritu, de los elegidos, la negación nihilista de toda ley impuesta desde afuera, la libertad para cada uno de adoptar la moral que ha elegido y comprendido”. A pesar de su adhesión a la Revolución Rusa, Bloch parece pues conservar una observación profundamente “místico-libertaria”.<sup>397</sup> Contra la divinización del Estado por su teólogo maquiavélico (Lutero), contra la “dura e impía materialidad del Estado”, Bloch ve en Thomas Münzer la encarnación del ideal cristiano de una “pura comunidad de amor sin instituciones jurídicas ni estatales”. Él representa también para Bloch el eje central en “la historia subterránea de la revolución” constituida por las corrientes heréticas y milenaristas del pasado: los Hermanos del Valle, los Cátaros, los Albigenses, los Hermanos de Libre Espíritu, Meister Eckhardt, los Husitas, Münzer y los anabaptistas, Sebastián Frank, los Iluministas, Rousseau, Weitling, Baader, Tolstoi. Hoy, toda esta inmensa tradición “golpea a la puerta para terminar con el miedo, con el Estado, con todo poder inhumano”.<sup>398</sup>

Esta actitud revolucionaria anarco-bolchevique es inseparable de una concepción mesiánica de la temporalidad, opuesta a todo gradualismo del progreso: para Münzer y sus camaradas, “no era por tiempos mejores que se combatía, sino por el fin de los tiempos [...], por la *irrupción del Reino*”. Es característico de la actitud religiosa “sincrética” (judeo-cristiana) de Bloch que asocie, en el mismo pasaje, el Tercer Evangelio de Joaquín de Fiore, el quilismo de los anabaptistas y el milenarismo de los cabalistas de Safed (siglo XVI), que esperaban, al norte del lago Tiberíades, “el vengador mesiánico, el destructor de este Imperio y de este Papado [...], el restaurador de la *Olamha-Tikkoun*, verdadero Reino de Dios...”.<sup>399</sup>

Bloch es particularmente sensible a los aspectos restitucionistas del mesianismo: subraya que el ideal de los anabaptistas significaba “escapar a la maldición impuesta al trabajo y retorno final al Paraíso”, y que el sueño de Münzer era la *restitutio omnium* –esto

es, el retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección (análoga a *restitutio in integrum* mencionado en *El Espíritu de la Utopía* y retomado por Benjamin en el “Fragmento político-teológico”[400](#)).

Falso sería ver en el Thomas Münzer de Bloch algo más que un ejercicio de historia de las religiones o una versión más romántica de *Vorläufer des Socialismus* [*Precursor del socialismo*] de Kautsky. La cuestión es para él de la más candente actualidad en una Alemania tomada por la fiebre revolucionaria (en marzo de 1921 tiene lugar una ofensiva semi-insurreccional de obreros influenciados por el movimiento comunista). En la conclusión del libro, anuncia el “tiempo que viene” – “en Alemania y en Rusia él conocerá su apogeo pleno” – y cree percibir que “un nuevo mesianismo se prepara”. La princesa Sabbat aparece aún oculta tras una frágil muralla agrietada, mientras “en lo alto de los escombros de una civilización en ruinas [...] se eleva el espíritu de la inextirpable utopía”. La fe de Bloch en el advenimiento inminente de la utopía milenarista es el punto de fuga que sitúa en su verdadera perspectiva el conjunto de su obra: “En el presente, es imposible que no advenga el tiempo del Reino; es en rumbo a ese tiempo que brilla en nosotros un espíritu que rechaza toda omisión, que ignora toda decepción”.[401](#)

El examen de las obras más tardías de Bloch– particularmente *El Principio Esperanza* (1949–1955) – escapa al marco de este trabajo; puede constatarse una enorme continuidad en la orientación romántico-revolucionaria y mesiánica. Pero la problemática libertaria tiende a desaparecer. Ernst Bloch jamás se ligó al *diamat* [materialismo dialéctico] staliniano, pero no pudo escapar al influjo del “socialismo de Estado” de la RDA (la que abandonará en 1961) en ciertas formulaciones políticas del *Prinzip Hoffnung*: las ideas anarquistas son allí rechazadas como “pequeño– burguesas” y critica el “odio abstracto al poder” y el “sentimiento irreflexivo de libertad” en Bakunin...[402](#)

Nacido en una familia de la alta burguesía judía asimilada de Budapest, György Lukács siempre se identificó esencialmente con la cultura alemana.[403](#) Apasionado por el romanticismo, esboza en 1907–1908 el plan de una obra titulada *El romanticismo del siglo XIX*, y su primer trabajo importante, *El alma y las formas* (1910), se basa particularmente en escritores ligados al romanticismo y al neo-romanticismo. Novalis, Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst, etc. Esta dimensión “romántica anticapitalista” (el término es del propio Lukács) no desaparece de sus escritos, aún después de su adhesión al comunismo: por ejemplo, su ensayo “La vieja cultura y la nueva”, de 1919, está cargado de una profunda nostalgia por las culturas precapitalistas que Lukács opone al carácter “destructor de cultura” del capitalismo. Un detalle divertido pero bien característico ilustra la permanencia de una sensibilidad romántica: uno de los primeros decretos de Lukács como comisario del pueblo de Educación (abril de 1919) consistió en instruir la lectura de cuentos de hadas en todas las escuelas y hospitales de niños del país...[404](#)

Es en este cuadro espiritual que se desarrolla el interés del Lukács por el pensamiento místico, tanto cristiano como judío (yo hindú!). Es probable que, como muchos intelectuales de cultura alemana - judíos o no-haya descubierto el universo espiritual de la religiosidad judía mística gracias a los libros de Buber sobre el jasidismo. En 1911, le escribe a Buber manifestándole su admiración por sus obras, las que han procurado “una gran experiencia vital” (*eine grosse Erlebnis*), en particular el *Baal Schem* (1908), al que saluda como un libro inolvidable. La correspondencia entre Buber y Lukács prosiguió hasta 1921, y un intercambio de cartas de noviembre/diciembre de 1916 sugiere que entonces ha tenido lugar entre ellos un encuentro personal en Heppenheim (pueblo donde vivía Buber).[405](#)

En 1911 Lukács publica una reseña de uno de los libros de Buber en una revista húngara de filosofía bajo el título “Misticismo judío”, donde compara a Baal Schem con Meister Eckhart y Jacobo Boehme. En este texto, el único que Lukács haya escrito sobre tema judío (y

que no será nunca traducido ni reeditado), atribuye una gran importancia al jasidismo en la historia de las religiones de la época moderna: “El movimiento jasídico, que tuvo en Baal Schem su primera gran figura y en Rabbi Nachman la última, ha sido un misticismo primitivo y poderoso, el único gran y verdadero movimiento después del misticismo alemán de la Reforma y el español de la Contra-Reforma”.<sup>406</sup> Uno de los aspectos que más le atraen del jasidismo (tal como Buber lo presenta) es la aspiración mesiánica: en su cuaderno de notas de 1911, reproduce algunos extractos de obras de Buber, y entre ellas un pasaje de *Geschichten des Rabi Nachman* [Historias del Rabbi Nachman] (1906), que habla de la espera del Mesías en Jerusalén.<sup>407</sup> Algunos años más tarde, en otro cuaderno, consagrado a Dostoievski, se refiere a la idea de que el Shabbat es “la fuente del mundo por venir” o el reflejo de la redención, citando una frase del libro *Die Legende des Baalschem* [La leyenda de Baal Schem] (1908).<sup>408</sup>

En realidad, muchos testimonios contemporáneos revelan la presencia, en el joven Lukács, de un mesianismo ardiente y apocalíptico. Marianne Weber (esposa del sociólogo) describe al Lukács de los años 1912–1917 como un pensador “agitado por las esperanzas escatológicas en la llegada de un nuevo Mesías” y por el cual “el orden socialista fundado en la fraternidad será precondición para la redención”.<sup>409</sup> Es posible que Bloch haya contribuido a esta dimensión escatológica del joven Lukács: Paul Honigsheim, que frecuentaba el Círculo Max Weber en esta época, escribe a ambos en los siguientes términos: “Ernst Bloch, al apocalíptico judío catolizante, con su adepto de entonces, Lukács”.<sup>410</sup> Uno de los elementos espirituales del que participa con Bloch es la fusión entre la mística judía y la rusa. Emma Rittok, una intelectual húngara que conoció muy bien a ambos filósofos durante los años 1910–1914 (antes de romper con ellos y devenir antisemita y anticomunista), escribirá en los años’20 una novela húngara en clave: *Los aventureros del espíritu*, en que uno de los personajes, Ervin Donath (muy probablemente inspirado en Lukács), proclama: “A menudo

sospeché que convendría orientarse hacia el Este, pero hasta ahora me faltaba una conexión segura (con el misticismo judío). ¿Será posible que el misticismo eslavo pueda preparar el terreno para una nueva misión del espíritu judío?”[411](#)

Otra fuente, menos sospechosa, confirma la atracción de Lukács por el mesianismo judío: Bela Balasz, en aquella época, uno de sus mejores amigos, escribe en 1914 en su diario íntimo: “La gran nueva filosofía de Gyuri (Lukács) [...] *El mesianismo*. ¡Gyuri descubrió en él al judío! La búsqueda de los ancestros. La secta jasídica, Baal Schem. Ahora, también él encontró sus ancestros y su raza, solamente yo estoy solo y abandonado... La teoría de Gyuri sobre la emergencia o re-emergencia de un tipo judío, el asceta anti-racionalista, que es la antítesis de lo que habitualmente se describe como judío”.[412](#)

Como el de otros intelectuales judíos alemanes, el interés de Lukács por el judaísmo incide precisamente en los aspectos “románticos”, en oposición a la imagen racionalista de la religión judía vehiculizada por la *Haskala*, por el *establishment* judío liberal y por los sociólogos alemanes (Max Weber, Werner Sombart). Parece distinguir (particularmente en sus notas sobre Dostoievski de 1915) dos aspectos radicalmente diferentes en la religión judía: por una parte, lo que llama “jeovista”, expresión del autoritarismo punitivo y de la metafísica del Estado y, por otra, el mesianismo que lleva en él una verdadera “democracia ética”. Su interés se vuelve principalmente hacia las corrientes mesiánicas judías “heréticas” como Sabbatai Zevi y Jakob Frank, los mismos que van a fascinar algunos años después a Gershom Scholem...[413](#)

Sería falso atribuir el mesianismo del joven Lukács a un origen exclusivamente judío. Su conocimiento de los textos judíos, más allá del Antiguo Testamento, era muy limitado. Su tendencia apocalíptica se debe mucho más a la mística esclava, en particular a Dostoievski. La observación de Balasz (“Gyuri descubrió en él al judío”) es interesante porque, en sus múltiples escritos y entrevistas autobiográficas, Lukács siempre segó toda relación de su

pensamiento con el judaísmo.[414](#) En todo caso, su vuelta a las raíces judías es mucho más limitada que la de un Bloch o un Benjamin.

Max Weber, que tenía con Lukács numerosas conversaciones sobre cuestiones éticas y religiosas, lo sitúa directamente en el contexto espiritual germánico, como “uno de los tipos del ‘escatologismo’ alemán, la antípoda de Stefan George”.[415](#) En efecto, Stefan George, el poeta conservador de la germanidad ancestral, era considerado por sus adeptos como un verdadero guía religioso; hasta tal punto no era este el parecer de Lukács que subraya, en una carta a Félix Bertaux de 1913, que en este caso no se trata “verdaderamente de un profeta, de un verdadero enviado y anunciador de Dios”, lo que supone la posibilidad del advenimiento de un auténtico profeta mesiánico...[416](#)

La guerra ha exacerbado este sentimiento, en la medida en que significa para Lukács el punto más profundo del abismo, “la era del pecado total” (*Zeitalter des vollendeten Sündhaftigkeit*), según la expresión de Fichte que él por su parte retoma en su *Teoría de la novela*. En una nota sobre Dostoievski, asocia esta fórmula fichteana a la doctrina judía según la cual “El Mesías no podrá venir más que en una época de total (*vollendeter*) impiedad.[417](#) A veces esa experiencia mesiánica atraviesa sus escritos, como por ejemplo en el ensayo “Ariadna en Naxos”, de 1916, en que habla de un nuevo Dios por venir, del cual ya se presenta la aurora”.[418](#)

Es preciso, con todo, subrayar que este mesianismo se inscribe en el cuadro de una “religiosidad atea”, muy alejada de la religión en el sentido habitual. La figura simbólica de esta forma de espiritualidad es, a los ojos de Lukács, el poeta y mártir *narodnik* [populista] ruso Ivan Kaliaiev quien, en un atentado en febrero de 1905, mató (superando sus escrúpulos morales y religiosos) al gran duque Sergei, gobernador de Moscú (y que será ejecutado por las autoridades zaristas poco después). En las notas de Lukács sobre Dostoievski, Kaliaiev es el representante de los creyentes que se consideran ateos y cuya fe se dirige a “un Dios nuevo, silencioso, que tiene necesidad de nuestra ayuda”.[419](#) Vemos esbozarse en esta

nota la dimensión *política* de la escatología lukacsiana (de inspiración tanto cristiana como judía), cuya trayectoria espiritual es resumida con notable concisión en otra nota: “el saber de los profetas: el advenimiento del Mesías –pero no el Mesías mismo... Es una mentira que Cristo ya esté aquí –su advenimiento será la Revolución”.<sup>420</sup>

Contrariamente a otros autores de la corriente neo-romántica que están próximos a él (Paul Ernst, Thomas Mann, etc.), Lukács manifiesta una tendencia radicalmente *anti-estatista*, particularmente a partir de la guerra. En su correspondencia con Paul Ernst, se refiere al servicio militar obligatorio como a la “más infame esclavitud que jamás existió” y denuncia el pecado capital contra el espíritu que comete Hegel al revestir el poder del Estado en un halo metafísico. De hecho, agrega, el Estado es una potencia “como lo son un terremoto o una epidemia”.<sup>421</sup> Reencontramos esta comparación, en una versión maravillosamente ultrajante, en las notas sobre Dostoievski, donde se refiere al Estado como *organisierte Tuberkulose*: “El victorioso tiene razón. El Estado como tuberculosis organizada; si los microbios de la peste se organizan, fundarían el Reino mundial”.<sup>422</sup> Como lo muestra muy bien Ferenc Feher en un notable ensayo sobre el joven Lukács, el conjunto del proyecto del libro sobre Dostoievski (del que no deja más que un conjunto de notas) se estructura como la historia de una inmensa degradación: la institucionalización/alienación del espíritu en la Iglesia y en el Estado. La historia humana entera constituye el desfile victorioso del Estado, esto es, una depravación creciente.<sup>423</sup> Refiriéndose a Kierkegaard, Lukács caracteriza el triunfo de la Iglesia y del Estado como un “ardid de Satán” y, a propósito de Nietzsche, define al Estado como “la inmoralidad organizada –interiormente como policía, punición, órdenes sociales, comercio, familia; exteriormente como voluntad de poder, de guerra, de conquista, de venganza”.<sup>424</sup>

En uno de los cuadernos de notas que pude consultar en el Archivo Lukács, se encuentra una bibliografía (probablemente

redactada hacia 1910 o 1911) de textos del anarco-sindicalismo francés: Sorel, Berth, Lagardelle, Pouget.<sup>425</sup> Se encuentra también una referencia anarquizante a Sorel entre las notas sobre Dostoievski: después de una cita del Apocalipsis de San Juan sobre la necesaria abolición de todo comercio, viene el texto siguiente: “El Estado, Sorel: ninguna corrección es posible en tanto que este poder no sea reducido a no jugar sino un rol secundario en las relaciones sociales”.<sup>426</sup> La elección de Sorel (que encontramos también en Benjamin) es comprensible por el carácter a la vez romántico anticapitalista y *apocalíptico* del teórico de la huelga general.<sup>427</sup>

Esta problemática soreliana ocupará un lugar aún mayor en la radicalización política después de su retorno a Budapest en 1917, cuando se sentirá profundamente atraído por el eminentе historiador y dirigente anarco-sindicalista húngaro (de origen judío) Erwin Szabo. En un texto autobiográfico de 1969, Lukács recuerda: “Fue en este momento de mi evolución que el anarco-sindicalismo francés me influye considerablemente”.<sup>428</sup> Sus concepciones políticas de esta época (1917–1918) se caracterizan, en efecto, por el antiparlamentarismo, la subordinación de la política a la ética y el rechazo de toda dictadura, así fuese revolucionaria: se trata de una visión socialista ética semi-anarquista.

En el curso del año 1918, probablemente bajo el impacto de la revolución rusa, el mesianismo de Lukács se politiza y se articula con su ideología revolucionaria. En una conferencia de 1918, rinde homenaje a los anabaptistas y reivindica su imperativo categórico: “hacer descender en este mismo instante el Reino de Dios sobre la Tierra”.<sup>429</sup> En fin, en diciembre de 1918, publica un artículo (“El bolchevismo como problema moral”) donde habla de la cuestión del proletariado como “portador de la redención social de la humanidad” y como “clase–mesías de la historia del mundo”.<sup>430</sup> El mesianismo es, así, secularizado y tiende a confundirse con la revolución social, concebida por Lukács en esta época (1918–1919) como una subversión total a escala mundial.

Esta visión del mundo va a mantenerse, en cierta medida, aún en el primer período de su adhesión al comunismo. La primera obra bolchevique que va a leer (fines de 1918) va a facilitarle la transición: se trata de *El Estado y la Revolución* de Lenin, cuya problemática radicalmente anti-estatista no dejaba de tener ciertas convergencias con el anarquismo. La lectura de este libro parece, en todo caso, haber jugado un papel en su decisión de adherir al PC húngaro en diciembre de 1918.<sup>431</sup> Uno de los primeros artículos que publica en la prensa comunista, “Partido y clase” (1919), está aún impregnado de la influencia anarco-sindicalista de Erwin Szabo.<sup>432</sup> Otro ejemplo significativo es su célebre artículo antiparlamentarista de 1920 (“Zur Frage des Parlamentarismus” [Sobre la cuestión del parlamentarismo]), por otra parte, severamente criticado por Lenin. En una entrevista en vísperas de su muerte (1971), Lukács recuerda que en 1919 estaba convencido de que la revolución proletaria iba a conducir rápidamente “al paraíso sobre la tierra”, concebido de forma profundamente “ascético-sectaria”.<sup>433</sup>

No es sino progresivamente, en el curso de 1920–1923, que Lukács va a ligarse efectivamente al bolchevismo. *Historia y conciencia de clase*, la gran obra de 1923, es ya un *Aufhebung* (negación/conservación/superación) del mesianismo y de la utopía libertaria en una problemática marxista-dialéctica. Con todo, en una autocrítica (probablemente sincera) de 1967, Lukács se refiere al “mesianismo utópico” del libro.<sup>434</sup>

Lukács es, de todos los pensadores que examinamos, uno de los menos tocados por la problemática judía; su relación con el mesianismo judío permanece en gran parte en forma “subterránea” y no se manifiesta sino de modo indirecto en su obra. El cuadro de su reflexión y de sus aspiraciones utópico/revolucionarias es siempre universal/humanista, mundial. Representa, en el conjunto de este análisis, el polo opuesto a Scholem, para quien, a la inversa, es la utopía anarquista la que desaparece de la superficie y no actúa sino de manera “oculta” y mediatizada, particularmente, a través de sus escritos sobre el mesianismo judío.

Erich Fromm es sobre todo conocido por sus trabajos publicados en Norteamérica a partir de los años '40: *El miedo a la libertad* (1941), *Ánalisis del hombre* (1947), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955), Mercuse había sometido sus escritos a una crítica severa (en el curso de los años'50), donde los atacaba como obras conformistas que, por su "revisionismo cultural", quitaban al psicoanálisis freudiano su fuerza crítica.[435](#)

Más allá de lo que se piense de estas críticas (a mi modo de ver ellas son, a la vez, pertinentes y discutibles), existe otro período en la obra de Erich Fromm, mucho menos conocido, el de sus primeros escritos psicoanalíticos (1927–1934), que presenta el mayor interés y donde el vigor crítico, y aún revolucionario, es indiscutible. Sólo una parte de estos trabajos han sido reeditados y/o traducidos en francés. Ellos corresponden a la época en que Fromm comienza a explorar las convergencias entre psicoanálisis y marxismo y está ligado al *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Investigación Social] de Frankfort, publicando artículos y reseñas de en su revista y participando en sus proyectos de investigación colectiva.

A pesar de la diversidad de temas, estos trabajos presentan algunas características comunes: una dimensión mesiánica (de origen judío), una actitud de crítica radical del capitalismo como sistema socio–económico y como estructura psíquica (caracterial), y una orientación política anti–autoritaria. La combinación de estos tres elementos configura un pensamiento original y subversivo, que presentan muchas analogías con los abordajes de un Walter Benjamin o de un Ernst Bloch.

En una nota autobiográfica redactada en 1966, Fromm observa, no sin orgullo, que ha estudiado el Antiguo Testamento y el Talmud desde la infancia. Sus maestros han sido notables eruditos rabínicos: Ludwig Krause, un tío de su madre, talmudista tradicionalista de estricta observancia, el célebre rabino Nehemías Nobel, "cuyo pensamiento estaba también profundamente impregnado tanto de misticismo judío como de humanismo occidental", y el especialista en jasidismo (y al mismo tiempo intelectual socialista), Salman

Rabinkow.<sup>436</sup> Lo que más le había impresionado de la Biblia – particularmente a la luz de las catástrofes de la primera guerra mundial– eran las profecías mesiánicas de Isaías, de Osías y de Amós, la promesa de un “fin de los tiempos” que establecería la paz eterna entre las naciones y los hombres.<sup>437</sup> Es a partir de este contexto cultural que va a interesarse por la filosofía de Marx, que a sus ojos permanecerá siempre como la expresión, en lenguaje secular, de la tradición mesiánica profética.<sup>438</sup>

Al inicio de los años 20, Fromm participa en la creación de la *Freie Jüdische Lehrhaus* (Casa Libre de Estudios Judíos) en Frankfort, institución animada por Franz Rosenzweig y Martin Buber. Fromm asiste (con Ernst Simon y Nahum Guttmann) a un Seminario de Gershom Scholem sobre la apocalíptica del libro de Daniel.<sup>439</sup> Prosigue, al mismo tiempo, estudios con Rickert, Jaspers y Alfred Weber, y presenta, en 1922, una tesis de doctorado titulada *Das Jüdische Gesetz, ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums* (*La Ley judía, una contribución a la sociología del judaísmo de la Diáspora*) que examina, entre otras, la estructura socio-psicológica del jasidismo.<sup>440</sup> Según Scholem, Fromm era en esta época un judío religioso *shomer mitzvot* – esto es, “fiel a los mandamientos de la ley” – y miembro de la Asociación de estudiantes sionistas.<sup>441</sup>

A partir de 1924 Fromm se instala en Heidelberg, donde se hará psicoanalizar por una freudiana ortodoxa, Frieda Reichmann (con quien va a casarse en 1926). Es probablemente bajo el impacto de su análisis que perderá la fe religiosa en esta época, aun cuando su pensamiento siempre permanezca cargado de religiosidad. Según Scholem, Fromm había devenido en 1927 en “trotskista entusiasta”, convencido de la superioridad de su nueva fe y lleno de piedad hacia la estrechez sionista pequeño-burguesa de su antiguo maestro.<sup>442</sup>

La primera publicación psicoanalítica de Fromm –aparecida en 1927 en la revista *Imago*, editada por Freud– es un artículo absolutamente sorprendente, atravesado por un poderoso halo mesiánico: “Der Sabbath”, La problemática del texto es típicamente restauracionista/utópica, e incluso cargada de espíritu religioso, a

pesar del lenguaje científico y la influencia directa del libro de Otto Rank, *El Trauma del nacimiento* (1924), y de los trabajos de Reik y de Abraham sobre psicoanálisis de las religiones. El artículo comienza por examinar el sentido de la prohibición del trabajo durante el *sabbat* judío, mostrando que el concepto bíblico de “trabajo” se refiere esencialmente a la relación de los hombres con la naturaleza, más precisamente, la tierra. La prohibición del trabajo implica pues la suspensión, durante la *sabbat*, de “la violación incestuosa de la Madre Tierra y de la Naturaleza en general por el Hombre”. Según Fromm, la significación psicológica profunda del rito sabático judío es la siguiente: por la interdicción rigurosa y severa de toda actividad laboriosa durante el *sabbat*, la religión judía aspira al “restablecimiento (*Widerherstellung*) del estado paradisíaco sin trabajo, de la armonía entre el hombre y la naturaleza y el retorno al vientre materno (*der Rückkehr in den Mutterleib*)”. De donde la promesa talmúdica que el Mesías vendrá, cuando Israel respete, esta vez integralmente, el *sabbat*. Según Fromm, “los profetas veían en el tiempo mesiánico una situación donde el combate entre el hombre y la naturaleza había llegado a su fin [...]. El estado paradisíaco sería nuevamente restablecido. Si el hombre ha sido expulsado del paraíso, pues ha querido ser como Dios –igual al padre, esto es, capaz de conquistar a la madre–, y si el trabajo es el castigo por esta infracción originaria (*Urverbrechen*), entonces, según la concepción de los profetas, en el período mesiánico el hombre vivirá de nuevo en armonía total con la naturaleza, esto es, sin necesidad de trabajar, en el Paraíso, el equivalente del vientre materno”.<sup>443</sup> Fromm retomará varias veces las ideas de este artículo en sus escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, pero atenuando su aspecto restitucionista y dándole una dimensión más racionalista y “progresista”.<sup>444</sup>

74Es interesante confrontar este ensayo sobre el *sabbat* con las reflexiones de Walter Benjamin, tanto con el texto sobre el lenguaje de 1916 como con sus escritos teológicos posteriores, sobre el tema del restablecimiento de la armonía edénica entre el hombre y la

naturaleza. No se trata de cualquier “influencia”, sino de figuras diversas de la misma corriente de pensamiento en la cultura judeo-alemana.

La preocupación de combinar el marxismo y el psicoanálisis está en el centro de los escritos siguientes de Fromm. Lo que llama la atención de su interpretación del marxismo es la carga directamente *antiautoritaria* que se manifiesta también en su lectura y en su aplicación del método freudiano. Un ejemplo muy revelador es el artículo de 1931 “Contribución a la psicología del criminal y de la sociedad punitiva (*strafenden Gesellschaft*)” (jamás traducido, que sepamos, al francés). Según Fromm, el verdadero fin de la punición legal no es, como se pretende, la prevención del crimen, y mucho menos la corrección del criminal, sino “la educación de la masa en el sentido de la subordinación y del acatamiento a los dominadores”. Toda sociedad de clases se caracteriza por la dominación de una gran masa de desposeídos por una pequeña capa de poseedores. La violencia física (la policía y el ejército) representan el medio más visible para asegurar esta dominación, pero a largo plazo no constituye una garantía eficaz. De donde la importancia capital de los medios psíquicos con la función de “conducir a las masas a una situación de acatamiento y de dependencia espiritual hacia la clase dominante, o a sus representantes, de manera que se someta y obedezca incluso sin la utilización de la violencia”. La justicia penal es uno de esos medios: permite que el Estado de la clase dominante se imponga a las masas como una figura paternal, que castiga y exige obediencia; constituye, por lo tanto, “una precondición psíquica indispensable de la sociedad de clases” y nada tiene que ver con una pretendida prevención de la criminalidad.**445** Es difícil no ver en estas líneas una premonición del futuro que le espera a Alemania en los años siguientes...

La primera obra mayor de Fromm es *El dogma de Cristo*, publicada en Viena en 1931 (trabajo que combina psicoanálisis y marxismo), no representa una ruptura con sus preocupaciones judío-religiosas

pues, a sus ojos, el cristianismo primitivo es el continuador directo del mesianismo judío en lucha contra el Imperio romano.

Para Fromm el cristianismo era, en sus orígenes, “un movimiento mesiánico revolucionario” en el que el mensaje era la espera escatológica, el advenimiento inminente del Reino de Dios. La comunidad cristiana primitiva era “una libre confraternidad de los pobres”, intensamente hostil a toda autoridad, a todo poder de tipo “paternal”. El mito cristiano originario de Cristo como Mesías–mártir elevado a la dignidad de Dios, comportaba una hostilidad oculta para con Dios Padre, del Emperador y de la autoridad en general. El cristianismo fue la expresión de tendencias revolucionarias, de aspiraciones y nostalgias de masas oprimidas, inicialmente judías y, en seguida, paganas, que se reunían en “una organización comunitaria sin autoridades, ni status, ni burocracia”.**446**

Por el contrario, a partir del siglo III D.C., va a producirse un cambio en la base social del cristianismo: deviene en la religión de las clases instruidas y dirigentes del Imperio romano. De ello resultará una modificación profunda de las creencias relativas a Cristo: el hombre elevado a la dignidad de Dios deviene Hijo del Hombre que siempre había sido Dios (dogma de la consustancialidad). Paralelamente, la esperanza escatológica de una liberación verdadera e histórica es progresivamente reemplazada por la idea de la Salvación como liberación interior, espiritual, no histórica, individual. En fin, en estrecha asociación con la renuncia al mesianismo, se asiste a *una creciente reconciliación entre la iglesia y el Estado*. En una palabra: “El cristianismo, que había sido la religión de una comunidad de hermanos en igualdad, sin jerarquía ni burocracia, deviene ‘Iglesia’, el reflejo de la monarquía absoluta del Imperio romano”. Esta transformación de una fraternidad libre en una organización jerárquica autoritaria es acompañada de un cambio *psíquico*: la hostilidad al padre, y el desprecio de los cristianos primitivos por los ricos y los dirigentes –“en suma, por cualquier tipo de autoridad” –ha sido reemplazada por el respeto y la subordinación a las nuevas autoridades cléricales. Las pulsiones

agresivas, originariamente dirigidas contra el padre, se vuelven entonces contra el yo, ofreciendo así un exutorio sin peligro para la estabilidad social y generando un sentimiento general de culpabilidad acompañado del deseo masoquista de expiación.<sup>447</sup> Si la referencia de Scholem al “trotskismo” de Fromm en 1927 es exacta, no es imposible que este análisis de la evolución del cristianismo sea análogo, en el espíritu de su autor, al que ha conocido el comunismo soviético tras la muerte de Lenin...

Podría observarse al respecto de esta investigación histórica (como a propósito de los escritos de historia de las religiones de Gershom Scholem) que el autor no proyecta sentimientos sobre la historia, sino sus actitudes, sus concepciones y sus valores (su vida del mundo) lo tornan más sensible a ciertos aspectos de la realidad histórica que a otros: en el caso de Fromm, a la dimensión mesiánica y anti-autoritaria de cristianismo primitivo. A pesar de su carácter científico, es evidente que este ensayo no es “neutro”, el autor no oculta su toma de partido por la escatología revolucionaria de los primeros cristianos.

Esta obra ha sido saludada en la *Zeitschrift für Sozialforschung* – la revista del Instituto de Investigación social de Frankfort– como el primer ejemplo concreto de síntesis entre Marx y Freud.<sup>448</sup> Sin pertenecer directamente al Instituto, Fromm va a asociarse durante los años 30 a la Escuela de Frankfort, publicando muchos ensayos y reseñas en la revista dirigida por Horkheimer.

El artículo sobre el *sabbat* de 1927 contenía, al menos implícitamente, una crítica del tipo romántica de la ética burguesa del trabajo y de la dominación sobre la naturaleza, que se encuentra, intensificada, en uno de sus primeros artículos para la *Zeitschrift* (en 1932). Examinando el espíritu capitalista/burgués (tal como lo definieron Sombart y Weber) a partir de las novelas de Defoe o de la autobiografía de Benjamin Franklin, Fromm establece una relación entre el “carácter anal” estudiado por Freud y su discípulo Karl Abraham. En este contexto, opone el espíritu precapitalista, para el cual la búsqueda del placer y de satisfacciones es un objetivo natural

(al cual está subordinada la actividad económica), al espíritu del capitalismo, que considera el ahorro y la adquisición como los objetivos esenciales. En el Medioevo, el individuo disfrutaba de las múltiples satisfacciones que le proporcionaban (de acuerdo a su clase social) fiestas suntuosas, bellas pinturas, monumentos espléndidos, así como numerosas celebraciones religiosas. “Se sobreentendía que el hombre tenía un derecho innato a la felicidad, la alegría y el placer: allí se encontraba el fin de toda actividad humana, fuese o no económica. En cuanto a ésta, el espíritu burgués ha traído un cambio decisivo. La felicidad y la alegría han dejado de ser un fin evidente de la vida. Otra cosa ha tomado el primer lugar en la escala de valores: el deber”.**449** Es evidente que este ensayo – que mantiene lazos profundos con la temática del artículo sobre el *sabbat*, aún cuando el aspecto mesiánico esté ausente– manifiesta una idealización romántica de los modos de vida precapitalistas (particularmente el medieval).

Una perspectiva análoga inspira otro artículo de Fromm en esta época, consagrado a los escritos sobre el matriarcado de Bachofen. Comienza por constatar que los trabajos de Bachofen han sido recibidos con un entusiasmo por dos campos políticos opuestos: los socialistas (Marx, Engels, Bebel, etc.) y los antisocialistas contrarrevolucionarios (Klages, Bäumer). “El elemento común en el abanico de actitudes adoptadas hacia el matriarcado es su distanciamiento común en relación a la sociedad burguesa democrática [...] Sea que ellos se vuelvan hacia el pasado como hacia un paraíso perdido, sea que se dirijan, plenos de esperanza, hacia un porvenir mejor. Pero lo único que los dos grupos opuestos de partidarios de la teoría del matriarcado tienen en común es la actitud crítica hacia el presente estado”. Fromm subraya que la sociedad matriarcal de la que habla Bachofen comporta muchos trazos que la aproximan a los ideales socialistas: democracia, igualdad, libertad, fraternidad, armonía con la naturaleza, ausencia de propiedad privada; cita una observación del socialista Kelles-Krauz según la cual Bachofen escarbó bajo el renacimiento burgués para sacar de la tierra los gérmenes preciosos

de un nuevo renacimiento revolucionario: el renacimiento del espíritu comunista. A partir de Bachofen y de Freud, Fromm va a distinguir dos tipos de carácter social: los patricéntricos y los matricéntricos. El tipo patricéntrico se caracteriza por los sentimientos de culpabilidad, el amor dócil a la autoridad paterna, el deseo y el placer de dominar a los más débiles, la aceptación del sufrimiento como castigo a sus propias faltas; la sociedad burguesa y la ética protestante del trabajo son su expresión moderna. El tipo matricéntrico, por el contrario, no conoce la angustia ni la sumisión, sino el amor materno por los débiles y una gran aptitud para el placer y la felicidad, los sentimientos de culpabilidad son mucho menos intensos, etc. Los representantes modernos de las tendencias matricéntricas, serían la clase obrera y el programa social marxista".**450**

Este artículo debe ser relacionado también con el ensayo de 1927 sobre el *sabbat*: la sociedad matriarcal primordial de la que habla Bachofen aparece como el equivalente antropológico del paraíso edénico y maternal, liberado de la maldición del trabajo, y la revolución socialista es el correspondiente secular de la libertad del Mesías que restablece el Jardín de los Placeres.

El texto de Fromm, publicado también en la *Zeitschrift*, tendrá una influencia profunda sobre Walter Benjamin, quien escribirá el año siguiente su ensayo sobre Bachofen desarrollando temas semejantes, y refiriéndose explícitamente a lo que llama "el notable estudio" de Fromm.**451**

Después de la partida de Fromm a los Estados Unidos (1934), el radicalismo libertario/revolucionario de su marxismo va a atenuarse, y su pensamiento tomará un giro más moderado, cuyos primeros signos pueden ya percibirse en el trabajo que escribirá en 1936 para el estudio de la Escuela de Frankfort sobre la autoridad y la familia: reafirmando aún su perspectiva anti-autoritaria, rechaza el anarquismo como una forma de revuelta inconsecuente y hace el elogio de la democracia burguesa del siglo XIX como forma de

autoridad fundada en la satisfacción (desigual pero real) de intereses en el conjunto de las capas sociales.[452](#)

A pesar de ello, la crítica cultural de la civilización industrial, la aspiración mesiánica a un mundo nuevo y la tendencia anti-autoritaria continúan presente en la obra posterior de Erich Fromm, como lo atestigua, por ejemplo, su libro de 1966 *Seréis como dioses*, una lectura humanista/socialista el profetismo bíblico. En este escrito, Fromm retoma casi palabra por palabra el ensayo de 1927 (salvo la referencia al paraíso perdido, que desaparece totalmente), subrayando que el sabbat es la expresión de la idea central del judaísmo: “La idea de libertad, la idea de armonía completa entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la idea de la anticipación de la era mesiánica y de la victoria del hombre sobre el tiempo, la tristeza y la muerte”.[453](#) Las referencias escatológicas que atraviesan su obra no tienen ya la explosividad subversiva de los trabajos de los años 20 y 30, pero testimonian la continuidad de las preocupaciones político-religiosas del autor y de su actitud crítica frente al orden establecido.

## NOTAS VII

[328](#) Ulrich Linse, **Gustav Landauer und die Revolutionszeit (1918-1919)**, Berlin, Karin Kramer Verlag, 1974, p. 28.

[329](#) Sobre el romanticismo de Landauer, v. la obra de Eugen Lunn, **Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer**, Berkeley, University of California Press, 1975.

[330](#) G. Landauer, “Vor fünfundzwanzig Jahren” (1913), **Rechenschaft**, Colonia, 1924, 2, Auflage, p. 135.

331 Archivo Gustav Landauer, ms. Var 432, Biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Se trata del *dossier* nº 14, titulado “Die deutsche Romantik in der Literatur”. En apoyo de su argumentación, cita el siguiente pasaje del romántico Friedrich Schlegel: “La Revolución Francesa, la **Doctrina de la Ciencia** de Fichte y el **Wilhelm Meister** de Goethe son las tendencias espirituales de la época”.

332 G. Landauer, “Dem grösten Schweizer” (1912), **Werdende Mensch, Aufsätze über Leben und Schriften**, Postdam, Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921, pp. 136-137.

333 G. Landauer, **Aufruf zum Sozialismus** (1911), Berlín, Paul Cassirer, 1919, pp. 9, 20, 43. Landauer parece ignorar que Marx y Engels veían precisamente en el Marca germánica y en el *Mir* ruso puntos de apoyo para un desarrollo hacia el socialismo. V. al respecto mi libro **Marxisme et Romantisme révolutionnaire**, París, Sycomore, 1980.

334 G. Landauer, **La Révolution** (1907), París, Champ Libre, 1974, pp. 54, 64, 78-81, 97, 103, 107, 167. [trad. cast. Buenos Aires, Proyección].

335 G. Landauer, **Aufruf zum Sozialismus**, pp. 11, 44, 108, y prefacio a la edición de 1919, p. X [trad. cast.: **Incitación al socialismo**, Buenos Aires, Américalee, 1947, pp. 38, 71 y 17 respectivamente. Traducción ligeramente modificada. N. del t.].

336 Karl Mannheim, **Ideologie und Utopie**, Frankfurt, Verlag Schulte-Bulmke, 1969, pp. 196, 210 [trad. cast.: **Ideología y Utopía**, Madrid, Aguilar, 1958, pp. 305, 306 y ss.].

337 G. Landauer, **La Révolution**, p. 96.

338 G. Landauer, **Aufruf zum Sozialismus**, pp. 6, 100, 102 [trad. cast. cit., pp. 97, 127 y ss.].

339 *Ibid*, pp. 46-47, 145-146, 149 [trad. cast. Cit., pp. 73\*74, 123, 173-176, 179].

340 G. Landauer, “Walt Whitman” (1907), **Werdende Mensch**, p. 190.

341 Martin Buber, **Utopie et Socialisme**, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 89.

342 G. Landauer, **La Révolution**, pp. 85, 88.

343 G. Landauer, **Meister Eckharts mystische Schriften, in unsere sprache übertragen von G. Landauer**. Berlín, Verlag Karl Schnabel, 1903, p. 5.

344 V. Hans Kohn, **Martin Buber**, 1930, p. 30.

345 G. Landauer, “Durch Absonderung zur Gemeinschaft”, **Die Neue Gemeinschaft**, Leipzig, Eugen Diederichs. Heft 2. 1901, pp. 55-56. Ver también Ruth Link-Salinger, **Gustav Landauer**, p. 31

346 G. Landauer, “Brief an Ida Wolf”, 15 de junio de 1891. *Landauer Nachlass* (Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam). Mappe X.

347 “Notes sur le romantisme”, Archivo Landauer (Universidad Hebrea de Jerusalén), ms, Var. 432, *dossier* 14.

348 G. Landauer, “Die Religiöse Jugenderziehung”, **Die Freie Bühne**, febrero de 1891.

349 Comentario sobre el Evangelio de San Juan, Archivo Landauer (Jerusalén), ms. Var. 432, dossier 12. Texto manuscrito, de aproximadamente veinte páginas, sin fecha.

350 G. Landauer, “Lew Nikolajewitsch Tolstoi” (1910), **Werdende Mensch**, p. 200, y Archivo Landauer (Jerusalén), ms, Var. 432, dossier 31 y 26.

351 Cf. su carta a Rafael Seligmann del 17 de septiembre de 1910, en *Briefen*, I, p. 324: “Si sacamos a Moisés, Jesús y Spinoza del judaísmo, entonces, efectivamente, no queda nada del pueblo judío”.

352 Archivo G. Landauer (Jerusalén), ms. Var. 412, dossier 23.

353 G. Landauer, “Volk und Land. Dreissig sozialistischen Thesen” (1907), **Beginnen, Aufsätze über Sozialismus**. Colonia, Marcan-Block Verlag, 1924, p. 7.

354 G. Landauer, carta del 20 de octubre de 1908 a Margarete Faas-Hardegger; **Briefen**, I, p. 218.

355 G. Landauer, “Die Legende des Baalschem”, **Das Literarische Echo**, 13, Heft 2, 1º de octubre de 1910, p. 149.

356 *Ibid.*, p. 148.

357 Este documento inédito se encuentra en el Archivo Landauer (Jerusalén), ms. Var. 432, dossier 162, No está fechado, pero es posible situarlo con certeza como anterior a 1908.

358 G. Landauer, “Martin Buber”, **Werdende Mensch**, p. 244.

359 V. sobre el tema el excelente artículo de Norbert Altenhofer, “Tradition als Revolution: Gustav Landauer ‘geworden-werdendes’ Judentum”, en D. Judentum”, en D. Bronsen (ed.), **Jews and Germans from 1860 to 1933**. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1979.

360 H. J. Heydorn, “Geleitwort”, in G. Landauer, **Zwang und Befreiung**. Colonia, Hegner Bücherei, 1968, p. 15.

361 G. Landauer, “Gott un der Sozialismus” (1911), **Der Werdende Mensch**, pp. 30, 35.

362 G. Landauer, “Sind das Ketzergedanken?” (1913), **Der Werdende Mensch**, p. 125.

363 G. Landauer, **Aufruf zum Sozialismus**, pp. 1636-7 [trad. cast. cit., p. 164, ligeramente modificada. N. del t.].

364 Archivo Landauer (Jerusalén), ms. Var. 432, dossier 23.

365 G. Landauer, “Sind das Ketzergedanken?” **Der Werdende Mensch**, p. 125.

366 G. Landauer, “Strindbergs historische Miniaturen” (1917). **Der Werdende Mensch**, p. 284.

367 Cf, el artículo de Norbert Altenhofer, “Tradition als Revolution...”, pp. 194-195.

368 Carta a Max Nettlau, 28 de enero de 1913, **Briefen**, I, p. 430.

369 G. Landauer, “Sind das Ketzergedanken?” **Der Werdende Mensch**, p. 126-128. Polemizando con los sionistas. Landauer critica lo que él llama la concepción doctrinaria de un “judaísmo hebreo”, que negaría la dimensión alemana o rusa de los judíos (p. 127).

370 G. Landauer, “Judentum und Sozialismus”, **Die Arbeit, organ der Zionistischen Volkssozialistischen Partei Hapoel Hatzair**, 2 Jahrgang, junio de

1920, p. 51. Como señala Paul Breines, para Landauer “la Diáspora se torna la base social, por así decirlo, de la idea de los judíos como redentores de la humanidad [...] La dispersión, de hecho, libera a los judíos: les permite continuar siendo una nación y, al mismo tiempo, transcender esta nación y todas las naciones, y percibir la unidad futura de la humanidad en una diversidad de verdaderas naciones” (Paul Breines, “The Jew as Revolutionary. The case of Gustav Landauer”, **Year Book of the Leo Baeck Institute**, 1967, Londres, p. 82).

371 Esta carta no había sido publicada en la colección editada por Buber en 1928... Se encuentra en la correspondencia póstuma publicada en 1972 (Martin Buber, **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. I**: 1897, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1972, p. 258). Entre tanto, Landauer se interesa por el destino de las comunas rurales judías en Palestina y acepta participar de un encuentro con sionistas-socialistas (organizado por Buber) para un debate sobre el tema, que debe haberse realizado en abril de 1919. Existe, sobre el tema, una correspondencia entre Landauer y Nahum Goldmann, de marzo de 1919, que se encuentra en los Archivos Landauer (Jerusalén), ms. Var. 432, *dossier* 167-168, publicada en hebreo con una introducción por Abraham Yaasour, “Al Hitiashvout Shitoufit Va-Tiouuss”, *Kibbutz*, nº 2, pp. 165-175.

372 En Ulrich Linse, **G. Landauer und die Revolution...**, p. 63.

373 Cf, G. Landauer “Vorwort zur neuen Ausgabe” (1919), **Aufruf zum Sozialismus**, pp. VII, VIII, X, XVII [trad. cast. cit., pp. 15 y 24], y la carta a Hans Cornelius, 20 de marzo de 1910, **Briefe**, II, p. 403. Cf. también H. J Heydorn, “Geleitwort”, en G. Landauer, **Zwang und Befreiung**, Colonia, Hegner Bücherei, 1968, p. 30.

374 “Landauer und die Revolution”, **Masken**, nº 19, 1919, pp. 290-291. Buber compara Landauer con sus antepasados, los profetas y mártires judíos del pasado, y con Cristo crucificado por los romanos.

375 El término se refiere en particular a los escritos de los años 1918-23. Ver E. Bloch, “Nachbemerkung” (1963), **Geist der Utopie** (1923), Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 347.

❖ Importante empresa química alemana [N. del t.].

376 Cf, Arno Münster (ed), **Tagträume vom aufrechten Gang, Sechs Interviews mit Ernst Bloch**, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 21.

377 Paul Honigsheim, “Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg”, **Kölner Viertelfahrsschrift für Soziologie**, 1926, n° 3, p. 284, e Marianne Weber, **Max Weber, Ein Lebensbild**, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, p. 476.

378 El texto de esa Entrevista se encuentra en el apéndice a mi libro **Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács (1909-1929)**, París, PUF, 1976, p. 293 [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1978, pp. 257 y ss].

379 E. Bloch, **Geist der Utopie** (1923), pp. 20-21, 38-39.

380 *Ibid*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918, p. 410.

381 Cf, **Pour une sociologie des intellectuels...** p. 298 [p. 263 de la ed. cast. cit.]

382 E. Bloch, **Geist der Utopie** (1923), pp. 294-5.

383 *Ibid*, pp. 303, 307.

384 *Ibid*, pp. 297-299, 335.

385 *Ibid*, p. 302.

386 E. Bloch, “Ueber einige politische Programme und Utopien in der Schweiz”, **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**, Bd. 46, 1918-1919, pp. 162. 159-162. La versión de este artículo publicada en 1970 en la colección de Bloch, **Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz** (Frankfurt, Suhrkamp), está considerablemente modificada.

387 Scholem recuerda haber visto, durante una conversación con Bloch en 1919, un libro con capítulos sobre la tradición mesiánica judía sobre su mesa de trabajo (Memorandum de entrevista, diciembre de 1979) Cf, también G. Scholem, **Geschichte einer Freundschaft**, pp. 102-103, en que se refiere a esa obra como un tratado antisemita erudito del siglo XVIII (Andreas Eisenmenger, **Entdecktes Judentum**, 170), conteniendo la traducción importantes fuentes religiosas judías. En cuanto a Buber, hay en sus archivos en Jerusalén una carta de Bloch fechada el 2 de julio de 1920, testimonio de la existencia de vínculos personales entre ambos pensadores (Archivo Buber, Universidad Hebrea de Jerusalén, ms. Var. 350, 123/*Chet* 2). En la primera edición de **L'Esprit de l'utopie**, Buber aparecía bajo una luz favorable (**Geist der Utopie**. 1918, p. 320): con todo, esa

referencia irá a desaparecer en ocasión de la reedición del texto “Symbol: die Juden dans le recueil”, **Durch die Wüste**, de 1923.

388 En **Tagträume vom aufrechten Gang**, p. 110.

389 E. Levinas, “Sur la mort dans la pensé de Ernst Bloch”, en G. Raulet (ed.), **Utopie, marxisme selon Ernst Bloch**, París, Payot, 1976, p. 326.

390 Arno Münster localizó, en su notable trabajo sobre la obra de juventud de Bloch, algunas de esas fuentes: cf. A. Münster, **Utopie Messianismus in Apokalypse in Frühwerk von Ernst Bloch**, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, pp. 13141. Ver también su artículo “Messianisme juif et pensé utopique dans l’œuvre d’Ernst Bloch”, **Archives de Sciences sociales des Religions**, n° 57/1, 1984.

391 E. Bloch, **Geist der Utopie** (1918), pp. 320, 332.

392 T. Adorno, “Henkel, Krug und frühe Erfahrung” (1965), **Noten zur literatur**, IV, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 92.

393 E. Bloch, **Geist der Utopie** (1918), pp. 323, 331-2. Bloch sugiere también otra hipótesis: Jesús sería el Mesías sufriente “hijo de José”, distinto del Mesías triunfante “hijo de David”– distinción que se remonta al libro II de Isaías.

394 E. Bloch, **Geist der Utopie** (1918). Este pasaje desaparecerá en la edición de 1923.

395 A. Münster, **Utopie, Messianismus und Apokalypse...**, p. 199.

396 Sobre las notables semejantes entre el texto de Bloch y el de Landauer, ver Anton Christen, **Ernst Blochs Metaphysik der Materie**, Bohn, Bouvier, 1979, pp. 39-38: D. Eisenbarth, “Ernst Bloch – Empiriker der Mystichen”, **Schwarze Protokolle**, 16, 1978; y A. Münster, **Utopie, Messianismus und Apokalypse...**, p. 125.

397 La expresión es de Anton Christen, **Ernst Blochs Metaphysik der Materie**, pp. 36-37.

398 E. Bloch, **Thomas Münzer, théologien de la Révolution**, Paris, Julliard, 1975, pp. 119, 182, 191, 305 [trad. cast.: **Thomas Münzer, teólogo de la revolución**, Madrid, Ciencia Nueva, 1968]. La referencia libertaria no es, a los ojos de Bloch,

contradictoria con el bolchevismo. Münzer es considerado precursor tanto de Bakunin como de Karl Liebknecht y Lenin (E. Bloch, **Thomas Münzer**, p. 154).

399 E. Bloch, **Thomas Münzer**, p. 874, 91.

400 *Ibid.*, pp. 114, 127, Cf. **Geist der Utopie** (1923), p. 40.

401 *Ibid.*, pp. 305-306.

402 E. Bloch, **Das Prinzip Hoffnung**, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, Zweiter Band, pp. 662-670 [trad. cast.: **El Principio Esperanza**. Madrid, Aguilar, 1977, 3 vols].

403 Para un análisis detallado de los diversos aspectos del pensamiento de Lukács a los que hacemos referencia aquí, remito a mi libro **Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács (1919-1929)**, ya mencionado.

404 Ver Lee Congdon. **The Young Lukács**, Londres, The University of North Carolina Press, 1983, p. 158.

405 Esa correspondencia se encuentra en el Archivo Buber de la Universidad Hebrea de Jerusalén, ms. Var. 350.

406 G. Lukács, “Zsido miszticizmus”, **Szellem**, 1911, nº 2, pp. 256-257.

407 **Notizbuch**, C. 1911, p. 29, Archivo, Budapest.

408 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen und Entwürfe** (1915), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1985, pp. 164-168. Cf. Martin Buber, **Die Legende des Baalscheem** (1908), Berlín, Schocken Verlag, 1932, p. 171: “der sabbat ist die Quelle der kommmenden Welt”. Es probablemente Lukács quien sugirió a Ernst Bloch la lectura de los escritos de Buber, porque en una carta datada en julio de 1911 Bloch escribe a su amigo: “aún no conozco al Baal Schem” (E. Bloch, **Briefe 1903-1975**, Frankfurt, Suhrkamp, 1985. I, pp. 57-59).

409 Marianne Weber, **Max Weber, ein Lebensbild**, p. 474 [trad. cast.: México, FCE].

410 P. Honigsheim, **Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg**”. **Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie**, 1926, p. 284.

411 Citado por Lee Congdon, *op. cit.*, pp. 135-136. Lukács no se reconoció en el personaje de Donath, al que consideraba como una mezcla de Bloch y el filósofo húngaro Bela Zalai.

412 Bela Balasz. “Notes from a Diary (1911-1921)”. **New Hungarian Quarterly**, nº 47, 1972, pp. 124-126.

413 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, pp. 156-158, 172. Las principales Fuentes de Lukács para los mesianismos heréticos judíos son dos obras del siglo XIX: Peter Beer, **Geschichte Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehender religiosen sektent der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah**, Brinn, Jospeh Georg Frassler, Zweiter Band, 1923; y Adolphe Franck, **La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux**, Paris, 1843.

414 Ver, por ejemplo, G. Lukács, **Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog**, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, p- 45: “Siempre supe que era judío, pero eso jamás tuvo una influencia esencial en mi evolución”.

415 Carta de Max Weber a Lukács del 6 de marzo de 1913, en G. Lukács, **Correspondance de Jeunesse (1908-1917)**, Budapest, Corvina, 1981, p. 234.

416 Carta de G. Lukács a F. Bertaux, marzo de 1913, **Correspondance de Jeunesse (1908-1917)** p. 239.

417 G. Lukács, **La Théorie du roman**. Paris, Gonthier, 1963, p. 155 (la traducción adoptada en esta edición es “era de la perfecta culpabilidad”) [trad. cast.: **Teoría de la novela**, México, ERA]. Ver también G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, p. 60.

418 G. Lukács, “Ariadne und Naxos”, en Paul Ernst, Geörg Lukács, **Dokumente einer Freundschaft**, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974, p. 56.

419 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, p. 62, Lukács tomó conocimiento del personaje de Kaliaiev a través de las novelas y libros autobiográficos del escritor *narodniki* Boris Savinkov. Ver sobre este asunto mi artículo “Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács 1910-1919”, **Archives de Sciences Sciences Sociales des Religions**, nº 43/1, 1978.

420 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, pp. 179-180.

421 Carta de Lukács a Paul Ernst, 14 de abril de 1915 y 4 de mayo de 1915, **Correspondance de Jeunesse**, pp. 254-255, 258.

422 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, p. 185.

423 Ferenc Feher, “Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus, Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologie-geschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács”, en **Die Seele und das Leben, Studien zum früheren Lukács**, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 290. Feher observa con agudeza que las notas sobre Dostoievsky manifiestan al mismo tiempo “una vivencia apocalíptica, la nostalgia de la Parusia y la exigencia de la abolición inmediata del Estado” (p. 319).

424 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, p. 116.

425 G. Lukács, Heft i, “Bibliographie”, Archivo Lukács, Budapest. Los textos citados son de los años 1902 a 1910.

426 G. Lukács, **Dostojevsky, Notizen...**, p. 92. La cita de Sorel esta en francés, y la referencia remite al **Bulletin de la Société Française de Philosophie** de 1907.

427 En **La Décomposition du marxisme**, Sorel subraya que el Apocalipsis corresponde perfectamente a la huelga general, la que, para los sindicalistas revolucionarios, representa el advenimiento de un mundo nuevo.

428 G. Lukács, prefacio a **Magyar irodalom, magyar kultura**, Budapest, Gondolat, 1970, pp. 8-9. En francés en **L'Homme et la Société**, n° 43-44, 1977, p.p. 13-14.

429 G. Lukács, “Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste” (1918), publicado como apéndice a mi libro **Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires...**, p. 304 [p. 267 y ss. de la ed. cast.].

430 G. Lukács, “Le bolchevisme comme problème moral” (1918), *Ibid.*, p. 310 [p. 275 y ss. de la ed. cast.].

431 Ver G. Lukács, “Autobiographie inédite”, 1941, en G. Lukács, **Littérature, philosophie, marxisme (1922-1923)**, textes réunis par M. Löwy, Paris, PUF, 1978, p. 144.

432 Ver la observación al respecto en una entrevista autobiográfica del viejo Lukács, **Gelebtes Denken**, p. 95.

433 *Ibid.*, p. 95.

434 G. Lukács, “Vorwort”, **Frühschriften II (Geschichte und Kassenbewusstsein)**, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 16.

435 H. Marcuse, “Critique of Neo-Freudian Revisionism”. **Eros und Civillisation**, Beacon Press, 1955 [hay trad. cast.: México, J. Mortiz, 1965].

436 E. Fromm, **Vous serez comme des dieux, une intepretation radicale de l'Ancien Testament et de sa Tradition**, Brucelas, Complexe, 1975, p. 18 [trad. cast.: **Y seréis como dioses**, México Paidós, 1994].

437 E. Fromm, **Beyond the Chains of Illusion. My Encounters with Marx and Freud**, New York, 1962, p. 5.

438 E. Fromm, **Marx's Concept of Man**, New York, F. Unger, 1961, pp. 3, 5 [trad. cast.: **El concepto del hombre en Marx**, México, FCE, 1962].

439 G. Scholem, **Von Berlin nach Jerusalem**, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 195.

440 Cf. Reiner Funk, **Mut zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk, seine humanische Religion und Ethik**, Deutsche Verlagsanstalt, 1978, p. 19.

441 Gershom Scholem, **Mi-Berlin le-Yerushalayim**, Hotzaat Am Oved Jerusalem, 1982, p. 186 (se trata de una versión ampliada, en hebreo, de su autobiografía de juventud).

442 G. Scholem, **Mi-Berlin le-Yerushalayim**, pp. 186-187.

443 E. Fromm, “Der Sabbath”, **Imago**, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Band XIII, 1927, pp. 226, 233.

444 E. Fromm, **Le langage oublié** (1951), Paris, Payot, 1980, p. 197: “La nueva armonía es totalmente diferente de la paz paradisiáca. Ella no reina mientras el ser humano [...] no aguce los poderes de su razón a tal grado que se libere de la subordinación de su semejante, y de su esclavitud frente a las pasiones irracionales” [trad. cast.: **El lenguaje olvidado**, Buenos Aires, Hachette, 1957]

445 E. Fromm, “Zur psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft”, **Imago**, Band XVII, 1931, pp. 247-249.

446 E. Fromm, **Le dogme du Christ** (1931), Brucelas Complexe, 1975, pp. 40-52. [Trad. cast: México, Paidós, 1992].

447 E. Fromm, *op. cit.*, pp. 57-66.

448 El autor de la reseña fue Franz borkenau, Cf. Martin Jay, **L'Imagination Dialectique**, Paris, Payot, 1977, p. 115 [trad. cast.: **La imaginación dialéctica**, Madrid, Taurus, 1984, p. 160].

449 E. Fromm, “La caratterologie psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale” (1932), en **La crise de la psychoanalyse**, Paris, Denoël, 1971, p. 195 [Trad. cast.: Paidós].

450 E. Fromm, “La Théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale” (1934), in **La crise de la psychanalyse**, pp. 116-118, 125-129, 138-143.

451 Walter Benjamin, “Johann Jakob Bachofen” (1935), **Gesammelte Schriften**, Frankfurt am-Main, Suhrkamp Verlag, 1977, II, I, pp. 220-231

452 E. Fromm, M. Horkheimer, H. Marcuse, *u.a.*, **Autorität und Familie**, Paris, Alcan, 1936, Band I. pp. 131-3 [trad. cast.: parcial en.: **La familia**, Barcelona, Península, 1970].

453 E. Fromm, **Vous serez comme des dieux**, pp. 170-175.

## VIII

### ENCRUCIJADAS, CÍRCULOS Y FIGURAS

#### Algunos ejemplos

Este ensayo se limita a estudiar cerca de una decena de autores, pero, seguramente, es posible encontrar muchos otros en la intelectualidad judía de cultura alemana que participen de esta orientación libertaria, y de una concepción romántico/mesiánica de la historia.

Hemos de examinar brevemente algunas encrucijadas culturales, algunos círculos y corrientes literarias, políticas y/o religiosas de Europa central que han constituido el medio más favorable para la emergencia de la afinidad electiva entre utopía y mesianismo, así como algunos ejemplos, no necesariamente “ejemplares” o representativos, de escritores, pensadores o militantes de esos círculos.

La revista *Der Jude*, dirigida por Martin Buber, es uno de esos lugares culturales privilegiados. Entre sus colaboradores se encuentran los nombres de Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Franz Kafka, Ernst Simon, Hugo Bergmann. Durante los primeros años de su aparición (1916-1924), será uno de los principales centros de irradiación de la sensibilidad religiosa de cultura judeo-alemana.

En torno a la revista *Der Jude* se encuentran ciertos autores que se sitúan en algún lugar entre Martin Buber y Gustav Landauer, pero que, por su identificación primordial con el judaísmo, pertenecen

más al universo espiritual de los judíos religiosos anarquizantes: Hans Kohn y Rudolf Kayser.

Hans Kohn fue, durante los años 1912-1914, uno de los principales animadores de Círculo Bar-Kochba de Praga, en el cual participaban Hugo Bergmann, Robert Weltsch, Max Brod y –de manera más episódica– Franz Kafka. Como se sabe, se trata de un club cultural sionista influido por Martin Buber, Achad Haam (Asher Ginsberg: el teórico del sionismo cultural opuesto a Herzl y a la idea de un Estado judío) y Gustav Landauer. En una obra publicada en 1930, Hans Kohn describe el estado de espíritu de ese medio: “Durante la primera mitad del siglo XIX, volvió a despertarse el interés por el romanticismo. Novalis y, sobre, todo Hölderlin, eran los clásicos más leídos de nuestra juventud [...]. Para la nueva generación, la ciencia especializada y mecanizada aparecía como fría, sin vida y estéril. Esa generación quería descender a las fuentes oscuras y primordiales (*Urquellen*) del ser [...]. La mística ha sido la fuente de la juventud en la que se sumergió la nostalgia religiosa de la época”.**454** Es en este contexto que va a producirse lo que Kohn designa en su autobiografía (de 1965) como la transferencia de conceptos tales como “comunidad popular orgánica” o *Volksurträumen* (sueños ancestrales del pueblo) del nacionalismo alemán al nacionalismo judío, i.e. el sionismo. Hans Kohn es uno de los raros protagonistas de la época que reconoce explícitamente la filiación neo-romántica judía de su pensamiento con las fuentes germánicas: “Nuestro sionismo no era otra reacción a la persecución, sino, bajo la influencia del pensamiento alemán de la época, una búsqueda de nuestras ‘raíces’, una vuelta a la interioridad, esto es hacia el centro supuesto de nuestra verdadera identidad, que se encuentra, así lo creímos nosotros, dos mil años atrás, en los tiempos bíblicos”.**455**

En 1913 Kohn publica en Praga una colección, *Von Dudentum*, en la que colaboran –además de él mismo, con un ensayo titulado *El Espíritu del Oriente*– Buber, Landauer y Karl Wolfskeh: un sionista, un anarquista y un discípulo conservador de Stefan George... Hacia la misma época, intenta (en vano) editar una selección de textos de

autores místicos cristiano-alemanes. Estas preocupaciones religiosas y espirituales judeo-cristianas están desde un principio asociadas a temas libertarios: Jesús era, en su opinión, “uno de los más grandes profetas hebreos, un anarquista ético/religioso, para el cual los poderes y ambiciones de la época significan poco en comparación con el *Malkhut Shamayim*, el Reino del Cielo que se aproximaba, cuyo advenimiento anunciaba a los judíos que habrían de acabar las injusticias sobre la tierra”.<sup>456</sup>

Movilizado durante la Gran Guerra, Hans Kohn será hecho prisionero por el ejército zarista. Saluda con entusiasmo la revolución de octubre – “la más poderosa experiencia directriz de la humanidad desde 1792” – y envía desde la URSS en 1919 un artículo para la revista de Buber, *Der Jude*. Según este texto –que es un testimonio impresionante de la radicalización de ciertos medios judíos religiosos en el apogeo de la ola revolucionaria en Mitteleuropa– la solución auténtica de la cuestión judía no será posible sin una solución simultánea a la “cuestión humana” (*Menscheitsfrage*) mediante la revolución mundial que destruirá al Estado –ese “fantasma siniestro... enemigo del espíritu”. Hans Kohn cree en la vocación mesiánica de los judíos, como pueblo que porta el *Ol Malkhut Hashamayim* (Yugo del Reino del Cielo) y del cual vendrá la palabra redentora para la humanidad toda: el socialismo libertario, “esa doctrina de nuestros profetas y de Jesús” inspirada en “el espíritu de Gustav Landauer”. El fin de la lucha, que se sitúa en un futuro lejano, es el de instaurar “un poder que sea más ‘poder’, sino, sobre todo: an-archia”.<sup>457</sup>

Después de una breve estada en París (1920), descubre los escritos de Péguy y retoma por cuenta propia, en un libro sobre el nacionalismo publicado en 1922, la distinción entre el místico y el político. Conviene separar el pueblo del Estado: la nación no tiene necesidad de un Estado para desarrollarse social y culturalmente, y el sentimiento nacional debe ser disociado del concepto de un Estado territorial.<sup>458</sup> Armado de estas ideas, Hans Kohn partirá hacia Palestina, donde devendrá (1925) en uno de los fundadores y

animadores de la *Brit Shalom*. Kohn escribe en esta época, en un ensayo sobre *La idea política del judaísmo*, que “los profetas han concebido el advenimiento del reino mesiánico como un acto histórico, a realizarse entre las generaciones vivas”, contrariamente a la apocalíptica tardía que lo ha transformado en un acontecimiento metafísico, centrado en la resurrección de los muertos. Para la tradición judía, el mundo mesiánico “no se encuentra en el más allá, sino en el tiempo que se transforma, que va a llegar, *olam haba*”. Es el tiempo de la unificación de todos los hombres en una alianza fraternal, un reino de paz universal.[459](#)

Siempre fiel discípulo de Buber, escribe en Jerusalén, desde 1927 a 1929, la biografía de su maestro espiritual, que es también un retrato intelectual de toda una generación judeo-alemana. Ciertas observaciones en esta obra sugieren que Hans Kohn está en esta época en busca de una síntesis (romántica) entre anarquismo y marxismo. Después de haber apelado a Tönnies “como discípulo de Marx” (juicio por lo menos discutible), así como a los neo románticos que, bajo la influencia de Nietzsche, siempre opusieron la verdadera comunidad al Estado nacional soberano moderno (“formación típica de la socialización burguesa/capitalista”), concluye: “El socialismo de Marx tiene el mismo objetivo que el anarquismo, al cual pertenecía Landauer [...]. También Marx deseaba la libre asociación, apolítica, sin Estado, la verdadera *Gemeinschaft*, la sociedad realizada de todos los hombres”.[460](#)

En 1929 estalla una rebelión árabe en Palestina, duramente reprimida por las autoridades británicas. Traumatizado por los acontecimientos, Hans Kohn rompe con el sionismo y se va de Palestina. En 1933 parte hacia los Estados Unidos, donde se hará conocido como historiador del nacionalismo. Sus trabajos americanos serán –sobre todo después de 1945– radicalmente anti-románticos y anti-mesiánicos, en una perspectiva liberal “clásica”.[461](#)

Contrariamente a Hans Kohn, Rudolf Kayser no era sionista. Su tesis de doctorado (1914) está consagrada a la literatura romántica,

especialmente a Arnim y a Brentano, pero se interesa también por la religión judía: publica en 1921 la obra *Moses Tod* (La muerte de Moisés) y, en 1922, un ensayo sobre Franz Werfel que trata de la dimensión judeo-religiosa del poeta praguense y de su aspiración a una redención universal.<sup>462</sup> Colaborador de la revista *Der Jude*, divulga allí un artículo bastante polémico que lo sitúa (un poco como Hans Kohn) en un espacio político-religioso cuyos polos magnéticos están representados por Buber y Landauer. Rechazando totalmente el sionismo, propone la constitución de una “Nueva Alianza” (*Neue Bund*), una “Asociación Judía” (*Jüdische Genossenschaft*) —que compara a los husitas taboritas del siglo XV— cuya misión consistiría en “preparar la era del Mesías”, ayudando a la humanidad a pasar del “infierno de la política” al “paraíso mesiánico”. Esta misión implica la abolición del Estado, tarea por la cual los judíos son llamados a cumplir un rol esencial, en la medida en que “no puede imaginarse una comunidad más alejada del Estado que la comunidad éticoreligiosa de los judíos “[...]. La idea de Estado es una idea no judía (*ünjudisch*)”. La comunidad religiosa hebrea se distingue del Estado por la ausencia de relaciones de dominación: el poder no pertenece sino a la idea divina. En este sentido es “teocrática”: sólo reina la ley divina. En conclusión: “He aquí, pues, la misión de los judíos: permanecer ellos mismos sin Estado, hacer de la tierra la patria de los hombres...”<sup>463</sup>

Este mismo año publica un ferviente homenaje a Kurt Eisner y a Gustav Landauer, bajo el título *El revolucionario judío*. Exagerada por los antisemitas, negada por la burguesía judía, la participación de los judíos en los movimientos revolucionarios contemporáneos es un hecho innegable. Judíos como Trotsky, Radek, Axelrod, Eisner, Leviné, Toller, Rosa Luxemburg, han devenido dirigentes de la revolución: muchos lo han pagado con su vida, como “mártires de la idea, Cristos y anunciantes de una nueva humanidad”. Su figura ancestral es la profecía que proclama la irrupción inminente de la era mesiánica: ¡*Sabbatai Sevi!*! El revolucionario judío no aspira a reformar el Estado, ni a distribuir la riqueza; lo que quiere,

derrumbando tronos, Estados y poderes económicos, es transformar los sentimientos humanos, despertar la religiosidad, el amor y el espíritu. “Por esta razón, todo judío revolucionario-espiritual debe ser hoy necesariamente socialista: como negador del capitalismo, de su infame búsqueda de beneficio y de su carácter materialista. Por esta misma razón, pues, su objetivo último es: la anarquía, la abolición de toda relación de poder”. Es por este ideal que son asesinados Eisner y Landauer: “ellos mueren como Jesús de Nazareth y todos los otros mártires judíos”.<sup>464</sup> Ambos artículos representan, de una manera casi ideal-típica, la articulación/fusión entre mesianismo judío y revolución anarquista; religiosidad bíblica y utopía moderna parecen constituir aquí un solo y único vaso comunicante, alimentado por un mismo fluido espiritual.

Rudolf Kayser conocería a Walter Benjamin y fue, probablemente, el “protector” en la casa editorial Fischer, mencionado en una carta de Benjamin a Scholem, en 26 de mayo de 1921.<sup>465</sup> En 1923 será el editor de la principal revista literaria de Alemania, *Die Neue Runschau* [*El nuevo panorama*]. En un libro publicado en esta época, *Die Zeit ohne Mythos* [*Tiempo sin mitos*], escribe que “nuestro último sueño es la anarquía” y que “toda la irrupción evolucionaria en la vida política y cultural tiene esta significación: elevarse de lo jurídico a lo metafísico”.<sup>466</sup>

Las ideas de Buber y Landauer van así a influir de manera significativa los movimientos de la juventud socialista/sionista, particularmente el *Hapoel Hatzaïr* (El joven obrero) y el *Hashomer Hatzaïr* (*La joven guardia*), que aspiraban realizar en Palestina una federación de comunidades rurales colectivas. Estos movimientos estaban implantados sobre todo en Europa del Este, pero tenían también una actividad importante en Viena, en particular junto a los jóvenes *Ost-Juden* [judíos de Europa oriental]. Es donde el escritor Manes Sperber realizará su aprendizaje político.

Nacido en 1905 en el *Shtetl* Zablotow, en Galitzia –provincia polaca del Imperio Austro-húngaro– Sperber viene de un medio donde conviven codo con codo la tradición judía jasídica y la cultura

alemana, los discípulos del *Zaddik* milagroso y los admiradores de Schiller, Goethe, Heine. Sus primeras lecturas testimonian este “mestizaje cultural”: la Biblia en hebreo, los cuentos de Grimm y los diarios de Viena...**467** En esa aldea judía oprimida por la pobreza, “había siempre alguien dispuesto a demostrar que aún el exceso mismo de sufrimiento y miseria significaba precisamente la aproximación ineluctable del Mesías y la inminencia de su llegada”. No solamente los adultos sino también los niños sabían que el Mesías podía descender en cualquier momento sobre la tierra. El bisabuelo de Sperber, un venerable rabino jasídico, tenía la costumbre de subir todas las noches a una colina para escrutar el horizonte “con la esperanza de ver arribar al Mesías”. Con el inicio de la guerra mundial y su cortejo de atrocidades, este sentimiento se intensificó en el *Shtetl*: los *hassidim* aseguraban que “la liberación se aproximaba a paso de gigante y la aurora de los tiempos mesiánicos se anunciaba: de otra manera no se comprendería por qué la guerra crecía sin parar, al punto que pronto la tierra no iba a ser sino una inmensa carnicería”. El joven Sperber participaba de la fe de sus ancestros: “Mucho antes de ser capaz de traducir las palabras del profeta Isaías, yo sabía que era necesario esperar la llegada del Mesías para que la injusticia desapareciese de la tierra”.**468**

En 1916 su familia se instala en Viena y, a partir de este momento, su educación, su *Bildung*, tendrá lugar en el contexto cultural germánico de la capital del Imperio, entonces en pleno apogeo. El adolescente descubre la poesía romántica –“ningún poeta jamás me ha inspirado tanta admiración como Hölderlin”–, la filosofía de Nietzsche, la que lo seduce (como a muchos anarquistas) por su costado “subversivo y revolucionario”, y la piezas expresionistas de Toller, Hasenclever y Georg Kaiser:**469** en una palabra, el universo de la cultura romántica anticapitalista.

Muy rápidamente este choque cultural va a provocar una crisis religiosa: hacia fines de la guerra, Sperber pierde definitivamente la fe, lo que, en su opinión, dará por resultado “una ruptura que permanecerá irreparable para siempre”.**470** Pero en modo alguno lo

lleva a romper simplemente con el judaísmo: al contrario, va integrarse, en 1917, en la *Hashomer Hatzaïr*, organización de jóvenes sionista/socialista. En realidad, su fe mesiánica se convierte en utopía revolucionaria: “había dejado de obedecer, después de tanto tiempo, a los mandamientos, pero vivía aún en la misma esperanza con la que, siendo niño, esperaba al Mesías. En adelante era la actividad revolucionaria la que hacía las veces del mesianismo”.471

El *Hashomer Hatzaïr* –que tenía en esta época su centro en Viena– estaba influido a la vez por la *Jugendbewegung* [Movimiento de la Juventud] alemana (particularmente a través de Gustav Wyneken, de quien Benjamin había estado próximo hacia 1914), por las ideas de Buber sobre la renovación del judaísmo, por el socialismo libertario de Gustav Landauer y por la cultura romántica de Viena.472 Octubre de 1917 va a atizar sus brasas, pero según Sperber, “de la revolución rusa nosotros retenemos sobre todo el socialismo revolucionario de los descendientes de los Narodkini y el anarco-comunismo del príncipe revolucionario Kropotkin; en cuanto al marxismo, nos interesaba mucho menos”.473 El anti-autoritarismo libertario es pues el corazón de su utopía socialista: “Nosotros no queríamos ejercer el poder al interior del Estado, sino volver superfluos el Estado y el poder”. Sperber invoca con veneración “la noble figura de Gustav Landauer” asesinado en Munich y simpatiza con los soviets de Baviera y de Hungría, pero sus héroes preferidos son en esta época los revolucionarios rusos de fines de siglo: Sofía Perovskaia, Vera Finger, Kaliaïev. Lo que lo atrae irresistiblemente hacia los mártires de la *Narodnaia Volia* [La Voluntad del Pueblo] es su sacrificio y devoción total para “la preparación de un estado de cosas inaccesible” –el mismo con el que soñaron “sesenta generaciones de mis antepasados”–, su combate heroico por “un porvenir mesiánico”. Como ellos, el joven Sperber “creía que sólo los revolucionarios provocarían el advenimiento de un mundo sublime”.474

Mientras para los judíos revolucionarios del Shtetl polaco y ruso el pasaje de la revolución implica ante todo el abandono de todas las

referencias religiosas y la adhesión a un racionalismo materialista y radicalmente ateo, Manes Sperber y sus amigos del Hashomer, envueltos en el torbellino neo-romántico de la juventud vienesa, van a guardar, en el seno de su compromiso político revolucionario, la referencia al mesianismo judío ancestral. Se trata para la mayor parte de ellos de una fase transitoria, previa a su adhesión al marxismo y al leninismo; pero algunos –entre ellos el propio Sperber– permanecieron marcados, incluso durante el período comunista, por ciertas aspiraciones utópicas, milenaristas y libertarias.

En el curso de los años 20, Sperber se liga simultáneamente al materialismo histórico y a la psicología individualista de Alfred Adler. El paralelismo con el itinerario espiritual de Erich Fromm es impresionante, pero sus caminos, aparentemente, no se han cruzado nunca. En 1926 Sperber publica un opúsculo de homenaje a Adler donde su idea mesiánica conoce una curiosa transmutación cristiana. El autor se rebela contra la guerra mundial, esa masacre sin precedentes, proclamando el Reino de los Cielos sobre la tierra mediante el sentimiento comunitario (*Gemeinschaftsgefühl*) y el amor al prójimo. Lo que lo atrae de la doctrina de Adler es tanto el tema romántico de la *Gemeinschaft*, cuanto el combate –inspirado en una lectura libertaria de Nietzsche– contra el autoritarismo: la conclusión del opúsculo de 1926 celebra a su maestro como un genio animado por el “pathos de la comunidad” y por el deseo ardiente de “destruir la voluntad de poder”.475

Es en 1927, después de instalarse en Alemania, que Sperber va a ligarse al Partido comunista; aún en este momento, permanece en contacto con un círculo de anarquistas pacifistas, para los cuales pronuncia conferencias. Admira el “radicalismo de estos hombres rebeldes que, desprovistos de toda voluntad de poder, se bate contra todos los detentadores de poder...”. A propósito de esto, Manes Sperber se interroga en su autobiografía.” ¿Por qué conservé durante toda mi existencia simpatías por los anarquistas, aunque luego haya rechazado siempre seguir el camino de los actos

terroristas individuales y en su concepción voluntarista de la historia?”**476**

Incluso el sostenimiento de la URSS lo hizo a partir de la carencia – o la ilusión– de que en este país los pobres, los explotados, los “cargadores de agua”, “habían abolido de una vez por todas el ejercicio del poder y la opresión”. A esto se suma, a partir de 1929, la crisis económica catastrófica y la atmósfera apocalíptica en las filas de la Comintern, donde los militantes creían en el advenimiento inminente de la revolución mundial –“breve, muy breve, en un instante que no dejará de aproximarse, como la llegada del Mesías que esperaba mi bisabuelo”.**477**

En los escritos de Manes Sperber de su período comunista se encuentra un eco atenuado de sus inclinaciones libertarias. En las conferencias de 1913 publicadas luego bajo el título de *Individuum und Gemeinschaft [Individuo y comunidad]*, reafirma, en términos marxistas, sus convicciones anti-autoritarias radicales: “Cuanto mayor sean las masas -en interés de las cuales el orden existe-menor será la autoridad necesaria para su mantenimiento. El orden para todos estaría fundado en la *autoridad de todos*. Sería pues un orden sin autoridad (*autoritätslose Ordnung*)”.**478**

Exiliado en París, Sperber trabaja en 1934-1935 en el Instituto para el Estudio del Fascismo (INFA) animado por el dirigente comunista alemán Willi Müenzenberg; es allí, en 1934, donde Benjamin dictaría su conferencia sobre “El autor como productor”. Manes Sperber arribó a París en junio de 1934, algunos meses después de la conferencia de Benjamin, pero es probable que se hayan encontrado posteriormente. En 1937, decepcionado por los procesos de Moscú, Sperber rompe con el PC; escribe entonces un ensayo titulado *Zur Analyse der Tyrannis [Para el análisis de la tiranía]*, en el cual descubre el germen de la tiranía en toda dirección autoritaria que se separa de la comunidad y se autonomice (*verselbständigt*) frente ella. Pero no pierde, sin embargo, su fe en un futuro comunitario donde “la lucha por el poder y la dominación no tenga ya lugar en la vida de los hombres”.**479** Estas ideas se encuentran en sus escritos

políticos de posguerra, como *El talón de Aquiles* (1957), donde opone a la filosofía política de la derecha (comprendido el stalinismo) –“El Estado es la Razón” –el fin auténtico al que aspira desde siempre la izquierda: “una sociedad donde el hombre no sea gobernado, sino que sea dueño de su propia libertad, y donde el gobierno sea definitivamente reemplazado por la administración de las cosas” –, fórmula que reúne en una síntesis armoniosa el ideal libertario y la utopía marxista.**480**

Una religión atea subterránea atraviesa su trilogía novelesca de 1949-1952 (*Y el zarzal fue ceniza*, *Más profundo que el abismo*, *La bahía perdida*) y sus numerosos ensayos filosóficos, literarios y políticos. En todo caso, Sperber no dejará nunca de reclamarse al judaísmo, cuya especificidad cultural/religiosa definía en los siguientes términos: “Sin olvidar el pasado, Israel, solo entre todos los pueblos, ponía su fuerza en la esperanza escatológica, en la espera de un futuro próximo o lejano [...]. Israel traía consigo la Promesa: sin el mesianismo profético, Israel estaba ineluctablemente perdida”. No se trata, pues, a sus ojos, de una simple referencia histórica, pues en otro texto de la misma época (años 50) Sperber proclama la actualidad política de esta herencia: “Es dudoso que la izquierda pueda durar sin alimentarse de una esperanza escatológica...”.**481**

En su autobiografía, redactada en el curso de los últimos años de su vida, Sperber parece constatar el fracaso de su esperanza mesiánico/revolucionaria: el Redentor en el que creía “había venido, y no era el verdadero, sino un anti-mesías”.**482**

Con todo, esa esperanza– en una versión secularizada– permanecerá como fuente de inspiración de su sueño socialista/humanista de cambio del mundo: como él mismo escribirá en uno de sus últimos ensayos, “ninguna muerte sacrificial, ninguna gracia de la redención aportará la transformación tan deseada, porque la llegada del Mesías depende de nosotros, de todos nosotros, de actos de cada uno de nosotros”.**483**

La influencia de Landauer y, de manera más general, de las ideas libertarias, se ejerce también, de manera notable, en los escritores y los poetas judíos que participan en el *movimiento expresionista*, particularmente a través de ciertas revistas literarias de orientación pacifista que aparecen durante la primera guerra mundial: *Die Tat [El acto]*, *Die Weisse Blätter*. Entre los escritores, puede mencionarse: Carl Einstein, Ludwig Rubiner, Walter Hasenclever, Alfred Wolfenstein, Ernst Weiss, Elsa Lasker-Schüler, etc. Los temas apocalípticos y mesiánicos aparecen a menudo en sus escritos, en relación a sus aspiraciones revolucionarias, como por ejemplo en las *Briefe an Gott* (Cartas a Dios, 1922) de Albert Ehrenstein, donde le implora a Dios el envío de un “reordenador del mundo (*Weltordner*), un matador del demonio (*Teufelstöter*), un formador de almas que creará la comunidad planetaria comunista”.<sup>484</sup>

De todas las figuras judías del expresionismo alemán, puede ser Ernst Toller quien mejor represente la sensibilidad utópicomilenarista. Poeta y dramaturgo, discípulo de Gustav Landauer, Ernst Toller pertenece, por su estilo literario y su sensibilidad religioso/idealista, al *Spätromantik* (neo-romanticismo) del siglo XX.<sup>485</sup> Esta tendencia romántica y su oposición pacifista a la guerra lo tornarán sensible a la obra de Landauer, particularmente de su *Incitación al socialismo*, que lo ha “tocado y determinado de manera decisiva”.<sup>486</sup> En una carta a Landauer fechada el 20 de diciembre de 1917, Toller esboza el núcleo central de su *Weltanschauung* en gestación: “Yo creo que nosotros debemos, ante todo, luchar contra la guerra, la miseria y el Estado [...] y en su lugar establecer [...] la comunidad de los hombres libres que existe a través del espíritu”.<sup>487</sup> Los dos se encuentran a fines de 1918 junto con su común amigo Kurt Eisner, en Munich, y enseguida participan conjuntamente de la República de los Consejos de Baviera (marzo-abril de 1919). Bajo la influencia de Landauer, Toller conoce la revolución socialista como negación del Estado y de la industrialización, y como retorno a las comunidades rurales

descentralizadas. Pacifista, ve en el Estado capitalista, responsable de la guerra mundial, un *Golem*, un falso ídolo que reclama sacrificios ilimitados en vidas humanas.<sup>488</sup> En su primera gran pieza expresionista *Die Wandlung* (la transfiguración), escrita en 1918, condena los “castillos y prisiones” gobernados por los hombres “que no sirven ni a Dios ni a la humanidad, sino a un fantasma, un fantasma malévolos”, y llama al pueblo a destruirlos.<sup>489</sup> Y en la obra *Massmensch* (*El hombre y la masa*), escrita en prisión en 1919, “la mujer” (que expresa las ideas de Toller) grita a su marido, patriota y belicista, para quien “el Estado es sagrado”: “¿Quién ha construido las prisiones? ¿Quién gritó ‘guerra santa’? ¿Quién ha sacrificado millones de vidas humanas en el altar misterioso de un juego de cifras? [...] ¿Quién arrebató a sus hermanos el rostro humano? ¿Quién los redujo a meros engranajes? ¡El Estado! ¡Tú!”.<sup>490</sup> Este anti-estatismo de tipo libertario se acompaña de una ética de la no violencia –y de una polémica apasionada contra los partidarios (comunistas) de la violencia revolucionaria– en una combinación que ciertos críticos literarios contemporáneos han llamado el “anarquismo tolstoiano” de Toller.<sup>491</sup> En realidad, el sueña con una *revolución mundial pacifista*, en un cambio universal no violento, que permitiese atender a lo que designa como el fin sagrado: una *Gemeinschaft* de hombres libres.<sup>492</sup>

Lejos de concebir la historia bajo el ángulo del progreso, Toller la rechaza intensamente como una secuencia *ininterrumpida de derrotas* (de modo análogo a Walter Benjamin) o de *revoluciones traicionadas*. En una carta a Max Beer, autor de la célebre *Historia del socialismo y las luchas sociales*, exclama: ¿Qué es lo que he leído? ¿Una historia de las luchas sociales? ¿Una historia de las sublevaciones de masas derrotadas? Una historia del sufrimiento interminable de miles de años de opresión y explotación, una historia de la rebelión contra la miseria insopportable, y de derrotas. Ninguna revolución donde los revolucionarios han conseguido realizar sus objetivos. Y la única que ha triunfado, la revolución cristiana, ha triunfado porque ha traicionado sus propias ideas,

transformándose de fuerza comunista y hostil al Estado (*staatsfeindlichen*), en una potencia estatal (*Staatserhaltenden*)".<sup>493</sup> El ideal libertario y comunista, a su modo de ver inseparablemente asociados, lo parece encontrar, en su forma canónica, en el cristianismo primitivo.

Toller nació en una familia judía asimilada, en una aldea polaca (*Samotschin*) anexada por Prusia, donde –escribe– “los judíos se consideraban como los prisioneros de la cultura alemana”: todavía percibe claramente el antisemitismo reinante.<sup>494</sup> La religiosidad mesiánica que caracteriza sus dramas políticos se alimentan tanto de fuentes judías como cristianas; pero el héroe de su primera pieza (*Die Wandlung*) es un judío cuyos dilemas expresan, sin duda, la posición lacerada y ambigua de Toller mismo ante el judaísmo: a la vez en ruptura con la tradición judía, e incapaz de asimilarse completamente; este personaje (Friedrich) exclama: “Yo, un judío exiliado, lucho entre un margen y otro, lejos de lo antiguo y más distante aún de lo nuevo”. Se dirige a su madre, censurándole amargamente el oscurantismo de la religión judía: “¿Qué es tu Dios sino un juez mezquino, juzgando a todos los hombres según leyes resecas? ¿Juzgando siempre con las mismas leyes muertas? [...] La estrechez de vuestra noble casa de dios es sofocante”. Por su parte, Toller se identifica con *Ahasuerus*, la figura mítica del judío errante, y se siente un extranjero en relación a la población de “gentiles” que lo rodea: “¿Dónde está pues la patria, madre? Ellos sí tienen una patria, en la que están arraigados...”.<sup>495</sup> En su autobiografía de 1933, Toller se pregunta: “¿No soy también yo judío? ¿Es que no pertenezco a este pueblo que hace milenios viene siendo perseguido, apresado, martirizado, asesinado, cuyos profetas han clamado al mundo su exigencia de Justicia?” Como Landauer –y muchos otros judíos de Europa central–, Toller se apega al mismo tiempo a sus identidades judía y alemana: Alemania es “la tierra donde crecí, el aire que respiro, la lengua que hablo, el espíritu en que me formé”. Por otra parte, Toller se considera un internacionalista y rechaza todo nacionalismo, alemán o judío, como

oscurantista: “Si alguien me preguntase a dónde pertenezco, le habría respondido: una madre judía me ha traído al mundo. Alemania me alimentó, Europa me formó, mi hogar (*Heimat*) es la tierra, el mundo es mi patria (*Vaterland*)”.<sup>496</sup>

La utopía de una revolución libertaria/pacifista está estrechamente ligada, en los primeros dramas de Toller, a la esperanza de redención mesiánica, concebida como espíritu “judeocristiano”. La idea cristiana de sacrificio redentor del Mesías aparece en el corazón de la pieza *Die Wandlung* (1918), particularmente en la escena donde el coro de prisioneros, guiado e inspirado por Friedrich, proclama: “Hermano, tú nos iluminas el camino/de la crucifixión / Nosotros nos liberaremos a nosotros mismos / Nosotros encontraremos la redención / Y el camino hacia la suprema libertad”. Fusilado por el Estado, Friedrich resucita para anunciar la era mesiánica por venir: “Ahora se abren, surgidas del seno del universo / Las altas puertas arqueadas de la catedral de la humanidad de cristal que se vislumbra en la noche”. Pero, para acceder a esta redención, Friedrich llama al pueblo a la revolución (no violenta) y a la destrucción de los “castillos” del orden establecido.<sup>497</sup> Esta fusión *sui generis* entre revolución y redención religiosa autosacrificial se manifiesta también, particularmente exaltada, en el epígrafe que aparece en su segunda gran obra: *Masse Mensch* (1919): “Revolución mundial / Madre de nuevo movimiento / Madre de los nuevos pobres / El siglo se ilumina de rojo / Los faros sangrientos de pecado / La tierra se crucifica a sí misma”.<sup>498</sup>

Sabemos que estas ideas no permanecían para Toller puramente en el terreno de la literatura; intentó ponerlas en práctica con su participación en la revolución de los Consejos obreros de Munich – donde él, el pacifista, estuvo obligado, por una ironía de la historia, a comandar el Ejército rojo de Baviera (abril 1919)... Incluso en este momento, su práctica revolucionaria guarda un aura religiosa y mesiánica, de la que se oye un eco –negativo– en la célebre fórmula de Max Weber, con motivo de su testimonio en favor de su antiguo ex-alumno, ante el tribunal que lo juzgaba después de la caída de la

República de los Consejos: “Dios lo ha convertido en un político de un momento de cólera”.[499](#)

El escritor Kurt Hiller, que lo conoció de cerca, describe a Toller como “un tipo profético y mesiánico, extraño a toda política de partido”.[500](#) Con todo en los años 20 va a aproximarse, en cierta medida, al movimiento comunista; en 1926 visitará la URSS, donde se encontrará (entre otros) con Radek, Lunatcharsky y Trotsky. Publica en 1930 sus impresiones de viaje que, a pesar de ciertas reservas y críticas son, sobre todo favorables a la experiencia soviética, a la que considera como “un ejemplo heroico de espíritu creador” y puede ser un “comienzo de la regeneración de la Cultura sobre la tierra”.[501](#) En los años 1936-1938 se compromete a fondo con la campaña de solidaridad con la España republicana. Desesperado por la derrota de los antifascistas españoles, exiliado en Nueva York, aislado, sin trabajo y librado a la miseria, Toller se suicida en mayo de 1939.

Plegado al expresionismo, pero al margen de la corriente principal, se encuentra un curioso círculo esotérico/mágico, una suerte de “secta judía” en torno a Oskar Goldberg. Este personaje misterioso – que habría inspirado a Thomas Mann la figura de Chaim Breisacher en *Doktor Faustus* – combinada la aspiración por una nueva teocracia con preocupaciones social-revolucionarias; sus especulaciones religiosas cabalísticas no dejaron, según Scholem, de ejercer cierta fascinación por su “brillo luciferino”.[502](#) Entre sus discípulos o admiradores, se encuentra Ernst Fraenkel, Joachim Casapary, Wolfgang Ollendorf, Ernst David, Simon Guttmann y, sobre todo, un joven anarquista metafísico que fascinaba a Walter Benjamin: Erich Unger.

En un libro publicado en 1921, *Política y metafísica*, Erich Unger criticaba las concepciones evolucionistas de una “aproximación” progresiva e infinita hacia el ideal en el curso de las generaciones, contraponiéndole la realización *inmediata* de las condiciones de vida éticamente deseables. Esa realización, según él, era el fin de un movimiento concreto, “el comunismo y el anarquismo en todos sus

matices”, que tiene la virtud de no considerar las cosas humanas como naturales y que rechaza toda pausa o realización parcial en el combate por su programa ético. Aceptar una pausa semejante sería capitular frente a la resistencia de la materia bruta, cuando la negación es precisamente su misión esencial –“la negación, siendo tarea de la razón encontrar las modalidades específicas”. Partiendo de estas premisas que no podrán calificarse de nihilistas, Unger afirma “la nulidad (*Nichts*) inevitable y completamente sin esperanza” de toda presentación de partido político, y la “inutilidad total” de todas las formas políticas existentes.<sup>503</sup> La similitud de estas tesis con las avanzadas por Benjamin en el cuso de los años 1921-1922, es evidente. En una carta a Scholem de enero de 1921, Benjamin se refiere a esta obra de Unger como el libro entonces “más significativo sobre política”; no oculta su interés “extremadamente vivo” por las ideas de Unger que “se identifican sorprendentemente” con las suyas.<sup>504</sup> Las citará varias veces en su ensayo de 1921 sobre la violencia, y va a recomendarle a Scholem el segundo libro de Unger, *Die Staatslose Bildung eines Jüdisches Volkes* (*La formación no estatal del pueblo judío*) de 1922. Se trata de una crítica metafísica al sionismo, que rechaza los esfuerzos de dotar a los judíos de un Estado “como los otros”: “La fuerza psíquica que los judíos poseen hoy, proviene de su tradición y de su posición no territorial excepcional”. El verdadero objetivo de los judíos es el mesianismo, y el socialismo –creado y transformado en fuerza poderosa por los judíos– es la expresión empírica del mesianismo metafísico.<sup>505</sup> Las organizaciones o movimientos políticos con vocación revolucionaria son evidentemente otro lugar importante para la gestación de tendencias utópico/mesiánicas. Por ejemplo:

- El movimiento anarquista alemán, que contaba con una proporción significativa de judíos entre sus cuadros, como Siegfried Nacht y Johanes Holzmann, sin hablar de los escritores libertarios más próximos a Landauer: Stefan Grossman, Erich Mühsam, Benedikt Friedländer.

- Los Anarco-sindicalistas húngaros de origen judío, como Ervin Szabo –muerto en 1918 pero considerado como el “padre espiritual” de la generación que dirigió la revolución de los Consejos obreros– y sus discípulos comunistas, que constituyeron en torno a Lukács, el grupo de los “bolcheviques éticos” en 1919: Ervin Sinko, Bela Balasz y, en cierta medida, Otto Korvin (fusilado por los blancos después de la derrota de la República húngara de los Consejos).

- Los partidos social-demócratas de Alemania y Austria-Hungría. En este medio predominan el rechazo de la identidad judía y de la religión, así como una visión del mundo directamente inspirada en el *Aufklärung*, por el racionalismo progresista, por Kant y el neokantismo, que parece excluir radicalmente toda dimensión romántica o mesiánica en sus dirigentes y pensadores, como Víctor Adler, Max Adler, Otto Bauer, Julius Deutsch, Rudolf Hilferding, Eduard Bernstein, Paul Singer. Con todo, aún en este contexto políticocultural, vemos aparecer –de manera un tanto excepcional– temas y preocupaciones similares a las estudiadas aquí. Por ejemplo, en el socialista judío austriaco Julius Braunthal, (conocido por su monumental historia de la Internacional) quien, en su autobiografía, significativamente titulada *In Search of Millanum [En busca del Milenio]*, presenta el objetivo final de la revolución como “la Nueva Jerusalén sobre la tierra” y define el socialismo como un “evangelio mesiánico”.**506**

- Los partidos comunistas de Europa central, particularmente durante su primer período (1919-1923). Lukács o (en la periferia intelectual del movimiento) Bloch y Benjamin no están solos: es probable encontrar otros ejemplos. No obstante, la mayor parte de los dirigentes comunistas de origen judío están alejados de toda referencia al judaísmo y son esencialmente hostiles a toda forma de religión. Es ciertamente el caso de los originarios de Europa oriental– Rosa Luxemburg, Leo Jogisches, Karl Radek, Arkadi Maslow–, pero la misma actitud, radicalmente materialista y atea, se encuentra también en los otros: Paul Levi,

August Thalheimer, Werner Scholem (el hermano de Gershom!), Ruth Fischer, Hans Eisler, Bela Kun, Jeno Ländler, Jeno Varga, etc.

En este contexto, la figura de Eugen Leviné, el dirigente espartaquista de la Comuna de Baviera, aparece como relativamente excepcional. En realidad, Leviné, que era de origen ruso, se sitúa en el límite extremo del cuadro aquí esbozado, en la frontera entre el universo radicalmente distinto del marxismo este-europeo racionalista/materialista. Nacido en Petrogrado, en una familia de la burguesía judía asimilada de cultura alemana, hará sus estudios secundarios y universitarios en Alemania. Permanece en contacto con Rusia, y su romanticismo revolucionario lo lleva a las filas del partido socialista revolucionario (*narodniki*) ruso, con el cual participa en la revolución de 1905. Preso, duramente maltratado por la policía zarista y, finalmente, liberado, retorna a Alemania y se liga al escritor ruso Fiodor Stepun, miembro del Círculo Karl Marx de Heidelberg, y propagador de la obra del místico Vladimir Soloviev. Hacia esta época, Leviné redacta un pequeño ensayo sobre el *Ahasuerus*, que describe el diálogo entre Cristo y el Judío Errante sobre la redención de la humanidad por el amor. Refiriéndose a la masacre de enero de 1905 en Rusia, Ahasuerus proclama: “Aquel que tiene la fuerza de amar, sabe también odiar [...]. Ved a esos jóvenes del norte [en referencia a los revolucionarios rusos], ellos aman su tierra, ellos aman la libertad [...], pero en sus ojos brilla el odio”. Al final del diálogo, sin embargo, es Cristo quien consigue transmitir al Judío Errante su fe en el poder redentor del amor absoluto.**507**

Naturalizado alemán, Leviné está en 1914 entre los opositores más encarnizados de la guerra, lo que lo lleva a la Liga Spartakus de Rosa Luxemburg. Escribe entonces un ensayo antibelicista, que se reclama de la tradición pacifista y anti-autoritaria de los profetas bíblicos: “Los mismos profetas que atacaban a los reyes por infidelidad y su avidez de poder (*Machtgier*), pregonaban también la idea de paz. El pueblo hebreo antiguo ha recibido su palabra y sueña con un

porvenir mejor, donde, según la palabra del profeta Isaías, “las espadas serán transformadas en arados y la lanzas en hoces”.**508**

Leviné jugará un rol dirigente en la revolución de los consejos obreros de Baviera y, después de la derrota, será apresado, juzgado sumariamente y fusilado por “crimen de alta traición”. Su comportamiento está rodeado de un aura sacrificial, como testimonia la frase –que se ha hecho célebre– que pronuncia ante sus jueces: “Nosotros, los comunistas, somos todos muertos con prórroga”.**509** Su comunismo bebe sin duda de fuentes romántico/revolucionarias y mesiánicas judeo-cristianas y se encuentra, como el de Lukács (que lo había conocido en Heidelberg y lo respetaba mucho), en el ala ateoreligiosa más alejada del judaísmo.

Para terminar esta enumeración un poco heteróclita, un último cruce cultural debe necesariamente ser mencionado: la *Escuela de Frankfurt*. Además de Leo Löwenthal, Walter Benjamin y Erich Fromm, sin duda que aspectos mesiánicos y/o libertarios son visibles en otros autores de la Escuela, como Krakauer, Horkheimer y Adorno, aun cuando la tendencia dominante en su pensamiento es el racionalismo y (la autocritica de) el Aufklärung. Basta, para mostrarlo, mencionar el célebre pasaje –de inspiración claramente “benjaminiana”– de la conclusión *Minima moralia* donde Adorno proclama como la única tarea del pensamiento la de establecer “perspectivas en las cuales el mundo cambiase de lugar, se enajenase, revelase su grietas y precipicios, tal como alguna vez habrá de aparecer, menesteroso y deformado, bajo la luz mesiánica”.**510**

Es pues muy probable que las figuras examinadas en esta obra no sean más que la expresión más visible y la más coherente de una vasta corriente subterránea que atraviesa toda la Europa central y que toca a una fracción significativa de la *intelligentsia* judía radical.

Esta corriente es tan importante como aquella, más visible y conocida, de la izquierda racionalista y progresista, animada por el

culto de la Ciencia, la Industria y la Modernidad. Escribiendo sobre los intelectuales en la República de Weimar (en gran parte judíos), Arthur Koestler observaba que las tres corrientes designadas como de “Izquierda”, los liberales, los socialistas y los comunistas, “se distinguían en relación al ‘progreso’ sólo en grado, no es especie”. Explica que su propia decisión de adherir a PC alemán había sido motivada por el entusiasmo por la industrialización y el Primer Plan Quinquenal en la URSS. En 1931 le parece que “la práctica soviética era el último y más admirable realización del ideal de progreso del siglo XIX [...]. La mayor represa hidroeléctrica del mundo debe, ciertamente, traer la mayor felicidad al mayor número de personas”.<sup>511</sup> Este testimonio ilustra, incidentalmente, que el stalinismo era perfectamente compatible con esta filosofía progresista y modernizadora, con una cierta forma (instrumental) de racionalidad.

Otro terreno a explorar sería el de las tendencias espirituales semejantes en el dominio cristiano. Muchos de los autores estudiados aquí –particularmente los más asimilados– acudieron abundantemente a las fuentes escatológicas, apocalípticas, heréticas y místicas cristianas. En ciertos casos, establecieron lazos personales con personas cristianas partiendo de la misma orientación mesiánico/revolucionaria: por ejemplo, entre Walter Benjamin y el pastor socialista cristiano Leonard Ragaz. Sin hablar de la influencia difusa que han ejercido Buber y Bloch sobre las corrientes más radicalizadas de la teología protestante contemporánea: Paul Tillich, Paul Barth, Jürgen Moltmann, Helmut Gollwitzer. No es casual que esta relación directa exista sobre todo con los protestantes, en los cuales la referencia al profetismo del Antiguo Testamento es esencial. Pero pueden descubrirse también figuras romántico/revolucionarias y mesiánicas en el mundo católico (por ejemplo Charles Péguy), independientemente de la influencia de intelectuales judíos alemanes, así como en la ortodoxia rusa de principios de siglo, particularmente entre los círculos socialistas

religiosos de San Petersburgo, en torno a Mereikovski, Berdiaev y sus amigos.[512](#)

Sería interesante estudiar las convergencias y las diferencias entre esos medios cristianos y la corriente mesiánica/libertaria judía. De una manera general podría decirse que el mesianismo tiene un peso más importante en la tradición religiosa judía que la *Parusía*[1](#), en la cristiana, una vez que la primera visita del Redentor ya ha tenido lugar. Por otra parte, como observa Scholem, el mesianismo judío sitúa siempre la redención en la escena de la historia y no, como la tradición cristiana dominante, en el dominio puramente espiritual e interno al alma de cada individuo.

Con todo, en las corrientes socialistas/escatológicas cristianas mencionadas arriba, esas diferencias se ocultan, el mesianismo de los profetas se articula con la apocalíptica del Evangelio, y los dos entran en relación de afinidad electiva con las ideas revolucionarias modernas.

## NOTAS VIII

[454](#) Hans Kohn, **Martin Buber**, p.p. 61, 65.

[455](#) Hans Kohn, **Living in a World Revolution My Encounters with History**, New York, Pocket Books, 1965, p. 67

[456](#) *Ibid.*, pp. 63, 63, 68.

[457](#) Hans Kohn, “Perspektiven”, **Der Jude**, IV, 1919-1920, pp. 490-493.

[458](#) Hans Kohn, **Nationalismus**, Vienne et Leipzig, R. Löwith Verlag, 1922, pp. 124-126.

[459](#) Hans Kohn, **Die Politische Idee des Judentums**, Munich, Meyer & Jessen, 1924, p. 18, 60, 61.

460 Hans Kohn, **Martin Buber**, pp. 194-195.

461 Se encuentra aquí un eco –invertido– de sus preocupaciones anteriores. Por ejemplo, en una obra de 1949, va a criticar al marxismo como una doctrina “extremista por sus medios y por sus fines”, cuya visión mesiánica de una “revolución total trayendo la salvación total”, es idéntica al “Reino de Dios secularizado” (Hans Kohn, **Political Ideologies of the XXth Century**, 1949, third edition, New York, Harper & Row, 1066, pp. 9-10).

462 R. Kayser, “Franz Werfel”, en Gustav Krojanker (ed.) **Juden in der deutschen Literatur**, Berlin, Welt Verlag, 1922.

463 R. Kayser, “Der Neue Bund”, **Der Jude**, III, 1918-1919, pp. 524-526.

464 R. Kayser, “Der Jüdische Revolucionar”, **Neuen Jüdischen Monatsheften Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West**, IV, 1919, pp. 96-98.

465 Gershom Scholem, **Walter Benjamin, Geschichte einer Freundschaft**, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 28. Parece que Kayser presidió la asamblea de la Asociación Libre de Estudiantes en la que Benjamín presentó su discurso sobre la vida de los estudiantes en 1914. Cf. Werner Kraft, “Über Benjamin”, en Siegfried Unseld (ed.), **Zur aktualität Walter Benjamins**, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, p. 59.

466 K. Kayser, **Die Zeit ohne Mythos**, Berlin, Verlag Die Schmiede, 1923, pp. 24, 54. Emigrado en América, R. Kayser murió en New York en 1964.

467 M. Sperber, **Porteurs d'eau**, Paris, Calmann-Levy, 1976, p. 22; y “My Jewishness”, **New German Critique**, nº 20, summer 1980, p. 10.

468 M. Sperber, **Porteurs d'eau**, pp. 21, 29, 39, 90, 146.

469 M. Sperber, **Porteurs d'eau**, p. 185, y **Le pont inachevé**, Paris, Calmann-Levy, 1977, pp. 37, 69, 71.

470 M. Sperber, **Le pont inachevé**, p. 38.

471 M. Sperber, **Porteurs d'eau** p. 30, subrayado por mí, M. L.

472 Ver Elkana Margalit, “Social and intellectual origins of the Hashomer Hatzair youth movement (1913-1920)”. **Journal of Contemporary History**, vol. 4, nº 2,

1969, ver también M. Sperber, **Porteurs d'eau**, p. 217 Sperber abandonará el movimiento sionista en 1923; solo más tarde, en 1926-27, el Hashomer Hatzair se ligará al marxismo.

473 M. Sperber, **Porteurs d'eau**, p. 199, La actitud de Scholem y Benjamin en la época es enteramente análoga.

474 M. Sperber, **Le pont inachevé**, pp. 12-15, 19, 57-60. Ya vimos que también Lukács estaba fascinado por esos personajes sacrificiales con aura religiosa, y particularmente por Kaliaiev.

475 M. Sperber, **Alfred Adler, der Mensch und seine Lehre**. Munich, Verlag, J. F. Bergmann, 1926, pp. 37-38.

476 M. Sperber, **Le pont inachevé**, pp. 155-156. La continuación de la obra no responde a la cuestión... Pero es evidente que es la dimensión libertaria, antiautoritaria y anti-poder del anarquismo que lo atrae.

477 M. Sperber, **Le pont inachevé**, 168-206.

478 M. Sperber, **Individuum und Gemeinschaft. Versuch einer Sozialen Charakterologie**, 1933, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, pp. 221-222.

479 M. Sperber, **Zur Analyse der Tyrannis**, Paris, Ed. Science et Littérature, 1938, p. 80. Cf. también su ensayo, en el mismo volumen, “Das Unglück Begabt zu Sein”, p. 158.

480 M. Sperber, **Le Talon d'Achille**, París, Calmann-Levy, 1957, pp. 7, 9.

481 M. Sperber, **Le Talon d'Achille**, pp. 71, 118. Poco después de la muerte de Manes Sperber, uno de sus amigos escribió: “De ese Dios en quien él no puede creer más, Sperber jamás se apartará y, tanto en su obra como en su vida, frecuentemente se tiene la impresión de que, por encima de sus contemporáneos, es El quien es interpelado” (Jean Blot, “Un optimismo désespéré”, **Le Monde**, 7 février 1984).

482 M. Sperber, **au-delà de l'oubli**, París, Calmann-Levy, 1979, p. 133.

483 M. Sperber, “My Jewishness”, **New German Critique**, n° 20, p. 13.

484 A. Ehrenstein, “Briefe an Got” (1922), **Gedichte und Prosa**, Neuwied, Luchterhand, 1961, p. 207.

485 Es por este término que lo designan los historiadores de la literatura alemana moderna. Cf. Walter Sokel, “Ernst Toller”, **Deutsche Literatur am 20. Jahrhundert**, Heidelberg, Wolfgang, Rothe, 1961, II, pp. 284-285. En una carta de la prisión (1922), Toller menciona entre sus autores preferidos: Dostoievski, Schopenhauer, Novalis, Hölderlin, Byron, Kleist, Goethe, Hebbel, Tolstoi, Hamsun, Rilke, Landauer...(Ernst Toller, **Prosa Briefe, Dramen, Gedichte**, Reinbek Hamburg, Rowohlt, 1979, p. 51).

486 E. Toller, **Einer Jugend in Deutschland**, 1933. Appl., Carl Hanser Verlag, 1978, p. 84.

487 E. Toller, **Quer Durch, Reisebilder und Reden**, Berlin, Kiepenheuer Verlag, 1930, p. 191. Va a formar en esa época un grupo de estudiantes pacifista/socialistas en Heidelberg, el Kulturpolitischer Bund der Jugend in Deutschland. Ver Margarete Turnowski-Pinter, “A student’s friendship with Ernst Toller”. **Year Book**, XV, London, Leo Baeck Institute, 1970, pp. 211-212.

488 E. Toller, **Eine Jugend in Deutschland**, pp. 87, 96.

489 E. Toller, “Die Wandlung” (1918), En **Prosa, Briefe, Dramen...**, pp. 284-285.

490 E. Toller, “Masse Mensch” (1919), en **Prosa, Briefe, Dramen...**, p. 325.

491 H. W. g. Randall, “The German drama”, **The Contemporary Review**, London, diciembre 1925, p. 760.

492 E. Toller, “Masse Mensch”, en **Prosa, Briefe, Dramen...**, pp. 328-329.

493 E. Toller, **Prosa, Briefe, Dramen...**, pp. 67-68.

494 E. Toller, **Eine Jugend in Deutschland**, pp. 13, 20-21.

495 E. Toller, “Die Wandlung”, **Prosa, Briefe, Dramen...**, pp. 245-246. Observemos de paso que, aún cuando rechaza explícitamente el sionismo, Toller se interesa por el destino de la comunidad judía en Palestina: en 1925 visita el país, y en particular, los *kibbutzim*. Posteriormente irá a declarar que los judíos deberían aliarse con los árabes antes que con Europa (cf. “Ernst Toller discusses Palestine”. **American Hebrew**, June 2, 1927; y Margaret Green, “Communism in Munich and Palestine. What Ernst Toller Saw”, **The New Leader**, London, II, diciembre 1925)

496 E. Toller, **Eine Jugend in Deutschland**, pp. 227-228.

497 E. Toller, “Die Wandlung”, **Prosa, Briefe, Dramen...**, pp. 272,277, 285. Encontramos también en esta obra el eco de su visión sobre el rol mesiánico de los judíos en la revolución humana universal.

498 E. Toller, “Masse Mensch”, **Prosa, Briefe, Dramen...**, p. 289.

499 Marianne Weber, **Max Weber, Ein Lebensbild**, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, p. 673. Según Thomas Mann, que también testimonió en el proceso de Toller, “sus escritos son una suerte de oración: a su manera ese poeta es un creyente”.

500 Kurt Hiller, “Vorwort” (1961). En Toller, **Prosa...**, p. 19.

501 E. Toller, “Russische Reisebilder”, **Quer Durch**, p. 82 [existe una antigua edición española que reúne sus “Estampas rusas” con otras “Estampas americanas” y con una serie de artículos y discursos de la etapa alemana: Ernst Toller, **Nueva York-Moscú**, Madrid, Ediciones Hoy, s/f [c. 1931]).

502 G. Scholem, **Walter Benjamin**, pp. 123-125.

503 Erich Unger, **Politik und Metaphysik**, Berlin, Verlag David, 1921, pp. 4, 5, 51.

504 W. Benjamin, **Correspondence**, Paris, Aubier, 1979, vol. 1, pp. 232-233.

505 Erich Unger, **Die Staatslose Bildung eines Jüdischen Volkes**, Berlin, Verlag David, 1922, pp. 26, 28. Scholem había prometido a Benjamin escribir una crítica de ese libro, como acabará por no hacerla.

506 J. Braenthal, **In Search of Millenium**, Londres, Victor Gollanz, 1945, pp. 39, 79. Algunos historiadores hacen referencia también al mesianismo de Kurt Eisner y su “socialismo libertario”, a pesar de su formación kantiana. Cf. Heinz Sproll, “Messianisches Denken und Pazifistische Utopie im Werk Kurt Eisners”, en Walter Grab (ed.), **Gegenseitige Einflüsse Deutscher und Jüdischer Kultur (Internationales Symposium)**, Universität Tel-Aviv, Institut für Deutsche Geschichte, 1983.

507 E. Leviné “Ahasver (1906), en **Emuna, Blätter für Christliche-Jüdische Zusammenarbeit**, IV, Jahrgang, nº 2, abril 1969, p. 338-339.

508 Gerhard Schmolze, “Eugen Leviné-Nissen, Israelit unter den Jüdischen Dissidenten der Bayerischen Revolution”, **Emuna**, nº 2, abril de 1969.

509 Cf. Rosa Meyer-Leviné, **Vie et mort d'un révolutionnaire. Eugen Leviné et les conseils ouvriers de Bavière**, Paris, Maspero, 1980.

510 T. Adorno, **Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée**, Paris, Payot, 1983, p. 230 (formulaciones muy semejantes se encuentran en el artículo sobre Kafka anteriormente mencionado) [trad. cast.: **Minima moralia**. Caracas, Monteávila, 1975, p. 265]. ¿Y Hanna Arendt? La reducción muy frecuente de sus ideas políticas a un pálido liberalismo racionalista no da cuenta de sus simpatías por la espontaneidad revolucionaria, por la democracia directa y por el socialismo de Rosa Luxemburg. Sin embargo, a pesar de sus lazos de amistad con Benjamin y Scholem, ella no participa en modo alguno de su *Weltanschauung* mesiánico-libertaria.

511 A. Koestler, **Arrow in the Blue. An Autobiography**, Londres, Collins, 1952, p. 245.

512 Ver sobre este tema la notable obra de Jutta Scherrer, **Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)**, Berlin, Otto Harrassowitz, 1973.

## NOTAS FINALES

1 Palabra griega que significa llegada o advenimiento, y con la cual el Nuevo Testamento designa la segunda llegada de Cristo al mundo para juzgar a los hombres (N. del t.).

## IX

### UNA EXCEPCIÓN FRANCESA

#### **Bernard Lazare**

Bernard Lazare es la excepción que confirma la regla. Se trata de uno de los pocos (sino el único) intelectual judío en Francia e, incluso, en toda Europa occidental a comienzos de siglo, que está próximo a la visión romántico/revolucionaria y mesiánica/libertaria de la cultura judía alemana, aun cuando ciertas diferencias significativas subsisten entre su tipo de espiritualidad y la de los intelectuales de Europa central.

Gracias a la revolución francesa (y a la Monarquía de Julio!1), la comunidad judía en Francia está mucho más integrada y asimilada que la de Alemania. Sus intelectuales participaban con la burguesía en su lealtad hacia la nación francesa, hacia la república, y hacia la ideología liberal dominante, hecha de Razón, Orden y Progreso. En este contexto, Bernard Lazare no puede ser más que un caso aislado, un marginal rechazado por la comunidad, más próximo a ciertos socialistas cristianos (Péguy) que de la *intelligentsia* judía.

Nacido en 1865 en Nîmes, en una familia judía asimilada (establecida hacia varios siglos en Francia) que le da una educación esencialmente laica –aunque conservando algunos rituales tradicionales–, Bernard Lazare arriba a París en 1886. Escritor y crítico literario, se liga a la corriente simbolista y deviene uno de los principales redactores de una revista de vanguardia, *Entretiens politiques y littérarries*, encrucijada cultural donde se encuentra con

poetas simbolistas y escritores libertarios (Viellé-Griffin, Paul Adam, Henri de Régnier, Jean Grave, Elisée Reclus).

En tanto reacción literaria y artística contra el realismo estrecho, el positivismo burgués, el realismo y el naturalismo, el movimiento simbolista en Francia presenta afinidades innegables con el romanticismo y el neo-romanticismo alemán, aun cuando esté lejos de alcanzar la misma influencia cultural que su análogo del otro lado del Rin. Jean Thorel, uno de los colaboradores de la revista *Entretiens*, no se equivoca al evidenciar la “impresionante semejanza” entre ambos movimientos, no solamente desde el punto de vista literario, sino en su orientación filosófica y religiosa.<sup>513</sup> Pero las convergencias existen con el conjunto del pensamiento romántico anticapitalista europeo: Carlyle, por ejemplo, es un autor frecuente mencionado por los simbolistas franceses. En el número cero de *Entretiens*, hay un texto de Carlyle sobre “Los símbolos” que abre las páginas de la nueva revista, proclamando la superioridad de la “facultad imaginativa” sobre las “facultades lógicas y de medida”, y de las cualidades del corazón sobre “la inteligencia aritmética”.<sup>514</sup> No es casual que un escritor inglés, con su antipositivismo radical, fuese uno de los escritores favoritos del joven Bernard Lazare, el cual, según el testimonio de un amigo, “saboreaba con silenciosa embriaguez esta filosofía de Carlyle formulada en el *Sartor Resartus*”.<sup>515</sup>

*El retorno hacia la religión* es uno de los elementos de esa filosofía que reaparece en el simbolismo francés. La fuente del sentimiento religioso es, como lo constata Jean Thorel (en el artículo mencionado arriba), “consecuencia de los principios que nosotros hemos reconocido comunes entre los románticos alemanes y los simbolistas, pues en su modo de concebir la poesía, el arte, la filosofía y la religión, tienden a confundirse rápidamente”. Ese retorno toma las formas más diversas, desde la conversión al catolicismo (J. K. Huysmans, Villiers de l’Isle-Adam) hasta la seducción por la mística y el esoterismo (el Zar Peladan, Edmond Bailly).

Contrariamente a Europa central, donde un gran número de intelectuales judíos es atraído por este tipo de sensibilidad neo-romántica, Bernard Lazare es uno de los raros escritores judíos que participa en el movimiento simbolista y de su búsqueda de espiritualidad religiosa. Desde su arribo a París, en 1886, se inscribe en la *Ecole pratique des Hautes Etudes* para seguir los cursos sobre las religiones cristianas, hindúes, semitas y orientales; fascinado por todas las formas de espiritualidad mística, entra en contacto con Edmond Bailly, editor de la efímera *Revue de la Haute Science*, “revista documental de tradición esotérica y de simbolismo religioso”. En 1888 publica, junto a su primo Ephraïm Mikhaël, *La Fiancée de Corinthe* [La novia de Corinto], drama lírico simbolista que intenta conciliar mística pagana y cristiana. En fin, como crítico literario desde *La Nation* (en 1891), saluda todos los libros sobre misticismo, del oculto al erudito, como una legítima reacción contra el positivismo y el racionalismo.<sup>516</sup> Algunos años más tarde, abandonado ese entusiasmo juvenil, intentará una explicación de esas motivaciones: “El neo-misticismo es un resultado de ese deseo de poesía y de belleza estética que creo que no puede satisfacerse sino con la ilusión religiosa”.<sup>517</sup>

El judaísmo, por el contrario, le parece entonces una religión chata, prosaica, burguesa, anti-mística por excelencia: “La religión hebrea ha caído, después de mucho tiempo, en un racionalismo estúpido, parece tomar prestados sus dogmas de la Declaración de los Derechos del Hombre, olvidando, como el protestantismo, esta cosa esencial: que una religión sin misterio es como la paja de trigo a la que se sacó el grano.<sup>518</sup> Este tipo de formulación muestra hacia qué religión fundada en el misterio se vuelve el joven Lazare: *el catolicismo*.

Como muchos otros escritores simbolistas, experimenta, pues (al menos hasta el caso Dreyfus) la tentación católica. Cerca de diez años más tarde, en una noticia muy probablemente autobiográfica, describe los estados del alma y las hesitaciones de un joven filósofo de origen judío que había perdido la fe de sus padres: “El catolicismo

lo emocionaba; veía en él una realización del judaísmo; lo invadía una suerte de cólera contra su pueblo que proclamaba perpetuamente el Mesías para rechazarlo cuando había venido a él. Esta concepción material de un milenio o una edad de oro; esta ineptitud para comprender la ‘salvación’ individual, lo llenaba de furor. Por otro lado, aunque amase profundamente los dogmas católicos, aunque reconociese cuán superior eran, y la capacidad mayor que tenía esa religión para embelesar las almas, no podía ir hacia ella, le faltaba la fe; su admiración podía ser la de un artista o la de un pensador, y el pensador, en él, no era lo suficientemente robusto. Estaba por demás encerrado en la educación recibida, tan racional y positiva...”.**519** En efecto, Bernard Lazare no se convertirá jamás, pero sus escritos de los años 1890–1894 testimonian su fascinación por Jesús y su hostilidad a cualquier entendimiento con los judíos, ese pueblo necio que se obstinaba en rechazar a Cristo y su mensaje, este reproche vuelve constantemente en su pluma, a veces con un tono de amargura: “Jesús, la flor de la conciencia semítica, es el florecimiento de este amor, de esta caridad, de esta universal piedad que arde en el alma de los profetas de Israel [...]. El único error de Israel fue no comprender que, nacido Jesús y formulado el Evangelio, sólo le cabía desaparecer, habiendo cumplido su tarea. Si Judea hubiese abdicado, habría quedado eternamente en la memoria de los hombres...”.**520** Frente a la religión judía que “particulariza y estrecha”, la religión católica le parece “universal e internacional”; la evolución lógica y natural habría sido el pasaje de la primera a la segunda: “el verdadero Mosaísmo, depurado y acrecentado por Isaías, Jeremías y Ezequiel, ampliado todavía más por los judeo–helenistas, habría conducido a Israel al Cristianismo, si el Esraísmo, el Faraísmo (sic) y el Talmudismo no hubiesen estado allí para retener a la masa de los judíos en los lazos de las estrechas observancias y de las prácticas rituales estrechas”.**521**

Estas ideas catolizantes están presente también, bajo una forma literaria, en algunos cuentos simbolistas que publica en 1890–1891

(su período más antisemita) – posteriormente integrados en su libro *Le Miroir des légendes* [El espejo de las leyendas] (1892). “El eterno fugitivo” cuenta, a su manera, el episodio del becerro de oro y de la rabia de Moisés ante la degradación de su pueblo. Lanzando su mirar profético al futuro, Mosché prevé una nueva falta en los hebreos: su desprecio por “aquel que, cargando la cruz, subirá a la colina”. Como castigo por su ceguera, Jehová los dispersará sobre la tierra “como granos de trigo incapaces de arraigar”.<sup>522</sup> En otra fábula simbolista, “Las encarnaciones”, el desconocimiento de Jesús ya no es imputado a todos los judíos sino solamente a las capas privilegiadas: “Hay dos corrientes mesiánicas en Israel, como hay dos categorías de espíritu bien demarcadas. De un lado, la corriente profética, caracterizada por el odio feroz a los ricos opresores, representada por aquellos que esperan al Ungido de justicia, dulce hacia los humildes, a los miserables pastores de Judea, a los pobres pescadores de Galilea; por otro lado, esa misma creencia, transformada por la mente cerrada de los fariseos opulentos y duros [...]. Esos mercaderes hicieron del Elegido un modelo tan diferente del brindado por Daniel, que no pueden reconocer en el Nazareno compasivo, seguido de un cortejo de publicanos, pecadoras y leprosos reconfortados, el monarca terrestre con el que habían soñado”.<sup>523</sup> Vemos esbozarse en este escrito curioso el camino por el cual Bernard Lazare reencontrará, algunos años más tarde, la herencia espiritual de sus ancestros: el mesianismo judío como manifestación profética y libertaria de pobres y oprimidos.

Este tipo de atracción/fascinación por el catolicismo se encuentra también en ciertas figuras de la cultura judía de Europa central (el joven Ernst Bloch, por ejemplo), pero rara vez adopta una forma tan tenaz (lindando en el antisemitismo) como en el joven Bernard Lazare. La reacción de rechazo, posteriormente, será tanto más virulenta...

La religión y la mística no son las únicas formas de oposición de los escritores y poetas simbolistas al universo prosaico y desencantado de la sociedad burguesa moderna: su hostilidad se manifiesta

también, a veces, de modo político o, mejor, anti-político. Según George Woodcock, “de una manera o de otra casi todos los escritores simbolistas importantes estaban ligados al anarquismo en sus aspectos literarios”.**524** Esta formulación puede ser excesiva, pero no hay dudas de que un gran número de figuras simbolistas han manifestado su simpatía por las ideas anarquistas o han colaborado con publicaciones de tipo anarquistas: por ejemplo, Octavio Mirbeau, Richepin, Laurent Tailhade, Paul Adam, Stuart Merrill, Francis Vielé-Griffin, Camille Auclair y Bernard Lazare. Lo que les atrae hacia el movimiento libertario es no solamente (como se subraya habitualmente) su individualismo, sino también su romanticismo revolucionario: en Francia, como en todas partes, la nostalgia de ciertos valores morales del pasado, la idealización de ciertas formas sociales precapitalistas (artesanales o campesinas) y el rechazo de la civilización industrial/burguesa, eran un componente esencial de la cultura anarquista. En un comentario (demasiado) entusiasta sobre esta convergencia masiva entre simbolismo y anarquismo, Bernard Lazare escribía en 1892: “Una corriente revolucionaria y socialista agita a la juventud, no solamente a la juventud obrera, sino a la que piensa, la que lee, la que escribe. El arte se preocupa en convertirse en un arte social, los poetas descienden de su torre de marfil, quieren asociarse a las luchas, una sed de acción domina a los escritores, y si para algunos el objetivo de acción está cubierto de brumas, para muchos se aclara”.**525** Los poetas que se “asociaron a las luchas” no fueron muchos, pero en el nivel de las ideas y de las publicaciones se establecen vínculos reales. Por ejemplo, la revista *Entretiens politiques et littéraires* devendrá (en gran medida gracias a Bernard Lazare), durante los años 1891–1893, uno de los principales centros de irradiación de esa cultura simbolista/libertaria, publicando, junto a la poesía y la literatura de la nueva escuela, textos de Proudhon, Stirner, Bakunin, Jean Grave y Elisée Reclus.

A pesar de sus preocupaciones tan diferentes, escritores simbolistas y publicistas libertarios tenían en común un mismo

rechazo de la sociedad burguesa y una misma nostalgia de las épocas heroicas o poéticas del pasado. Es en la encrucijada de estos movimientos que se sitúa Bernard Lazare, atraído tanto por el salón de Mallarmé (que frecuenta) como por las ideas de Kropotkin (que presenta en la revista *Entretiens*). Con una intuición típicamente romántico/revolucionaria, descubre las afinidades con la utopía libertaria incluso en las obras de escritos simbolistas más pasatistas, más retrógrados. Por ejemplo, en un artículo de 1892 sobre Villiers de l'Isle-Adam, Lazare celebra su “desprecio del mundo moderno”, su “odio de las manifestaciones sociales contemporáneas”, su capacidad de sondear “las más secretas cavernas” del alma burguesa “que domina nuestro tiempo, lo opprime y lo pudre”. Es cierto que Villiers fue “adorador de los dioses del pasado”, pero esto no disminuye en nada la fuerza emancipatoria de sus obras: “Él creía trabajar por la restauración de un ideal muerto, pero al destruir en la élite el respeto por el presente, prepara un nuevo ideal. Vivió en un ensueño que trasladaba de buen grado a épocas desaparecidas, y cuyo noble decoro, cuya sentimental y orgullosa caballerosidad él amaba; no vio lo que estaba esperando. No comprendió que rara vez hay retorno, y que aquel que destruye, como él, abre por eso nuevos caminos [...]. Villiers que se complacía en imaginarse un Naundorf<sup>2</sup> reinstalado, habrá plantado en los corazones una simiente revolucionaria, la mejor, aquella que tiene por abono el odio y el desprecio”.<sup>526</sup> Es, pues, por su *negatividad* que los simbolistas, a pesar de quedar hechizados por la magia de los “dioses del pasado”, contribuirán, según Bernard Lazare, a la subversión del orden burgués. Es particularmente el caso de las novelas de Peladan, otro escritor simbolista poseído por la mística (será el fundador de la Orden de los Rosacruces) y enemigo del progreso: “Ciertamente, por sus convicciones, por la intransigencia de su catolicismo, por sus teorías jerárquicas o sinárquicas, el señor Peladan no pertenece a ninguna de las sectas revolucionarias que se agitan hoy; aun así, tiene una obra que ninguno de los defensores de estas sectas negaría, pues, con todos sus costados negativos, esta obra concuerda con sus almas, sustenta sus ideas. El señor Peladan

tiene contra la burguesía el mismo odio que los comunistas; por el militarismo, por la justicia, por el patriotismo, por el poder democrático, el mismo horror que los anarquistas, y de sus novelas podrían extraerse fácilmente un centenar de páginas que superan en violencia muchos de los panfletos de combate y que contribuirían muy activamente a la propaganda destructiva".**527** Sin embargo, su ecumenismo romántico tiene sus límites: contrariamente a otros anarquistas, Bernard Lazare no tiene ninguna simpatía por las novelas de Barrès (*Un hombre libre* y *L'Ennemi des lois*), cuyo egotismo e individualismo aristocráticos se le aparecen en las antípodas del anarquismo.**528**

De todos los escritores simbolistas, Bernard Lazare está sin duda más comprometido con el movimiento libertario: no solamente defiende las doctrinas anarquistas en las revistas literarias o en periódicos "burgueses" que le cedían sus columnas, sino también colabora regularmente en la prensa libertaria misma, particularmente en *La Révolte*, el seminario "anarquista–comunista" publicado por Jean Grave (prohibido por la policía en 1894). En ocasión del proceso a Grave (febrero de 1894) – acusado de "incitación a la violencia" –, Lazare va a testimoniar a su favor en compañía de Elisée Reclus. Después de la condena de Grave, organiza una campaña de prensa por su liberación y va a visitarlo a prisión. Después de la aprobación por la Cámara, en julio de 1894 (tras el asesinato del presidente Carnot por el joven anarquista Caserio), de una ley prohibiendo toda forma de "propaganda anarquista", Lazare se refugia algunas semanas en Bélgica, temiendo un arresto inminente.**529**

Como observa con perspicacia Nelly Wilson, el anarquismo de Bernard Lazare y de sus amigos era profético pero no "progresista", en el sentido republicano (e incluso socialista): ellos respetan el pasado (las guildas medievales o las comunidades rurales) y no estaban apasionados por todo lo que fuese moderno.**530** Más allá de Jean Grave (de quien se apartará hacia fines de los años 90) y Elisée Reclus, el pensador libertario que más atrae a Bernard Lazare es

Sorel, este representante característico del anticapitalismo romántico en toda su espléndida *ambigüedad*. Según la terminología de Péguy, tenía “un gusto secreto, muy marcado, muy profundo, e incluso muy violento, por el señor Sorel [...]. Todo lo que el señor Sorel decía lo impresionaba de tal manera que volvía a hablarme de aquello todas las otras mañanas de esa semana. Ellos eran como dos grandes cómplices”.<sup>531</sup> Uno de los aspectos de esa complicidad era el desprecio de ambos por la república-parlamentaria; un desprecio tan extremo que Lazare no duda en condenar, en un sorprendente artículo de 1891, la revolución de 1789 como un engaño que condujo a un régimen peor que la monarquía absoluta: “Con la república francesa, el pueblo cambia una autoridad a veces paternal, susceptible en todo caso de favores y benevolencia, capaz en un momento dado de reconocer sus faltas [...] por la autoridad de una oligarquía burguesa, ávida y codiciosa, con el alma abierta a todos los bajos sentimientos, ferozmente egoísta y rapaz, inapta para un pensamiento generoso, a una idea de renunciamiento y de abnegación”.<sup>532</sup> Es poco probable, por lo tanto, que fuese a seguir a Georges Sorel en la aventura realista de la *Action Française*, sobre todo después de la experiencia traumática del asunto Dreyfus...

Más allá de tal o cual fórmula exagerada que podría llevar a confusión, Bernard Lazare no tenía ninguna veleidad restauracionista; era, ante todo, un anti- autoritario y un enemigo del Estado en todas sus formas, presentes y futuras, un romántico libertario que Charles Péguy saluda con una veneración casi religiosa: “Es necesario pensar que era un hombre, diría más precisamente un profeta, para quien todo sistema de poder, la razón de Estado, las potencias temporales, las potencias políticas, las autoridades de todo orden, políticas, intelectuales, mentales incluso, nada valían ante una revuelta, ante un movimiento de la conciencia propia”.<sup>533</sup> Y a pesar de la seducción de los misterios católicos, es en último análisis con los heréticos con quienes se identifica, como Thomas Müntzer, quien “combate no solamente contra los barones, los obispos y los ricos, esos ‘reyes de Moab’, sino también contra “el

principio mismo de autoridad”.<sup>534</sup> Su ideal libertario es el de Bakunin y Kropotkin: el comunismo económico y la libertad política, la expropiación del capital y la libre federación de las comunas autónomas, la puesta en común de todos los bienes y la abolición del gobierno central. El anarquismo significa para él no solo el rechazo categórico del Estado, sino también el rechazo a someterse “a los jefes, a los credos, a los códigos y a las leyes”.<sup>535</sup> De donde su crítica cortante a los “socialistas autoritarios”: la socialdemocracia alemana, los Jules Guesde y otros marxistas franceses; contrariamente a Marx, cuyo materialismo histórico le parece “una filosofía, una visión profunda de las naciones y los pueblos”, el “partido marxista” no merece a sus ojos más que desprecio: “Conozco pocos grupos humanos en que la mediocridad media e individual sea tan grande. Su medida común es el sectarismo [...]. Tienen un espíritu estrecho, un cerebro reducido de petímetro, o mejor, de mucamo de escuela, al mismo tiempo que una vanidad irrisoria y lastimera de pedante de universidad”.<sup>536</sup>

Sin pertenecer a tal o cual corriente particular del movimiento libertario, Bernard Lazare va a establecer lazos privilegiados con ciertos medios, en diferentes etapas de su evolución: en un principio, como ya hemos visto, con Jean Grave y sus amigos, luego con Fernand Pelloutier y los anarco-sindicalistas (con los cuales publicará en 1896, su efímero diario *L'Action sociale* [La acción social]) y, finalmente, en el curso de sus últimos años de su vida (1901– 1903), con *Les Cahiers de la Quinzaine* [Los cuadernos de la quincena] (Sorel, Péguy). Pero sus convicciones anarquistas permanecerán esencialmente inalteradas en todos esos años, antes, durante y después del caso Dreyfus.

¡Pero no puede decirse lo mismo de su actitud hacia la cuestión judía y el antisemitismo! En este terreno, irá a operarse en su espíritu una verdadera transformación o, mejor, una serie de transformaciones muy profundas y radicales. En un primer momento (años 1890–1892), Bernard Lazare defiende ideas que pueden calificarse de antisemitas. Es el caso, particularmente de un artículo

de setiembre de 1890, titulado “Judíos e israelitas”: los “israelitas de Francia” no deben ser confundidos, a ningún precio, con los judíos, estos adoradores del becerro de oro. Ellos rechazan “una pretendida solidaridad que los asimile a los cambistas frankfurtianos, a los usureros rusos, a los taberneros polacos, a los agiotistas de Galitzia, con los cuales no tienen nada en común”. El artículo termina con un increíble llamado a los antisemitas: ellos deberían, “por justicia, finalmente, tornarse más anti-judíos; estarían seguros, es día, de contar de su lado con muchos israelitas”<sup>537</sup> Vuelve a la carga un mes después en una polémica con la Alianza Israelita Universal: “Qué me importa a mí, israelita de Francia, de los usureros rusos, [...], de los comerciantes de caballos polacos, de los revendedores de Praga... ¿En virtud de qué pretendida fraternidad iría yo a preocuparme de las medidas tomadas por el Zar contra las personas que le parecen que realizan una obra perjudicial? [...] Si ellos sufren, siento por ellos la natural piedad ante todos los sufrientes, quienesquiera que ellos sean... Los cristianos de Creta tienen derecho también, tanto como otros, a mi compasión, que son parias en esta tierra, sin ser israelitas”. Fiel a su identidad de “israelita francés” asimilado, Bernard Lazare rechaza toda asociación con la locura indigna de los judíos *Ashkenazim* [proveniente de Alemania y de los países esclavos], con su “bizarro dialecto judeo-germánico”: “gracias a estas hordas con las cuales nos confunden, se olvidan que hace más de dos mil años que habitamos en Francia”.<sup>538</sup> Es exactamente este tipo de actitud de complicidad del judío asimilado con el antisemitismo la que, más tarde, una vez devenido un “paria consciente”, va a colgar en la picota...

Con todo, a medida que se desarrolla y se intensifica la campaña antisemita en Francia, particularmente bajo el impulso de Edouard Drumont –cuya obra *La France Juive* [La Francia judía] (1986) conoce un inmenso éxito–, Bernard Lazare comienza a tomar conciencia de los riesgos de la agitación anti-judía, y a polemizar contra sus portavoces. Decidido a encarar una actitud sistemática sobre la cuestión, redacta en 1891–1893 un libro, *L'Antisémitisme, son*

*histoire et ses cause* [El antisemitismo, su historia y sus causas], que aparecerá en 1894. Pueden distinguirse en él dos partes bien diferenciadas, tanto por su tema como por su orientación: la primera, histórica, fue concluida en 1892 y permanece aún bajo la influencia del antisemitismo. En ella hace responsables a los judíos, “en parte al menos”, de sus males, por su carácter “insociable”, su exclusivismo político y religioso, su tendencia a formar un Estado sin Estado, su obstinación en rechazar el mensaje de Cristo, etc. En estas condiciones, no es sorprendente que el libro haya sido saludado por antisemitas notorios como Drumont, Picard y Maurras... La segunda parte, por el contrario (capítulos VIII a XV), trata de la época moderna; redactada en 1893, esboza una posición nueva, mucho más hostil a los dogmas antisemitas y favorables al judaísmo. Nelly Wilson tiene razón de hablar de una *conversión y metamorfosis* para describir el cambio espectacular entre el comienzo y el final del libro, el pasado y el presente.<sup>539</sup> Una explicación posible de este primer cambio –bien anterior, dicho sea de paso, al caso Dreyfus– es el descubrimiento, por Bernard Lazare, de los grandes textos proféticos de la Biblia, simultáneamente a la toma de conciencia (puede que gracias a la propaganda antisemita misma, que agitaba sin cesar el espantajo de la subversión judía) de la omnipresencia del *revolucionario judío* en las sociedades modernas: “Al judío ávido de oro, producto del exilio, del Talmudismo, de las legislaciones y persecuciones, se opone el judío revolucionario, hijo de la tradición bíblica y profética, esa tradición que anima a los anabaptistas libertarios alemanes del siglo XVI y a los puritanos de Cromwell”.<sup>540</sup>

Este tema será ampliamente desarrollado en un capítulo del libro titulado: “El espíritu revolucionario en el judaísmo”, que ya había sido publicado como artículo en la *Revue bleue* en mayo de 1893. Su hipótesis fundamental es que el judío es, por naturaleza misma de su religión y su cultura, un rebelde; contrariamente al musulmán fatalista y al cristiano resignado, él no cree en el más allá ni puede aceptar las infelicidades y las injusticias de la vida terrenal en nombre de una compensación futura. Los profetas trabajaban, pues,

por el advenimiento de la justicia aquí abajo y exigían la abolición de la desigualdad de condiciones; inspirados por sus palabras, los pobres –los *anavim* y *ebionim*– no se resignaban a la miseria y “soñaban con el día en que les vengaría de las iniquidades y de los oprobios, el día en que el malo sería abatido y el justo exaltado: el día del Mesías. La era mesiánica, para todos los humildes, debía ser la era de la justicia”. La otra aspiración resultante de la tradición religiosa judía era la *libertad*: según la Biblia, todo poder pertenece a Dios, y el judío no puede ser dirigido más que por Jehová. Ninguno de sus semejantes tenía el derecho de imponer su voluntad: “en presencia de criaturas de carne, él era libre, y debería ser libre”. Ninguna autoridad era compatible con la de Jehová, “de donde se seguía que ningún hombre podía elevarse por sobre los otros; el duro señor celestial producía la igualdad terrena”. En otras palabras: su concepción de la divinidad conducía a los judíos hacia la anarquía: “anarquía teórica y sentimental, ya que tendrían siempre un gobierno, pero *anarquía* real, pues a ese gobierno, cualquiera que fuese, jamás lo aceptarían de buen corazón”. En efecto, a sus ojos, “todo gobierno, cualquiera que fuese, era malo, porque tenía a sustituir el gobierno de Dios; aquel debía pues ser combatido, ya que Jehová es el único jefe de la república judía, el único al cual el israelita debe obediencia”.**541** Es por demás evidente que, para el socialista libertario, este descubrimiento del anarquismo en el corazón mismo de la tradición judía, era un momento decisivo en el extraño proceso de “conversión” que atraviesa las páginas de su libro sobre el antisemitismo.

Estos tres elementos –la idea de justicia, la de igualdad y la de libertad-conforman, según Bernard Lazare, el *espíritu revolucionario* en el judaísmo. Naturalmente, otros pueblos también enaltecieron estas ideas, pero ellos no creían que su realización total fuese posible en este mundo: los judíos, por el contrario, “creen no solamente que la justicia, la libertad y la igualdad pueden ser soberanas del mundo, sino que sienten un particular mandato para trabajar por ese reino. Todos los deseos, todas las esperanzas que

estas tres ideas hacen nacer, terminan por cristalizarse en torno a una idea central: la de los tiempos mesiánicos, de la venida del Mesías". El rechazo de los judíos a aceptar a Cristo –esta obstinación, este pecado que le parecía totalmente incomprensible en 1890–, se le aparece entonces como el resultado lógico de su fe mesiánica ardiente: si Israel ha rechazado a todos los que se presentaron como el Mesías, si “ha rechazado oír a Jesús, Barkokeba, Theudas, Alroy, Sérénus, Moisés de Creta, Sabbatai Zevi”, es porque ninguno de ellos ha sido capaz de cumplir la promesa mesiánica, haciendo “romper las cadenas, desmoronar los muros de las prisiones, quebrar el cetro de la autoridad, disipar como humo los tesoros mal adquiridos de los ricos y expoliadores”.**542**

Por todas esas razones, y porque es un paria perseguido, sin arraigo en las estructuras sociales establecidas, el judío ha devenido en las sociedades modernas “un buen fermento revolucionario”. Lo encontramos mezclado en todos los movimientos revolucionarios, desde el hebertista Jacob Pereyra, ejecutado el 4 de germinal del año II, hasta el comunero Leo Frankel, pasando por Heine, Moses Hess, Lasalle y, sobre todo, Karl Marx: “Este descendiente de una línea de rabinos y de doctores heredó toda la fuerza lógica de sus antepasados [...]. Lo animaba ese viejo materialismo hebreo que sueña perpetuamente con un paraíso sobre la tierra [...]. Pero no fue sólo un lógico, sino también un rebelde, un agitador, un áspero polemista, que extrajo su don del sarcasmo y la ironía de donde también Heine lo había tomado: de las fuentes judías”. Con evidente placer Bernard Lazare enumera todos los nombres de judíos socialistas y revolucionarios en Europa y América –lo que Maurras llamará, en su comentario del libro, el “Bottin mundano”**3** de la “Internacional socialista judía”–, así como los periódicos socialistas o anarquistas específicamente judíos publicados en “dialecto hebreo-germánico” (*yiddish*...) Estos últimos le parecen particularmente interesantes porque, a través de ellos, “el judío toma parte en la revolución en tanto que judío, esto es, permaneciendo judío”**543**,

primera formulación, aún vaga, de una identidad nacional judía con el socialismo libertario.

Encontramos en ese capítulo ideas que presentan una evidente analogía con las de los intelectuales judíos romántico/revolucionarios de Europa central: por un lado, la afinidad entre mesianismo y revolución en tanto que realización total de los sueños de justicia y libertad; por otro, la *correspondencia* entre la teocracia bíblica y al anarquismo moderno (Buber, Benjamin, Scholem). Pero también perceptible lo que los separa: el abordaje del escritor francés se sitúa de forma más bien directa en el terreno de la *secularización*.

Este texto ilustra el camino por el cual Bernard Lazare va a reencontrarse con sus raíces judías: al descubrir las fuentes proféticas del espíritu revolucionario moderno y las figuras judías del socialismo, consigue reconciliar, en su espíritu, la identidad judía y la utopía libertaria. Por otra parte, el libro de 1894 no representa sino más que la primera etapa de un largo viaje en busca de la identidad perdida: por sus concesiones iniciales al antisemitismo, por su carácter contradictorio y lacerado, nunca llega a romper completamente con las ilusiones del “israelita en Francia”. Eso vale particularmente para la extraña conclusión de la obra: en vísperas del asunto Dreyfus, prevé alegremente el estrechamiento progresivo de la separación entre judíos y cristianos, la disolución “completa” de los judíos en el seno de los pueblos, y la desaparición, en un futuro más lejano, del antisemitismo, que no es en el fondo sino un vestigio del pasado, “una de las manifestaciones persistentes y últimas del viejo espíritu de reacción y de estrecho conservadurismo que intenta en vano detener la evolución revolucionaria”.[544](#)

Puede imaginarse fácilmente su sorpresa cuando, apenas un año después de la publicación de su libro, el arresto del capitán Alfred Dreyfus provocará la más grande ola de antisemitismo de la historia de Francia desde el fin de la Edad Media... Con todo, como es sabido, jugará un rol capital en el caso, en tanto pionero de la campaña en defensa del capitán, y autor de la primera publicación que cuestionó

la versión oficial de los hechos: el folleto *Une arreur judiciaire: la vérité sur l’Affaire Dreyfus* [Un error judicial: la verdad sobre el caso Dreyfus] (1986). Será también el primero, y durante mucho tiempo el único, en denunciar el carácter efectivamente *antisemita* de las maniobras político-judiciales contra el capitán: “Es porque era judío que fue arrestado, es porque era judío que fue juzgado, es porque era judío que fue condenado, es porque era judío que no dejan que hable a su favor la voz de la justicia y de la verdad” (*Deuxième mémoire* [Segundo memorial], 1897). Regado de injurias y de acusaciones, excluido de los diarios donde escribía habitualmente, Bernard Lazare se percibe de repente en un estado de total aislamiento: “De un día para otro, me convertí en un paria”, escribirá algunos años más tarde en una nota a Joseph Reinach.<sup>545</sup> Se encuentra aislado incluso en el seno de la comunidad judía, cuyos notables e intelectuales no aprecian demasiado sus intervenciones, consideradas inhábiles y provocadoras—precisamente porque ponían la cuestión judía en el centro del caso.<sup>546</sup>

La osadía de Bernard Lazare en el combate a favor de Dreyfus no deja de estar vinculado a sus ideas anarquistas: su hostilidad libertaria contra el Estado, contra los tribunales y contra la jerarquía militar, está sin duda en el corazón de su compromiso en la campaña, aun cuando los folletos se sitúen únicamente en el terreno de la defensa de los derechos del hombre. No es casual que el primer diario en manifestar su simpatía por la causa de Dreyfus fue *Le Libertaire* (El libertario) de Sebastián Faure (noviembre de 1897) y que Pégy pude escribir, en febrero de 1898: “El furor antisemita ganó nuestras calles con sus aullidos de muerte [...]. Sólo los anarquistas cumplieron con su deber [...], fueron los únicos que osaron oponer la violencia por la justicia a la violencia por la injusticia de las bandas antisemitas”.<sup>547</sup>

Si el “caso” lo ha confirmado en sus convicciones anarquistas, la histeria antisemita de masas contra el “traidor Dreyfus” ha provocado una nueva transformación de sus ideas sobre la condición judía: concluyó de una vez por todas con sus complacencias y

ambigüedades con el antisemitismo, así como con las ilusiones optimistas del “israelita en Francia”. Se compromete en una lucha abierta contra el antisemitismo batiéndose incluso a duelo con Edouard Drumont (ninguno de los dos saldrá herido). Una serie de artículos polémicos contra el autor de *La France juive*, redactados en este momento, serán publicados como folleto con el explícito título de *Contre l’antisémitisme* (1896). Lazare concibe entonces a Dreyfus como el símbolo de los judíos víctimas del odio antisemita en todo el mundo y, en particular, contra los judíos de Europa oriental que otrora había tratado con tanto desprecio: “Dreyfus encarna en sí mismo, no sólo los sufrimientos seculares de este pueblo de mártires, sino sus dolores presentes. Reconocí a través de él a los judíos encerrados en las cárceles rusas [...], los judíos rumanos excluidos de los derechos del hombre, los de Galitzia, proletarios que los trusts financieros reducen al hombre...”.548

Termina también la atracción por los misterios del catolicismo: la notoria participación de la Iglesia y de los medios católicos (con algunas honorables excepciones) en la campaña antisemita y el argumento religioso constantemente utilizado contra “Dreyfus–Judas”, provocaron en Bernard Lazare una violenta reacción de rechazo anticlerical e incluso “anti–cristiana”. Queda convencido, de ahí en adelante, de que el antisemitismo es un movimiento esencialmente clerical, una maniobra de la iglesia para restablecer el Estado Cristiano, tesis que desarrollará en un folleto de 1896 y en las notas preparatorias al *Fumier de Job* [Miseria de Job]: “Fue siempre la Iglesia la que ha suscitado el antisemitismo: el Judío siempre ha vivido en paz con las poblaciones; estas despreciaban al deicida, pero convivían familiarmente con él. Es la queja constante de la Iglesia [...] porque la población vive familiarmente con el judío, sea por temor al proselitismo, del contagio de una cierta incredulidad, sea para restaurar su prestigio o servir a su político, es siempre la Iglesia la que ha lanzado a los pueblos contra los judíos”.549

Pero la política de revancha no era de su gusto: como lo dirá más tarde Péguy, Lazare se identificaba con la “mística dreyfusiana” y no

con la “política dreyfusiana” de los nuevos gobiernos Waldeck Rocheau y Emile Combres. En el momento de las medidas restrictivas de Combès contra las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, Bernard Lazare ha mostrado la medida de su generosidad y de su *coherencia libertaria*: a pesar de su hostilidad contra la Iglesia (a sus ojos históricamente responsable del antisemitismo), no duda en defender “la libertad de enseñanza” contra toda intervención estatal, tal como lo expone en su ensayo “La Ley y las congregaciones” (publicado en 1902 por los *Cahiers de la Quinzaine*). En su comentario profundamente admirativo de este episodio, Péguy lo atribuye a su “afinidad secreta [...] con las *otras* potencias espirituales, aún con los católicos, a los que combatían deliberadamente”. Esto no me parece muy verosímil: en 1902 Bernard Lazare no presenta ninguna afinidad, aunque sea secreta, con la Iglesia: *Le Fumier de Job* y las notas preparatorias lo muestran suficientemente. Péguy está más próximo a la realidad cuando habla de su “odio al Estado [y] del poder temporal”, de todos esos “aparatos temporales” que quieren poner “su pata grosera” en el dominio espiritual: “Que instituciones groseras como el gobierno, la Cámara, el Estado, el Senado, tan extrañas a todo lo que es espiritual, metan sus manos en lo espiritual, era para él no sólo un profanación grosera, sino más aún, un ejercicio de mal gusto, el ejercicio y el abuso de una particular incompetencia”.**550**

El caso Dreyfus provocará otra transformación en las ideas de Bernard Lazare sobre la cuestión judía: como muchos otros intelectuales judíos en ese momento (¡Theodor Herzl!), descubrirá el judaísmo como *nacionalidad* y devendrá *sionista* –sin renegar, por otra parte, de sus convicciones libertarias y revolucionarias. Como Martin Buber (y más tarde Gershom Scholem) está más próximo del sionismo cultural de Ahad Ha- Am que de la *Realpolitik* de compromisos con las grandes potencias conducida por Herzl. En uno de sus primeros textos sionistas, la conferencia “El proletariado judío frente al antisemitismo” (febrero de 1897), proclama: “Necesitamos volver a vivir como pueblo, esto es, como colectividad libre, pero con

la condición de que esta colectividad no represente la imagen de los Estados capitalistas y opresores del medio en el que vivimos”.<sup>551</sup> Más que la cuestión del territorio, es el renacimiento espiritual de la nación judía lo que le interesa, el retorno a las raíces históricas: “Nosotros somos siempre el mismo pueblo de cabeza dura, la nación indócil y rebelde, nosotros queremos ser nosotros mismos, lo que de nosotros han hecho nuestros antepasados, nuestra historia, nuestras tradiciones, nuestra cultura y nuestros recuerdos...”<sup>552</sup> En otra conferencia, de marzo de 1897 (ante la Asociación de Estudiantes Israelitas Rusos) titulada “El nacionalismo judío”, Lazare disocia explícitamente nación de territorio: “El judío que hoy dice “‘Soy un nacionalista’, dice, de una manera especial, precisa y clara, yo soy un hombre que quiere reconstruir un Estado judío en Palestina y que sueña en conquistar Jerusalén. Dirá: ‘Quiero ser un hombre plenamente libre, quiero disfrutar del sol, quiero tener derecho a una dignidad de hombre...’ En ciertos momentos de la historia, el nacionalismo es una manifestación de libertad para los grupos humanos”.<sup>553</sup> Entre tanto se escribe con Herzl, participa activamente en las iniciativas del movimiento sionista y en 1888 parece adherir a la idea de retorno a Palestina: en el Segundo Congreso sionista de Balé, Suiza (agosto 1888) –primero y último al que Lazare asista–, fue aclamado como un héroe del pueblo judío y elegido para el consejo de la presidencia y para el comité de acción. Pero esta euforia no habría de durar mucho tiempo: muy rápidamente entra en conflicto con Herzl, de quien no aprueba ni la ideología ni los métodos (la diplomacia estatal). La ruptura tendrá lugar cuando Herzl, que negocia con el sultán de Turquía, rechaza tomar posición ante las masacres de armenios. En su carta de renuncia al comité de acción sionista Bernard Lazare le escribe a Herzl (febrero de 1899): “Usted es burgués en el pensamiento, burgués en los sentimientos, burgués en las ideas, y sus concepciones sociales son burguesas. Sin embargo, quiere dirigir un pueblo, nuestro pueblo, el pueblo de los pobres, de los oprimidos, de los proletarios”.<sup>554</sup> Permanece ligado al movimiento pero con un punto de vista cada vez más crítico: en una carta de 1901 a Chaim

Weizmann (también opuesto a Herzl en esta época) escribe: “He comprendido que el sionismo herzelista tampoco dará a los judíos la esencial libertad. Conducir un rebaño de esclavos a Palestina no es una solución a la cuestión”. Lo importante es organizar al pueblo en los centros judíos, en Galitzia, en Rusia, y desarrollar la cultura judía, no en el sentido de un “estrecho sentimiento nacionalista” sino partiendo de “tendencias judías que son tendencias humanas, en el más alto sentido de la palabra”. No puede realizarse semejante tarea a no ser “rompiendo con el sionismo político-diplomático y burgués que ocupa la escena”.[555](#)

Hacia 1902 parece abandonar la perspectiva sionista para proponer la participación de los judíos en los movimientos de liberación social en su país. Es en todo caso lo que propone en su folleto sobre los judíos en Rumania, publicado en 1902 por los Cahiers de la Quinzaine: si la burguesía ferozmente antisemita de los ruralistas y funcionarios rumanos “lleva al judío a la desesperación, si le hace perder la paciencia, éste, a pesar de su pasividad, a pesar de los consejos de sus ricos atemorizados, se unirá a los trabajadores del campo y los ayudará a sacudirse de su yugo. Pero aunque no se junte a él, será el campesino rumano rebelado quien, directa o indirectamente, resolverá en Rumania la actual cuestión judía, liberándose a sí mismo y liberando al judío”.[556](#)

Lazare retorna a estas cuestiones en la colección de aforismos redactada poco antes de su muerte (parcialmente publicada en 1928 bajo el título *Le Fumier de Job*), que constituye un documento único en la literatura judía francesa. Paria consciente de su exclusión, Bernard Lazare proclama en su testamento espiritual –a la vez nacionalista cultural y socialista libertario– su orgullo de ser judío, su revuelta contra el antisemitismo cristiano y su desprecio por los judíos ricos, asimilados y advenedizos. Solamente una parte de los aforismos ha sido publicada, pero los borradores inéditos son tan importantes como el texto editado. Entre las notas se encuentra un cuestionamiento explícito de la variante burguesa del sionismo: “Ir a Sión para ser explotado por un judío rico, ¿cuál es la diferencia con la

situación presente? Esto es lo que vosotros nos proponéis: la patriótica alegría de no ser más oprimidos sino por los de nuestra raza; no queremos eso". En otra nota inédita, titulada "Contra el nacionalismo del suelo", parece criticar al sionismo en su principio mismo: "¿Nos queréis enviar a Sión? Nosotros no queremos ir [...] No queremos ir hasta allá para vegetar como una tribu somnolenta. Es en el vasto mundo donde está nuestra acción y nuestro espíritu; es en él que nosotros queremos estar, sin abdicar ni perder nada"[557](#), posición análoga a la que Gustav Landauer defenderá ante sus amigos sionistas algunos años más tarde. Su idea de un "nacionalismo judío" es la de "participar de la obra humana siendo nosotros mismos"[558](#); se trata de un nacionalismo mesiánico, donde la dispersión forma parte de la *misión* de Israel.[559](#) Es en nombre de esta misión universal que rechaza categóricamente la asimilación: "Si el judío se cristianiza, es un fermento de revolución y de liberación para el mundo lo que desaparece; en su cristianización, consagra y legitima la esclavitud del que sufrió".[560](#)

La cultura nacional judía que Lazare reivindica no forma parte de la religión de Israel, en la medida en que se trata, a sus ojos, de una "religión sin padre y sin dogma", para la cual "la hipótesis de un Dios único puede siempre remontarse a la causa primera". Las notas inéditas insisten en el carácter eminentemente *racional* del judaísmo: "Para Maimónides [...] la revelación promulgada por Dios en el Sinaí y la verdad descubierta por el hombre con la ayuda de su razón, deben ser idénticas. Las dos verdades deben concordar. La llama de racionalismo no se extinguió un solo instante en Israel; en todos los siglos tuvo sus representantes y su expresión más alta es Spinoza". En último análisis, lo que quiere es liberar el judaísmo del "rabinismo" –implícitamente asimilado al clero cristiano– y desarrollar como "una norma de vida independiente de toda idea religiosa", esto es, como una "ética judía, un eudemonismo judío".[561](#) Estamos aquí muy lejos del mesianismo místico que fascina a un Bloch, un Scholem o un Benjamin.

El tema del Mesías continúa, sin embargo, interesándole; en una de sus notas inéditas insiste en las potencialidades revolucionarias del mesianismo en el Antiguo Testamento (y su superioridad en relación al cristianismo): “Sin creer en la vida futura, ni en cuentas a pagar después de la muerte, limitando todas las retribuciones a esta vida, devorado por el instinto de justicia, el judío debe colocar sobre la tierra el reino de un Mesías que realice la justicia y la felicidad terrestre. Proyectaba el paraíso en el futuro, negando la cosmogonía mística; con eso se encaminó, naturalmente, hacia el socialismo”.<sup>562</sup> Lazare creía –con o sin razón, poco importa– encontrar esta aspiración a un paraíso terrestre en Sabbatai Zevi, personaje que lo atrae, y sobre el que, aparentemente, tenía intención de escribir un ensayo, pues se encuentran entre sus papeles un conjunto importante de extractos de obras y de notas sobre el tema. Contrariamente a Gershom Scholem (un cuarto de siglo más tarde), lo que le parece importante es menos la dimensión mística que el mensaje emancipador profano: “Dos movimientos en el sabataísmo. Un movimiento mesiánico y nacional, en vías de una liberación. Un movimiento místico y religioso, como el de la cábala trinitaria y cristiana. A veces los dos movimientos se confunden. Mostrar todo eso, pero sobre todo la aspiración de liberación, de felicidad. Una alegría en la que se agitan todos los judíos del mundo”.<sup>563</sup> Parece también que tenía el proyecto de trabajar sobre los textos mesiánicos de la Biblia, el Talmud y de otras fuentes tradicionales. En otro sobre encontrado entre sus papeles (curiosamente titulado “Jesús”) están reunidos numerosos extractos o resúmenes de textos bajo el título de “Mesianismo”, con los subtítulos siguientes: I/La esperanza mesiánica; II/El tiempo que precede al advenimiento del Mesías; III/El Mesías; IV/El Mesías hijo de José y Mesías hijo de David; V/La resurrección; VI/La acción del Mesías; VII/El reino mesiánico.<sup>564</sup>

Una cierta dimensión religiosa, profético/mesiánica, parece formar parte del universo y de la personalidad moral de Bernard Lazare. Nadie lo comprendió mejor que Charles Péguy, que lo ha descrito

como “uno de los grandes entre los profetas de Israel”, un mártir, un místico que tenía “partes de santo”. El retrato que traza de su amigo pone en evidencia este aspecto religioso oculto: “Naturalmente, él era ateo con toda sinceridad”, pero en ese ateo, “ese profesionalmente ateo, ese oficialmente ateo”, resonaba “la palabra eterna”; era un “ateo rebosante de la palabra de Dios”.<sup>565</sup> Leyendo atentamente *Le Fumier de Job* se encuentra al creyente, al menos el deseo de poder creer, la nostalgia de la fe: “Cuánto me gustaría, mientras la noche de mi alma se ensombrece poco a poco, cuando las amenazadoras angustias del más allá viniesen a torcerla y a torturarla, ser iluminado por una súbita claridad. Y, trémulo de alegría y pavor al mismo tiempo, murmurar despacio: “El Mesías va a llegar”.<sup>566</sup> Pero tales confesiones son excepcionales: el tono dominante de su último texto es el racionalismo y la desconfianza hacia toda forma de religión.

Contrariamente a los judíos mesiánicos/libertarios de Mitteleuropa, *Le Fumier de Job* de Bernard Lazare permanece materialista, racionalista y ateo convicto. El encantamiento místico y católico de su juventud ha sido brutalmente quebrado por el caso Dreyfus; frente a la amenaza de irracionalismo antisemita – alimentada por el oscurantismo religioso –, retorna al racionalismo de las Luces. Mientras un Buber o un Landauer pasan de Maister Eckhardt al jasidismo, de la mística cristiana a la mística judía, Bernard Lazare, una vez superada la tentación católica, se va a apartar de toda tentación religiosa... Desde un inicio (1890–1891) había rechazado el judaísmo como muy racionalista y materialista; ahora retorna al judaísmo exactamente por las mismas razones (convertidas a sus ojos en cualidades preciosas). No es su imagen de la tradición judía lo que cambia sino, sobre todo, su actitud hacia la mística, el misterio, lo irracional, la religiosidad. El mesianismo judío es en sus escritos una referencia histórica y cultural, antes que una promesa religiosa trascendental. Su actitud proviene menos de un *ateísmo religioso* (como el de Benjamin o Bloch) que, de

la *secularización* pura y simple de ciertas tradiciones religiosas, como la esperanza mesiánica o el profetismo bíblico.

Eso no impide que Bernard Lazare sea el único intelectual judío “occidental” cuyas ideas presenten una cierta analogía con los sueños e inquietudes de la generación judía romántico/revolucionaria de cultura alemana. Al menos uno de sus representantes ha sido sensible a este parentesco espiritual: el joven discípulo de Martin Buber, Hans Kohn. En un artículo publicado en 1924 en la revista *Der Jude*, Hans Kohn saluda a Bernard Lazare como un hombre en el que “el viejo espíritu de los profetas ha vuelto a revelarse”, y como un “anarquista comparable a Gustav Landauer”, esto es, un partidario del “anarquismo de los profetas y de Jesús”. Con una intuición notable, Hans Kohn capta el punto de convergencia entre Bernard Lazare y los mesiánicos/libertarios del otro lado del Rin: en la teocracia anarquista, era uno de los “que nada daba al César y todo a Dios”; un mensajero del “anarquismo del Reino de Dios, donde no hay otra autoridad que la voz de Dios”, y un detractor de “la otra autoridad, la temporal”.[\*\*567\*\*](#)

## NOTAS IX

[\*\*513\*\*](#) Jean Thorel, “Les Romantiques allemands et les Symbolistes français”, **Entretiens politiques et littéraires**, vol. III, n° 18, septembre 1891.

[\*\*514\*\*](#) Thomas Carlyle, “Des Symboles”, **Entretiens...**, vol. I, mars 1890, pp. 3-4.

[\*\*515\*\*](#) Phoebus Jouve, “Sur Bernard Lazare”, **La Chronique Mondaine**, 3, oct. 1908. Citado por Nelly Wilson, **Bernard Lazare. L’Antisémitisme, l’Affaire Dreyfus et la recherche del l’identité juive**, Paris, Albin Michel, 1985, p. 27. Nuestra interpretación de Bernard Lazare debe mucho a esta excelente obra.

516 Ver sobre este período Nelly Wilson, **Bernard Lazare**, pp. 28-45

517 Bernard Lazare, **L'Antisémitisme, son histoire et sus causes**, (1894), Paris Aux Editions de la Différence, 1982, p. 196 [hay trad. Cast.: Buenos Aires, La Bastilla].

518 B. Lazare, “Juif et Israélites”, **Entretiens**, I, 6, septiembre 1890, p. 176.

519 B. Lazare, **Le fumier de Job**, Paris Rieder, 1928, pp. 58-59.

520 B. Lazare, comentario al libro de E. Picard, **Synthese de l'antisémitisme**, en **Entretiens**, IV, 27 juin de 1892, p. 265.

521 B. Lazare, **L'antisémitisme**, pp. 58, 16.

522 B. Lazare, “L'Eternel Fugitif”, **Entretiens**, I, 4, julliet 1890, p. 127.

523 B Lazare, “Les Incarnations”, **Entretiens**, II, 12 mars 1891, p. 77.

524 G. Woodcock, **Anarchism**, Penguin Books, 1963, p. 286 [trad. cast.: Barcelona, Ariel].

525 B. Lazare, comentario del libro de Kropotkin, **La conquista du pain**, en **Entretiens**, IV, 25, abril 1893, p. 183.

526 B. Lazare, comentario al libro de Mallarmé, **Villiers de l'Isle-Adam**, en **Entretiens**, V. 32, noviembre 1892, pp. 234-235.

527 B. Lazare, Comentario a la novela **Tiphonia** de J. Peladan, en **Entretiens**, VI, 34, Javier 1893, p. 43.

528 Cf. Nelly Wilson, **Bernard Lazare**, p. 82.

529 Cf. Nelly Wilson, *op. cit.*, pp. 96-97.

530 Nelly Wilson, *op. cit.*, p. 82.

531 Charles Péguy, **Notre jeunesse** (1910). Paris Gallimard, “Idées”, 1969, pp. 96-97.

532 B. Lazare, “Du nepotisme”, **Entretiens**, n° 17 de août 1891, pp. 41-42.

533 Charles Péguy, **Notre Jeunesse**, p. 110. Ver también esta impresionante elegía (p. 111): “El tenía por la autoridad por el dominio, por el gobierno, por la fuerza temporal, por la razón de Estado, por los señores ungidos de autoridad, de razón de Estado, tal odio, tal aversión, una animosidad tan constante, que ese odio lo anulaba, que ellos no entraban, no tenían la honra de entrar en su entendimiento”.

534 B. Lazare, **L'antisémitisme**, p. 78.

535 B. Lazare, “Une école de liberté”. **Le Magazine International**, décembre 1894.

536 B. Lazare, “Du marxisme”, **Le Paris**, 21 août 1896, citado por Nelly Wilson, *op. cit.*, p. 87.

537 B. Lazare, “Juif et Israélites”, **Entretiens**, I, 6 septembre 1890, p. 179.

538 B. Lazare, “La solidarité juive”, **Entretiens**, I, 7 octobre 1980, pp. 230-231.

539 Nelly Wilson, *op. cit.*, pp. 138-139.

540 B. Lazare, **L'antisémitisme**, p. 192.

541 *Ibid.*, pp. 155-158.

542 *Ibid.*, pp. 150-160.

543 *Ibid.*, pp. 196-199.

544 *Ibid.*, pp. 196-199.

545 Citado por Nelly Wilson, *op. cit.*, p. 198.

546 Según Charles Péguy, cuando algunos defensores de Dreyfus quisieron crear un diario, pidieron dinero entre ciertos medios judíos. “Los capitalistas y mandatarios judíos ponían apenas una condición: que Bernard Lazare no escribiese” (**Notre jeunesse**, pp. 97-98). Ver sobre el tema Michel R. Marrus. **Les Juifs de France à l'époque de l'Affaire Dreyfus**. Paris, Calmann-Levy, 1972. Pp. 213-218.

547 C. Péguy, “L'Epreuve”, février 1898. **Cahiers de la Quinzaine**, n° 7, sand date.

548 B. Lazare, “Antisémitisme et Révolution”, **Les Lettres Prolétariennes**, Paris, n° 1, marzo de 1815, pp. 13-14.

549 Documentos Bernard Lazare (Alianza Israelita Universal), ms. 422, caja 3, nota N° 470. Lazare evidentemente no podía prever, en esa época, que el genocidio contra los judíos sería perpetrado por bárbaros “paganos”, oriundos de una nación (mayoritariamente) protestante...

550 C. Péguy, **Notre jeunesse**, p. 120. También el recurre a bellas palabras (típicamente románticas) para describir la integridad libertaria de Bernard Lazare: “Llevaba la libertad en la piel, en la médula y en la sangre; en las vértebras. Nos se trataba, de modo alguno de una libertad intelectual y conceptual, una libertad libresca, una libertad artificial, una libertad de biblioteca. Una libertad reglamentaria. Sino, antes que nada, de una libertad de origen, una libertad completamente orgánica y viva” (pp. 147-148).

551 Citado por Nelly Wilson, *op. cit.*, pp. 309-310. Según N. Wilson, esa concepción anarquista de la nacionalidad imprimía a su sionismo una dirección revolucionaria y mesiánica que recordaba a la de Moses Hess” (p. 309).

552 B. Lazare, “Nécessité d’être soi-même”, **Zion**, 1897, p. 3.

553 Citado por Nelly Wilson, *op. cit.*, pp. 311-312.

554 Citado por Michael r. Marrus, **Les Juifs de France à l'époque de l'Affaire Dreyfus**, p. 307. Para la correspondencia entre Herzl y Bernard Lazare, ver el artículo (en hebreo) de Edmund Silberner, “Bernard Lazare ve Ha-Zionut”, **Shivat Zion**, II-III, 1953. Sobre el rompimiento, ver Robert Wistrich, **Revolutionary Jews from Marx to Trotsky**, London, Harrap, 1976, p. 148. Según Hanna Arendt, la actitud de los dos ante el antisemitismo era también diametralmente opuesta: para Herzl, era necesario aprovechar la posición de los anti-semitas favorables a un éxodo de los judíos de Europa. Bernard Lazare, al contrario, “no buscaba escapar del antisemitismo sino movilizar al pueblo contra sus enemigos” (H. Arendt, “Herzl and Lazare”, **The Jew as Pariah**, New York, Grove Press, 1978, pp. 127-128).

555 Citado por Nelly Wilson, *op. cit.*, pp. 330-331.

556 Bernard Lazare, **L'Oppression des Juifs dans l'Europe orientale. Les Juifs en Rumanie**, Paris, Editions des Cahiers, 1902, p. 103. Un detalle curioso: las páginas del ejemplar de ese folleto que consulté en la Biblioteca de la Sorbonne aún no habían sido cortadas... Desde 1902 hasta enero de 1987 nadie, en las sucesivas generaciones de estudiantes y docente de la Sorbonne, tuve la curiosidad de abrirlo.

Un ejemplo entre otros del olvido al que fue condenada la memoria de Bernard Lazare, ya denunciado amargamente por Péguy en 1910.

557 Documentos Bernard Lazare, ms. 522, caja 4, notas nº 253 y 62. En algunas se encuentran aún referencias al regreso a la patria ancestral; varias presentan un diálogo entre un judío “patriota” (sionista) y un judío “cosmopolita” (internacionalista), sin que se sepa exactamente cuál es la posición del autor. En otras, se tiene la impresión de que expresa sus propios sentimientos. Por ejemplo, en la nota tituladas “Sionismo” explica el movimiento como una reacción contra la vieja ofensa antisemita “los judíos no tienen patria”: como respuesta, se pretende “mostrar que se quiere crear, en medio de las rocas y de la arena, un pequeño Estado miserable que sería esa patria, la misma que otrora los mejores de entre los judíos desdeñaron y abandonaron mucho antes de que fuese destruido por el poderío romano” (caja 4, nota nº 61).

558 B. Lazare, **Le Fumier de Job**. p. 166.

559 Nelly Wilson, *op. cit.*, p. 358.

560 B. Lazare, **Le Fumier de Job**, pp. 166-167.

561 *Ibid.*, p. 118; Documentos Bernard Lazare, caja 3, notas nº 529,530, y caja 4, nota nº 631.

562 Documentos Bernard Lazare, caja 3, notas nº 458.

563 *Ibid.*, caja 5, sobre “Sabatai Zevi”.

564 *Ibid.*, caja 5, sobre “Jesús”.

565 C. Péguy, **Notre jeunesse**, pp. 100, 122-123.

566 B. Lazare, **Le Fumier de Job**, p. 84.

567 Hans Kohn, “Bernard Lazare und die Dreyfus-Affaire”, **Der Jude**, Berlin, Jüdischer Verlag, 1924, p. 291.

## NOTAS FINALES

1 Monarquía de Julio corresponde al período de la historia de Francia que media entre las revoluciones de 1830 y 1848

2 Charles-Guillaume Naundorf, que ganó notoriedad bajo el reinado de Luis Felipe (1830-1848) presentándose como hijo de Luis XVI. La historia oficial, por su parte, lo registra como “el falso delfín” (n. del t.).

3 Referencia al **Anuario General del Comercio** de Sébastien Bottin, publicado a partir de 1857 en Francia y famoso por su inmenso repertorio.

## CONCLUSIÓN

### EL “MESIANISMO HISTÓRICO”

#### Concepción romántico/mesiánica de la historia

El objetivo de esta investigación no consistía sólo en examinar bajo una nueva luz un cierto número de pensadores judíos de cultura alemana, sino también explorar las posibilidades abiertas por el concepto de *afinidad electiva* en sociología de la cultura, particularmente para el estudio de las formas de articulación entre universos *religiosos* y *políticos*. Los autores estudiados representan algunas figuras visibles de esa asociación, yendo de la simple correspondencia entre elementos dispares hasta la fusión armónica y “orgánica” entre mesianismo y utopía romántica, raramente alcanzada fuera de ciertas coyunturas históricas precisas, cargadas de *Jetztzeit* [ahora] quiliástico. Constatamos también que la *activación* de la homología estructural entre configuraciones culturales depende de condiciones sociales concretas: en nuestro caso, la situación específica de los judíos –y sobre todo de la inteligencia judía como categoría social particular– en Europa central (distinta tanto de la de Europa occidental como de la oriental) en el cambio de siglo. Aun así, los límites del análisis sociológico aparecen también claramente: si las determinaciones sociales definen las condiciones de posibilidad del fenómeno cultural observado, es decir, las “chances” (según la expresión de Max Weber) para que emerja en Europa central a comienzos del siglo una corriente espiritual romántica/mesiánica de tendencia libertaria, ellas no

pueden en modo alguno dar cuenta del itinerario personal de cada autor, y de la *Gestalt* única y singular de su obra.

La trama conceptual de la afinidad electiva en tanto que dinámica socio-cultural permite comprender mejor cómo ciertas formas religiosas pueden cargarse de significación política, y ciertas formas de utopía social impregnarse de espiritualidad religiosa, al mismo tiempo que de su conjunción salta una nueva chispa: la profecía libertaria, la iluminación profana de una *restitutio in integrum* revolucionaria.

En sus formas superiores, la afinidad electiva entre dos figuras culturales alcanza –bajo la presión de una temperatura social elevada– el grado de fusión. Es en este momento que emerge una *forma nueva*, una estructura significativa, irreductible a la suma de sus componentes.

En varios de los autores de los que hablamos, la dinámica de la *Wahlberwandtschaft* tiende a ese punto supremo y, a veces, aquí y allá, parece alcanzarlo. La forma original que se encuentra aquí en gestación, la figura inédita que se esboza en esta alquimia espiritual compleja es la de una *nueva concepción de la historia y de la temporalidad*.

Sería necesario un nuevo término para designarla, pero en la imposibilidad de encontrarlo (o de inventarlo) nos vemos obligados a contentarnos con un híbrido, un nombre compuesto construido de dos viejos términos: *mesianismo histórico o concepción romántico/mesiánica de la historia*. Se trata, no obstante, de una configuración distinta tanto del mesianismo judío tradicional como del romanticismo alemán clásico, que no podría ser reducida a un simple agregado de los dos. Fusionando el *Tikkoun* [restitución] y la utopía social, ella reinterpreta la tradición mesiánica a la luz del romanticismo, cargándolo con una tensión revolucionaria, culminado en una modalidad nueva de “filosofía de la historia”, una nueva mirada sobre la relación entre el pasado, el presente y el futuro.

La relación entre este *mesianismo histórico* y el *materialismo histórico* marxiano varía según los autores, desde la incompatibilidad radical (G. Scholem, G. Landauer) a la complementariedad más estrecha (E. Bloch, W. Benjamin). Ya de suyo que una articulación entre ambos presupone la superación de las antinomias tradicionales entre ateísmo y religión, materialismo y espiritualismo y, sobre todo, entre *romanticismo* y *racionalismo*.

Es innegable que el romanticismo conduce frecuentemente a la idealización del pasado y su crítica de la racionalidad moderna se desliza frecuentemente hacia el irracionalismo; por otra parte, la confusión entre la esfera religiosa y la esfera política, entre mesianismo y movimiento social, no deja de traer riesgos considerables. El mesianismo histórico, la concepción revolucionaria/romántica de los intelectuales judíos de Europa central no escapa siempre de estos peligros. Pero tiene el gran mérito de evitar –o mejor, de rechazar explícitamente– las dos formas más catastróficas de combinación entre mesianismo y política: la cultura religiosa y totalitaria del Estado, por un lado, y la del Guía supremo, por el otro.

Utilizando los medios técnicos más modernos, la “religión política” del Estado-nación ha dejado su marca en la historia del siglo XX: dos guerras mundiales generalización de “Estados de excepción”. Hostil al Estado, la filosofía mesiánico/libertaria de los escritores judíos alemanes si sitúa en las antípodas de este “mesianismo estatal” triunfante (sólo en la medida en que su pensamiento ha perdido su cualidad libertaria es que algunos de ellos –Lukács, Bloch– van a pactar durante todo un período con el stalinismo).

Este pensamiento está también en contradicción radical con todo culto del Jefe infalible, del Mesías autócrata encargado de administrar el Reino milenario. Su mesianismo se distingue por su naturaleza impersonal: lo que le interesa es la era mesiánica por venir, la realización de *Tikkoun*. La persona del Mesías está prácticamente ausente de sus preocupaciones. Nada está más lejos de su búsqueda espiritual que el culto religioso de un saber

carismático, de un profeta o héroe milenarista. Paradojalmente, el *Mesías* propiamente dicho –como individuo, persona– es una figura casi inexistente en sus escritos.

Una de las razones que han permitido a la mayor parte de los pensadores judíos de esta corriente escapar a las formas más perversas de la “religión política” del siglo XX es probablemente la integración en su visión de mundo de ciertos valores y principios heredados de la Filosofía de las Luces: la libertad, la igualdad, la tolerancia, el humanismo, la *Vernunft* [razón]. Su espiritualidad, aunque nacida del universo cultural romántico, contiene una dimensión decisiva inspirada por la *Aufklärung*. Como el pensamiento romántico/revolucionario en general, éste no está dominado por las tendencias irracionalistas, autoritarias, oscurantistas o intolerantes del romanticismo “reaccionario”, sino que tiende (sin lograrlo siempre) a una síntesis superior, una *Aufhebung* dialéctica entre los dos grandes polos del pensamiento alemán: el idealismo clásico (racionalista) y la sensibilidad romántica. No puede comprenderse la obra de un Rosenzweig, de un Benjamin, de un Lukács o de un Bloch sin tomar en cuenta su referencia –crítica pero también positiva– hacia la revolución francesa, a Kant o a Hegel. Podría aplicársele la fórmula luminosa y provocativa de Adorno de *Minima moralia*: “Una de las tareas –no de las menores– ante la cual se encuentra el pensamiento, es la de llevar todos los argumentos reaccionarios contra la civilización occidental al servicio de la *Aufklärung* progresista” **568**, y de la redención revolucionaria de la humanidad, agregamos nosotros.

Por esta misma razón, su crítica romántica de la civilización industrial no aspira a la restauración pura y simple –a sus ojos imposible e indeseable– del pasado precapitalista, sino al advenimiento de un mundo nuevo (concebido por la mayor parte de ellos como una sociedad sin clases ni Estado) donde se recuperen todavía ciertas cualidades sociales, culturales y humanas de la *Gemeinschaft* antigua.

Las cuestiones esenciales levantadas por esta crítica (particularmente en los escritos de Walter Benjamin), como la destrucción de la naturaleza por el aparato productivo moderno y el peligro de las nuevas tecnologías al servicio de la guerra, se encuentran en el núcleo de algunos de los principales movimientos sociales de este fin de siglo XX, como la ecología y el pacifismo antinuclear. Coincidén también con las preocupaciones de una importante corriente de *crítica socialista de la modernidad*, de la que los escritos de Herbert Marcuse, E. P. Thompson o Jean Chesneaux, ilustran los diferentes abordajes.

La característica central de esta nueva visión de la historia es su cuestionamiento de la filosofía del progreso. La percepción progresista de la historia ha sido desde hace dos siglos el fondo común del pensamiento occidental. Nacida, en su forma moderna, con la Filosofía de las Luces, se convirtió en la premisa implícita o explícita, la categoría *a priori* de las más diversas interpretaciones de la realidad histórica. Dicha percepción progresista atraviesa las fronteras de las doctrinas políticas y Weltanschauungen sociales, y tiñe de su color tanto el conservadurismo como el liberalismo, la socialdemocracia y el comunismo, el autoritarismo y la democracia, la reacción y la revolución, el colonialismo y el anticolonialismo.

Fundada en una concepción estrictamente *cuantitativa* de la temporalidad, percibe el movimiento de la historia como un *continuum* de mejoramiento constante, de evolución irreversible, de acumulación creciente, de modernización benéfica, en que el progreso científico, técnico e industrial constituye el motor. Es tal la fuerza de atracción de este *paradigma del progreso* que modela incluso la manera misma de pensar de sus adversarios tradicionalistas, quienes tienden cada vez más a aceptarlo como una fatalidad inevitable, limitándose a marcar con un signo negativo lo que la ideología dominante evalúa positivamente. Una vez que todas las tentativas de restauración del pasado (por ejemplo, a través de los movimientos político-religiosos integristas) desembocaran en impasses sangrientos, la necesidad y la virtud de la civilización

industrial moderna fundada en el progreso técnico aparecen como una evidencia incontrastable.

Para esta concepción progresista de la historia, las catástrofes de la modernidad –como las dos guerras mundiales, Auschwitz e Hiroshima, las guerras coloniales e imperialistas, la destrucción del medio natural, el peligro de un holocausto nuclear que pondría fin a la existencia de la especie humana– aparecen como accidentes del trabajo, incidentes lamentables pero marginales en el Gran Movimiento de Perfeccionamiento Permanente.

El mesianismo histórico o concepción romántico/milenarista de la historia está en ruptura con esta filosofía del progreso y con el culto positivista del desarrollo científico y técnico. Aporta una concepción *cuantitativa*, *no evolucionista*, del tiempo histórico, donde la vuelta al pasado representa el punto de partida necesario para el *salto en dirección al futuro*, en oposición a la visión lineal, unidimensional, *puramente cuantitativa* de la temporalidad, en cuanto progreso acumulativo. Una visión crítica de la modernidad, de la civilización industrial y de sus Golems, en nombre de ciertos valores sociales, culturales y religiosos pre-capitalistas y, al mismo tiempo, una aspiración a un futuro que no sea la “novedad” fáctica de la mercancía, sino un mundo utópico cualitativamente distinto, con una *distancia absoluta* en relación al estado de cosas existente.

En él, el mesianismo es incorporado como expresión milenaria de esperanzas, sueños y aspiraciones de parias y de excluidos de la historia, como una “tradición de los oprimidos” (Benjamin) utópica y subversiva, y como la fuente de una visión *discontinua* de la temporalidad.

<sup>18</sup>En fin, es romántico en la medida en que busca *reencantar al mundo*, reencontrar el espíritu de la *Gemeinschaft*, restablecer la armonía rota entre el hombre y la naturaleza, restaurar la *Kultur* como universo de valores cualitativos, no mercantiles, *no cuantificables*. Sin embargo, contrariamente al romanticismo conservador, quiere alcanzar esos objetivos gracias a una

transformación revolucionaria (en el sentido amplio) del orden social y político establecido y la abolición de todo sistema coercitivo y autoritario (“Estado”). En verdad, el pasado en cuestión es iluminado por la utopía del futuro, y sobre ambos se proyectan los deseos e ideas reprimidos por la realidad del mundo presente.

La expresión suprema, la más ardiente y radical de este mesianismo histórico, es la filosofía romántico/revolucionaria de Walter Benjamin y en particular su último texto, la tesis *Sobre el concepto de historia* (1940). Pero encontramos elementos dispersos en la mayor parte de los autores de esta generación judeo-alemana rebelde.

En la tesis VIII *Sobre el concepto de historia*, Benjamin advierte contra las ilusiones del progreso que se manifiestan en el asombro ante acontecimientos que, como el nazismo, sean “aún” posibles en el siglo XX. Benjamin reivindica una nueva concepción de la historia a partir de la cual se pueda dar cuenta del fascismo en el momento mismo en que los conocimientos, las ciencias y las técnicas dan un espectacular salto al frente. A través del fenómeno fascista, Benjamin apunta a las contradicciones de la civilización moderna: su principal reproche a las filosofías del progreso –particularmente de la socialdemócrata, aunque lo mismo vale para el liberalismo, el comunismo staliniano, etc.– es que ellas sólo quieren “percibir los progresos de dominación sobre la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad” (tesis XI).[569](#)

Una llamativa expresión de Adorno en *Minima moralia* intenta dar cuenta de esta antinomia en el corazón de la modernidad: *progresivo regresivo*. Pero cabe preguntarse si el concepto de “regresión”, tradicionalmente empleado por los marxistas para caracterizar los fenómenos como el fascismo, es realmente adecuado. Los campos de exterminio –o, en otro registro, los campos soviéticos e Hiroshima–, ¿se originan en algún tipo de *regresión*? ¿Regresión hacia qué? ¿La Edad Media? ¿Las comunidades germánicas primitivas? ¿La edad de Piedra? ¿O se trata, más bien, de un fenómeno

radicalmente *nuevo*, perfectamente *moderno*, instrumentalmente *racional* y *científico*, estructuralmente *industrial*?

Sea lo que fuere, Benjamin ve en las manifestaciones catastróficas de la modernidad, como en el fascismo y las nuevas técnicas de guerra –que estaban en ese momento (1940) lejos de haber revelado todo su potencial de barbarie y destrucción– la prueba tangible de la inanidad de las ideologías progresistas. El dogma de un progreso *infinito, continuo y automático* (tesis XIII) no corresponde en nada a la experiencia de los oprimidos en la historia. Para ellos el pasado no es una evolución progresiva, una acumulación de conquistas, sino una sucesión de derrotas, un “cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los vencidos que hoy yacen en el suelo” (tesis VII), el “estado de excepción permanente”, el renovar perpetuo de la opresión. Es en estas derrotas, en la imagen de los ancestros encadenados, que la revolución redentora encuentra su fuente de inspiración y “el nervio de su mejor fuerza” (tesis XII), ciertos momentos privilegiados de revuelta que se manifiestan en el brillo de la esperanza mesiánica: la rebelión de Espartaco, la Revolución Francesa, junio de 1848, la Comuna de París, la insurrección espartaquista alemana de 1919.

Pero el abordaje de Benjamin es más radical: más allá de las diversas doctrinas del progreso, logra cuestionar su fundamento epistemológico común: la idea de *acumulación cuantitativa en un tiempo homogéneo y vacío* (tesis XIII).<sup>570</sup> Esta crítica remite a la concepción judeo/mesiánica de la temporalidad. En una obra clásica sobre el mesianismo judío, S. Mowinckel subraya que para los hebreos la eternidad no era “una prolongación infinita, vacía, abstracta y lineal del tiempo”, sino que reenviaba a otro concepto de tiempo: no como categoría kantiana, noción vacía y formal, sino como inseparable de todo su contenido.<sup>571</sup>

Karl Manheim observaba a propósito del milenarismo (judío o cristiano), que éste, frente al principio de evolución, opone el vivido absoluto-quiliástico del presente (*Jetzterlebnis*) fundado sobre una

“diferenciación *cualitativa* del tiempo (*qualitative Differenzierung der Zeit*)”.572

Reencontramos este rechazo de la cuantificación abstracta del tiempo tanto en el romanticismo como en el marxismo. Citando ciertos pasajes de *El Capital* sobre el trabajo maquinal del obrero, Lukács comenta: “Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un conjunto lleno de ‘cosas’ exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles, que son los ‘rendimientos’ del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad humana.573

Es a todas estas fuentes que recurre Benjamin en su tentativa de superar la concepción homogénea, vacía, puramente cuantitativa del tiempo. Su primera expresión es el artículo sobre “el *Trauerspiel* [drama barroco] y la tragedia” (1916), donde opone el *tiempo de la historia al tiempo mecánico y vacío de los relojes* (que se manifiesta en la regularidad de transformaciones espaciales); cuando ese tiempo histórico es “llenado”, deviene, según Benjamin, *tiempo mesiánico*.574 El pasaje de su tesis sobre el romanticismo alemán (1919) mencionado en el capítulo 7, que oponía “el infinito temporal cualitativo” del mesianismo romántico, al infinito temporal vacío” de los ideólogos del progreso, va exactamente en el mismo sentido. En las tesis “Sobre el concepto de historia” vuelve a establecer un contraste entre el *tiempo de los calendarios* -“monumentos de una conciencia histórica que, tras el cambio de siglo, ha devenido completamente extraña en Europa” – y el *tiempo de los relojes* (tesis XV).

Vemos así poco a poco delinearse en sus escritos los contornos de una concepción cualitativa de la temporalidad, fundada en la discontinuidad del tiempo histórico”-en la tradición de las clases oprimidas-y destinada a la clase revolucionaria en el momento de la acción: el tiempo no es homogéneo, como el de los relojes, sino *heterogéneo*, cualitativamente diferenciado, discontinuo; no vacío, sino pleno (*erfüllt*) con el “tiempo actual” o “tiempo-ahora” (*Jetzt-*

*zeit*), que hace explotar la continuidad de la historia, y en el cual “están regadas las astillas del tiempo mesiánico”.<sup>575</sup> La referencia esencial es aquí la percepción mesiánica judía de la temporalidad: “Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro [...]. Pero no por ello el futuro se les volvía un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”.

Está claro que esta percepción concluir a una actitud pasiva y resignada de espera de la llegada del Mesías. Con todo, Benjamin no se vincula a la corriente quietista (dominante) de la religión judía ortodoxa. Pertenece antes bien a la tradición de los *dochakei haketz*, los “aceleradores del fin”, la tradición (de la que habla Franz Rosenzweig) de los que quieren *forzar la llegada del Reino*. No se trata para él de esperar, sino de tomar a chance revolucionaria que ofrece cada instante histórico.<sup>576</sup> Este *mesianismo revolucionario activo* se encuentra notablemente resumido en una frase de Focillon que Benjamin, según su costumbre, cita extrayéndola de su contexto (estético) y cargándola de una explosividad milenarista: “‘Hacer época’ no es intervenir pasivamente en la cronología, sino precipitar el momento”.<sup>577</sup>

Es en el cuadro de esta concepción cualitativa/activa del tiempo que es posible abrir en el campo histórico para la *novedad utópica*, irreductible a la acumulación mecánica, repetitiva, cuantitativa.

## NOTAS CONCLUSIÓN

568 T. Adorno, **Minima moralia**, p. 179.

569 Para la mayor parte de las tesis, utilizamos la traducción francesa redactada por el propio Benjamin (ver **Gesammelte Schriften** I, 3, pp. 1260-1266). Para las que faltan (VIII, XI, XIII, XIV, XVI XVIII, A y B), recurrimos a la traducción de Pierre Missac en **Les Temps Modernes**, abril de 1974, pp. 623-34 [trad. cast. en: Walter Benjamin, **La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia**. Santiago de Chile LOM/Arcis, s/f (c. 1995), p. 57]

570 Ver Walter Benjamin, **GS**, I, 3, p. 1312: “La confianza en la acumulación cuantitativa está en la base de la estrecha doctrina del progreso en tanto confianza en la base de masas”.

571 Mowinckel, **He that Cometh**, Oxford, Basil Blackwell, 1956, pp. 105-6.

572 K. Mannheim, **Ideologie und Utopie**, p. 196 [trad. cast.: **Ideología y Utopía**, Madrid, Aguilar, 1958, pp. 305-306].

573 G. Lukács, **Histoire et Conscience de clase**, p. 117 [trad. cat.: **Historia y conciencia de clases**, Barcelona, Grijalbo, 1969, p. 97]. Esta problemática es reelaborada por algunos de los críticos actuales más penetrantes de la modernidad, como Jean Chesnaux: “Programar el tiempo es establecer por principio que ni el orden productivo ni el orden social pueden evolucionar a no ser a lo largo de un eje temporal unívoco [...] Lo programable es lo cuantitativo: la historia humana, a medida que se instala la modernidad. Acabaría recudiéndose cada vez más a series de datos cuantificados” (Jean Chesnaux. **De la Modernité**, Paris, La Découverte, 1983, p. 36).

574 W. Benjamin, “Sur le Trauerspiel et la tragédie” (1916), **Furor**, n° 7, octubre de 1982, pp. 7-8.

575 W. Benjamin, **GS**, I, 3, pp. 1236, 1246, 1249.

576 *Ibid.*, p. 1231.

577 *Ibid.*, pp. 1229-30

## BIBLIOGRAFÍA

Abensour, Miguel, 'L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion', *Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981.

— Walter Benjamin et Paris, Paris, Cerf, 1986.

— and Pelosse, V, 'Libérer l'Enferme', 'Postface' to Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes et autres textes*, Paris, La Tête des Feuilles, 1973.

Adorno, Theodor, *Über Walter Benjamin*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

— 'Henkel, Krug und frühe Erfahrung', in *Noten zur Literatur*, Frankfurt- am-Main, Suhrkamp Verlag, 1974, vol. IV.

— *Prisms*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982.

— *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott, Frankfurt, Verso Editions, 1985.

Altenhofer, Norbert, 'Tradition als Revolution: Gustav Landauer "ge- worden-werdendes" Judentum', in *Jews and Germans from 1860-1933. The Problematic Symbiosis*, ed. David Bronsen, Heidelberg, Carl Winter Universitatsverlag, 1979.

Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, trans. Richard and Clara Winston, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

— *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978.

— 'Franz Kafka', in *Franz Kafka. An Anthology of Marxist Criticism*, ed. and trans. Kenneth Hughes, London, University Press of New England, 1981.

— ed., *Illuminations*, trans. Harry Zohn, New York, Schocken Books, 1969.

Baioni, G., *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Turin, Einaudi, 1979.

Balazs, Bela, 'Notes from a Diary (1911-1921)', New Hungarian Quarterly, no. 47, 1972.

Band, Arnold J., 'Kafka and the Beiliss Affair', Comparative Literature, vol. 32, no. 2, Spring 1980.

Barchusen, Johannes Conradus, Pyrosophia, Batavorum, Impensis Cornell Bautestein, 1698.

Baudelaire, Charles, CEuvres completes, Paris, Seuil, 1968.

Beer, Peter, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehender religidsen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah, Briinn, Joseph Georg Frassler, 1823.

Benjamin, Walter, Briefe, 2 vols, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1966.

— Poisie et Revolution, Paris, Denoel, 1971.

— Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, Frankfurt-am- Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

— The Origin of German Tragic Drama, trans. John Osborne, London, New Left Books, 1977.

— Gesammelte Schriften, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppen- hauser, 5 vols, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

— Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings, trans. Edmund Jephcott, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

— One Way Street, trans. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter, London, New Left Books, 1979.

— Understanding Brecht, London, Verso Editions, 1984.

— Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, trans. Harry Zohn and Quintin Hoare, London, Verso Editions, 1985.

— Moscow Diary, trans. Richard Sieburth, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

Bergman, T.O., Traite des affinites chimiques, ou attractions electives, Paris, Chez Buisson, 1788.

Biale, David Joseph, "The Demonic in History. Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography", Ph.D. Thesis, University of California, 1977.

— Gershom Scholem. *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979.

Blanchot, Maurice, *De Kafka d Kafka*, Paris, Gallimard, 1981.

Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, 1st ed., Munich-Leipzig, Duncker & Plumbot, 1918.

— 'Uber einige politische Programme und Utopien in der Schweiz', *Archivfiir Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 46, 1918-19.

— *Geist der Utopie*, 2nd ed., Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

— *Durch die Wuste*, 1923.

— *Politische Messungen, Pestzeit, Vormdrz*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

— *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1986.

— Thomas Miinzer, als Theologe der Revolution, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1972.

— Briefe, Vol. 1:1903-1975, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

Blot, Jean, 'Un optimisme desespere', *Le Monde*, 7 February 1984.

Boerhave, Hermannus, *Elementa Chemiae*, *Lugduni Batavorum, Apud Isaacum Severinum*, 1732.

Bolz, Norbert, 'Charisma und Souveranitat. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers', in *Religionstheorie und politische Theologie*, ed. Jacob Taubes, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1983, vol. I.

Braunthal, Julius, *In Search of Millenium*, London, Victor Gollancz, 1945.

Breines, Paul, 'The Jew as Revolutionary. The Case of Gustav Landauer', *Year Book of the Leo Baeck Institute*, no. XII, London, 1967.

Brod, Max, *Franz Kafka: A Biography*, trans. G. Humphrey Roberts and Robert Winston, New York, Schocken Books, 1960.

— *Uber Franz Kafka*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1966.

— Postscript to the first edition of Kafka's *Das Schloss*, in *Franz Kafka, Gesammelte Schriften*, Berlin, Schocken Verlag, 1946, vol. iv.

Buber, Martin, 'Uber Jakob Bohme', *Wiener Rundschau*, vol. V, no. 12, 1901.

— 'Kultur und Zivilisation', *Kunstwart*, vol. XIV, 1901.

- 'Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens "Antwort"', *Der Jude*, vol. 1, 1916-17.
- 'Die Revolution und wir', *Der Jude*, vol. III, 1918-19.
- 'Landauer und die Revolution', *Masken*, no. 14, 1918-19; no. 19, 1919.
- 'Gemeinschaft', 1919.
- *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt, Rutten & Loenig, 1920.
- 'In spater Stunde', *Der Jude*, vol. V, 1920-21.
- 'Aussprache fiber den Staat', unpublished lecture given in Zurich, 29 November 1923.
- 'Staat und Gemeinschaft', unpublished lecture given in February 1924.
- 'Das messianische Mysterium (Jesaja 53)', unpublished lecture given in Berlin, 6 April 1925.
- *Die chassidischen Bücher*, Berlin, Schocken Verlag, 1927.
- *Konigtum Gottes*, Berlin, Schocken Verlag, 1932.
- *Kampfum Israel*, Berlin, Schocken Verlag, 1933.
- *Pfade in Utopia*, Heidelberg, 1950.
- *The Legend of the Baal-Schem*, trans. Maurice Friedman, New York, Harper & Brothers, 1955.
- *Werke*, vol. I, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1962.
- *Werke*, vol. III, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1963.
- *On Judaism*, trans. Eva Jospe, New York, Schocken Books, 1967.
- *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1972.
- 'Alte und neue Gemeinschaft', *AJS Review*, 1976.
- *Utopie et socialisme*, Paris, Aubier, 1977.

Buci-Glucksmann, Christine, 'Walter Benjamin et l'ange de l'histoire: une archéologie de la modernité', *Utricrit du Temps*, no. 2, 1983.

Caillois, R. 'La Fete', he College de sociologie, Ed. Denis Hollier, Paris, Gallimard, 1979.

Carlyle, Thomas, 'Symbols', in Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh, London, Chapman & Hall, Ltd., 1988, Book III, ch. m.

Carrouges, Michel, 'Dans le rire et les larmes de la vie', Cahiers de la compagnie M. Renaud et J.-L. Barrault, October 1957.

Chesnaux, Jean, De la modernite, Paris, La Decouverte, 1983.

Christen, Anton, Ernst Blochs Metaphysik der Materie, Bone, Bouvier, 1979.

Cohn, Norman, The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, London, Seeker & Warburg, 1957.

Congdon, Lee, The Young Lukacs, London, New England, The University of North Carolina Press, 1983.

Darien, G., 'Anarchistes', UEnnemi du Peuple, Paris, Champ Libre, 1972.

Dawidowicz, Lucy S., ed., The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe, Boston, Beacon Press, 1967.

Deutscher, Isaac, The Non-Jewish Jew and Other Essays, London, Oxford University Press, 1968.

Doblin, Alfred, 'Die Romane von Franz Kafka', Die literarische Welt, 4 March 1927.

Ehrenstein, Albert, Gedichte und Prosa, Neuwied, Luchterhand, 1961.

Eisenbarth, D., 'Ernst Bloch - Empiriker der Mystischen', Schwarze Protokolle, no. 16, 1978.

Eisenmenger, Andreas, Entdecktes Judentum, 1701.

Elbogen, Ismar, Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin, E. Lichtenstein Verlag, 1935.

Emrich, Wilhelm, Franz Kafka, Frankfurt, Athenaum Verlag, 1961.

Ertel, Rachel, he Shtetl, la bourgade juive de Pologne, Paris, Payot, 1982.

Feher, Ferenc, Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukacs, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

Ferenczi, Rosemarie, Kafka, subjectivité, histoire et structures, Paris, Klincksieck, 1975.

Fischer, Ernst, 'Kafka Conference', in Franz Kafka. An Anthology of Marxist Criticism, ed. and trans. Kenneth Hughes, London, University Press of New England, 1981.

Franck, Adolphe, *La Kabbale ou la philosophic religieuse des Hdbreux*, Paris, 1843.

Fromm, Erich, 'Der Sabbath', *Imago*, vol. XIII, Vienna, International Psychoanalytic Verlag, 1927.

— 'Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft', *Imago*, vol. XVII, 1931.

— *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1951.

— *Marx's Concept of Man*, New York, Frederick Unger, 1961.

— *Beyond the Chains of Illusion. My Encounters with Marx and Freud*, New York, 1962.

— *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1963.

— *You shall be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.

— *The Crisis of Psychoanalysis*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Fromm, Erich, Horkheimer, Max, and Marcuse, Herbert, et al., *Autoritat und Familie*, Paris, Felix Alcan, 1936.

Funk, Reiner, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Deutsche Verlagsanstalt, 1978.

Goethe, J.W., *Elective Affinities*, trans. James Anthony Froude and R. Dillon Boylan, New York, Frederick Unger, 1962.

Goldstein, Moritz, 'Deutsch-Jiidischer Parnass', *Kunstwart*, 11 March 1912.

Green, Margaret, 'Communism in Munich and Palestine. What Ernst Toller saw', *The New Leader*, vol. II, December 1925.

Gressmann, Hugo, *Der Messias*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.

Grunefeld, Frederic V., *Prophets without Honour. A Background to Freud, Kafka, Einstein and their World*, New York, McGraw-Hill, 1980.

Guillen, Pierre, *UAUemagne de 1848 a nos jours*, Paris: Nathan, 1970.

Habermas J./L'Actualite de Walter Benjamin min'. Lacritique: prises de conscience ou preservation', Revue d'Esthetique, no. 1, Paris, Privat, 1981.

Haimson, L. H., The Russian Marxists and the Origins of Bolchevism, Boston, Beacon Press, 1955.

Hammerstein, Franz Freiherr von, Das Messias-Problem bei Martin Buber, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1958.

Heinrich, Nathalie, 'L'Aura de Walter Benjamin. Notes sur l'oeuvre d'art a l'ere de sa reproductibilite technique', Actes de la recherche en sciences sociales, no. 49, September 1983.

Heller, Erich. 'The World of Franz Kafka', in Kafka. A Collection of Critical Essays, ed. Ronald Gray, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.

— Franz Kafka, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Henel, Ingeborg, 'The legend of the doorkeeper and its significance for Kafka's Trial, in Twentieth Century Interpretations of 'The Trial', ed. James Rolleston, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976.

— Franz Kafka. Themen und Probleme, Gottingen, Vandenhoeck &c Ruprecht, 1980.

Henning, Gunther, Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie, Olten Wolter Verlag, 1974.

Hermsdorf, Klaus, Kafka. Weltbild und Roman, Berlin, Rutten & Loening, 1961.

Hervieu-Leger, Daniele, 'Apocalyptique ecologique et "retour" de la religion', Archives de Sciences Sociales des Religions, no. 53/1, January- March 1982.

Heydorn, Heinz Joachin, 'Preface' to Gustav Landauer, Zwang und Befreiung, Cologne, Hegner Biicherei, 1968.

Hobsbawm, Eric, Primitive Rebels, New York, Norton, 1965.

Hoffmann, E.T.A., 'The Sandman', in Selected Writings of E.T.A. Hoffmann, trans. Leonard J. Kent and Elizabeth C. Knight, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, vol. I.

Holitscher, Arthur, Amerika heute und morgen, Berlin, Fischer Verlag, 1912.

Holy Scriptures (English edition), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1955.

Honigsheim, Paul, 'Soziologie der Mystik', in Versuche zu einer Soziologie des Wissens, ed. Max Scheler, Leipzig, Duncker & Humblot, 1924.

— 'Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg', Kolner Vierteljahrsschrift fur Soziologie, no. 3, 1926.

— On Max Weber, New York, Free Press, 1968.

Janz, Rolf, and Lindner, Burkhardt, Colloquium on Walter Benjamin held in Paris, June 1983. Published in the collection, Walter Benjamin et Paris.

Janouch, Gustav, Kafka und seine Welt, Vienna, Verlag Hans Deutsch, 1965.

— Conversations with Kafka, trans. Goronwy Rees, 1st ed., London, Derek Verschoyle, 1953.

— Conversations with Kafka, trans. Goronwy Rees, 2nd ed., London, Quartet Books, 1985.

Jay, Martin, The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, Boston, Mass., Little, Brown and Company, 1973.

Jouve, Phoebus, 'Sur Bernard Lazare', La Chronique mondaine, 3 October 1908.

Kafka, Franz, 'The Problem of our Laws', in The Great Wall of China, trans. Willa and Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1948.

— 'In the Penal Colony', in The Penal Colony, trans. Willa and Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1948.

— Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass, New York, S. Fischer Verlag and Schocken Books, 1953.

— Letters to Milena, trans. Tania and James Stern, New York, Schocken Books, 1953.

— The Diaries of Franz Kafka (1910-1913), London, Penguin Books, 1964.

— America, trans. Willa and Edwin Muir, London, Seeker & Warburg, 1967.

— The Castle, trans. Willa and Edwin Muir, New York, Alfred A. Knopf, 1968.

— Shorter Works, trans. Malcolm Pasley, London, Seeker & Warburg, 1973.

— The Diaries of Franz Kafka (1914-1923), New York, Schocken Books, 1974.

- Letters to Friends, Family, and Editors, trans. Richard and Clara Winston, New York, Schocken Books, 1977.
- Letters to Felice, trans. James Stern and Elizabeth Duckworth, London, Penguin Books, 1978.
- Wedding Preparations in the Country, London, Penguin Books, 1978.
- The Trial, trans. Willa and Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1984.
- Kaiser, Gerhard, 'Walter Benjamin, "Geschichtsphilosophische Thesen"'. in Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte', Ed. P. Bulthaup, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1975.
- Kambas, Chryssoula, 'Walter Benjamin und Gottfried Salomon. Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz', Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, vol. 57, December 1982.
- 'Wider den "Geist der Zeit". Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamin', in Religionstheorie und politische Theologie, ed. Jacob Taubes, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1983, vol. I.
- Karady, Victor, and Kemeny, Istvan, 'Les Juifs dans la structure des classes en Hongrie', Actes de la recherche en sciences sociales, no. 22, June 1978.
- Kauf, Robert. 'Kafka's "A Report to the Academy"', Modern Language Quarterly, XV, 1954.
- Kayser, Rudolf, 'Der neue Bund', Der Jude, vol. III, 1918-19.
- 'Der jüdische Revolutionary Neue jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West', vol. IV, 1919.
- 'Franz Werfel', in Juden in derdeutschen Literatur, ed. Gustav Krojanker, Berlin, Welt Verlag, 1922.
- Die Zeit ohne Mythos, Berlin, Verlag Die Schmiede, 1923.
- Klausner, Joseph, The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah, New York, The Macmillan Company, 1955.
- Knutter, Hans Helmuth, Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik (1918-1933), Düsseldorf, Droste Verlag, 1971.
- Koestler, Arthur, Arrow in the Blue. An Autobiography, New York, The Macmillan Company, 1952.
- Kohn, Hans, 'Perspektiven', Der Jude, vol. IV, 1919-20.

- Die politische Idee des Judentums, Munich, Meyer & Jessen, 1924.
- 'Bernard Lazare und die Dreyfus-Affaire', in Der Jude, Berlin, Judischer Verlag, 1924.
- Nationalismus, Vienna/Leipzig, R. Lowith Verlag, 1922.
- Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, Hellerau, Verlag von Jakob Hegner, 1930.
- Political Ideologies of the Twentieth Century, New York, Harper & Row, 1966.
- Living in a World Revolution. My Encounters with History, New York, Trident Press, 1964.

Kraft, Werner, Gespräcche mit Martin Buber, Munich, Kosel Verlag, 1966.

- 'Über Benjamin', in Zur Aktualität Walter Benjamins, ed. Siegfried Unseld, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1972.

Kulback, Moishe, Lundi, Lausanne, Edition L'Age d'Homme, 1982.

Kundera, Milan, 'Quelque part la-derrière', Le Débat, no. 8, June 1981.

Landauer, Gustav, 'Die religiöse Jugenderziehung', Die Freie Bühne, February 1891.

- Letter to Ida Wolf dated 15 June 1891, Landauer Archives, International Institute of Social History, Amsterdam, File X.
- 'Durch Absonderung zur Gemeinschaft', Die Neue Gemeinschaft, no. 2, Leipzig, Eugen Diederichs, 1901.
- Unsere Sprache übertragen von G. Landauer, Berlin, Verlag Karl Schnabel, 1903.
- 'Die Legende des Baalschem', Das literarische Echo, vol. 13, no. 2, 1 October 1910.
- Aufruf zum Sozialismus, Berlin, Paul Cassirer, 1919.
- 'Judentum und Sozialismus', Die Arbeit (organ for the Zionist People's Socialist Party Hapoel Hatzair) vol. 2, June 1920.
- Der werdende Mensch, Aufsätze über Lebetic und Schriften, Potsdam, Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921.
- 'Vor fünfundzwanzig Jahren', Rechenschaft, 2nd ed., Cologne, 1924.

- Beginnen. Aufsdtze iiber Sozialismus, Cologne, Marcan-Block Verlag, 1924.
- 'Die deutsche Romantik in der Literatur', Library of the Hebrew University of Jerusalem, Gustav Landauer Archives, MS Var. 432, File 14.
- Briefe, 2 vols.
- 'Die Revolution', Berlin, Kromer Verlag, 1977.
- Laqueur, Walter, Weimar: A Cultural History 1918-1933, New York, G.P. Putnum's Sons, 1974.
- Lazare, Bernard, 'Juifs et Israelites', *Entretiens politiques et litteraires*, vol. I, no. 6, September 1890.
- 'L'Etemel Fugitif', *Entretiens politiques et litteraires*, vol. I, no. 4, July 1890.
- 'La Solidarity juive', *Entretiens politiques et litteraires*, vol. I, no. 7, October 1890.
- 'Les Incarnations', *Entretiens politiques et litteraires*, vol. II, no. 12, March 1891.
- 'Du nepotisme', *Entretiens politiques et litteraires*, vol. III, no. 17, August 1891.
- Review of Kropotkin, *La Conquete du Pain*, in *Entretiens politiques et litteraires*, vol. IV, no. 25, April 1892.
- Review of E. Picard, *Synthese de Vantisemitisme*, in *Entretiens politiques et litteraires*, vol. IV, no. 27, July 1892.
- Review of Mallarme, Villiers de Vlsle-Adam, in *Entretiens politiques et litteraires*, vol. V, no. 32, November 1892.
- Review of J. Peladan, *Tiphonia*, in *Entretiens politiques et litteraires*, vol. VI, no. 34, January 1893.
- 'Une ecole de liberte', in *Magazine international*, December 1894.
- 'Antisemitisme et revolution', *Les Lettres proletariennes*, no. 1, March 1895.
- 'Necessite d'etre soi-meme', *Zion*, 1897.
- Uoppression des Juifs dans VEurope orientate. *Les Juifs en Roumanie*, Paris, Editions der Cahiers, 1902.

- Antisemitism. Its History and Causes, New York, The International Library Publishing Co., 1903.
- He Fumier de Job, Paris, Edition Rieder, 1928.
- Bernard Lazare Papers, Alliance Israelite Universelle.
- Lenk, Elizabeth, 'Indiscretions of the Literary Beast: Pariah Consciousness of Women Writers since Romanticism', New German Critique, no. 27, Fall 1982.
- Levinas, E., 'Sur la mort dans la pensee de Ernst Bloch', in Utopie, marxisme selon Ernst Bloch, ed. G. Raulet, Paris, Payot, 1976.
- Levine, Eugen, 'Ahasver', Emuna, Blatter fur christliche-judische Zusam- menarbeit, vol. IV, no. 2, April 1969.
- Link-Salinger, Ruth, Gustav Landauer, Philosopher of Utopia, Indianapolis, Hackett, 1977.
- Linse, Ulrich, Gustav Landauer und die Revolutionszeit (1918-1919), Berlin, Karin Kramer Verlag, 1974.
- Lowenthal, Leo, 'Das Damonische. Entwurf einer negativen Religions- philosophie', in Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag, Frankfurt, J. Kaufmann Verlag, 1921.
- 'Franz von Baader: Ein religiöser Soziologe der Soziologie', Internationales Jahrbuch fur Religionssoziologie, Cologne, Westdeutscher Verlag, 1966-7.
- 'Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet', in Die Zerstörung einer Zukunft, ed. Mathias Greffrath, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1979.
- Mitmachen wollte ich nie. Ein Autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1980.
- Schriften, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1984.
- Lowy, Michael, 'Interview with Ernst Bloch', New German Critique, no. 9, 1976.
- 'Ideologic revolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukacs 1910-1919', Archives de Sciences sociales des Religions, no. 43/1, 1978.
- Georg Lukacs: From Romanticism to Bolshevism, London, New Left Books, 1979.
- Marxisme et romantisme révolutionnaire, Paris, Edition du Sycomore, 1980.
- 'Weber against Marx. The polemic with historical materialism in The Protestant Ethic', Science and Society, vol. 53, no. 1, Spring 1989.

- and Sayre, Robert, 'Figures of Romantic Anti-Capitalism', *New German Critique*, no. 32, Spring 1984.
- Lukacs, Georgy, 'Zsido miszticizmus', *Szellel*, no. 2, 1911.
- 'Notizbuch', Lukacs Archives, Budapest, 1911.
- 'Bibliography', vol. 1, Lukacs Archives, Budapest, 1902-10.
- *Friihschriften II (Geschichte und Klassenbewusstsein)*, Neuwied, Luchterhand, 1968.
- *Magyar irodalom, magyar kultura*, Budapest, Gondolat, 1970.
- *Die Theorie des Romans*, trans. Anna Bostock, Darmstadt and Neuwied, Luchterhand Verlag, 1971.
- *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, London, Merlin Press, 1971.
- 'Der Bolschewismus als moralisches Problem', in *Taktik und Ethik*, Neuwied, Luchterhand, 1975.
- 'Unpublished Autobiography', in *Litterature, philosophic, marxisme (1922-1923)*, collected by Michael Lowy, Paris, PUF, 1978.
- *Gelebtes Denkert, Eine Autobiographic im Dialog*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1980.
- *Correspondance dejeunesse (1908-1917)*, Budapest, Ed. Corvina, 1981.
- Dostoevsky, *Notizen und Entwurfe*, Budapest, Akademiai Kiado, 1985.
- and Ernst, Paul, *Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974.

Lunn, Eugen, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, University of California Press, 1973.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1954.

- *Wissenssoziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1964.

Marcuse, Herbert, *Eros and Civilisation*, Boston, Beacon Press, 1955.

Mares, Michal, 'Setkanis Franzem Kafkou', *Literarni Noviny*, vol. 15, 1946.

- 'Erinnerungen an Kafka', in Klaus Wagenbach, ed., *Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883-1912*, Berne, A. Francke Verlag, 1958.

Margalit, Elkana, 'Social and intellectual origins of the Hashomer Hatzair Youth Movement (1913-1920)', *Journal of Contemporary History*, vol. 4, no. 2, 1969.

Marrus, Michael R., *Les Juifs de France a l'époque de l'affaire Dreyfus*, Paris, Calmann-Levy, 1972.

Martin, Alfred von, 'Soziologie der Kultur des Mittelalters', in *Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte*, Frankfurt-am-Main, J. Knecht, 1948.

Marx-Engels Selected Correspondence, Moscow, Progress Publishers, 1975.

Mendelsohn, Ezra, 'Worker Opposition in the Russian Jewish Socialist Movement, from the 1890s to 1903', *International Review of Social History*, vol. X, part 2, 1965.

Menninghaus, Winfried, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

Meyer-Levine, Rosa, *Vie et mort d'un révolutionnaire. Eugen Levine et les conseils ouvriers de Bavière*, Paris, Maspero, 1980.

Michels, Robert, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* 2nd ed., Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1925.

Milfull, Helen, 'Franz Kafka, The Jewish Context', *Year Book of the Leo Baeck Institute*, vol. XXIII, 1978.

Mitzman, Arthur 'Anarchism, Expressionism, and Psycho-Analysis', *New German Critique*, no. 1, Winter 1977.

Molitor, Franz Joseph, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Münster, Theissingsche Buchhandlung, 1834.

Morveau, Baron Guyton de, *La Chimie, Encyclopedic methodique*, vol. I, 1786.

Mosfcs, Stephane, *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982.

— 'Walter Benjamin und Franz Rosenzweig', *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, no. 4, 1982.

Mowinckel, Sigmund, *He that Cometh*, trans. G. W. Anderson, Oxford, Basil Blackwell, 1956.

Münster, Amo, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Friihwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1982.

— 'Messianisme juif et pensee utopique dans l'oeuvre d'Ernst Bloch', *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 57/1, 1984.

— ed., *Tagtrdume vom aufrcchten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1978.

Old Testament (Hebrew edition), London, The British and Foreign Bible Society, 1963.

Paulsen, Friedrich, *Diedcutschen Universitden und das Univcrsitasstudium*, Berlin, 1902.

Peguy, Charles, 'L'fipreuve', *Cahiers de la Quinzaine*, no. 7, undated.

— 'A Portrait of Bernard Lazare', in *Job's Dungheap. Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Lorin Binsse, New York, Schocken Books, 1948.

Petitdemange, Guy, 'La Provocation de Franz Rosenzweig', *Recherchcs de science religieuse*, October-December 1982.

Poe, Edgar Allen, *The Works of Edgar Allen Poe*, New York, P. F. Collier & Son, 1904.

Politzer, Heinz, ed., *Das Kafka-Buch*, Frankfurt, Fischer Biicherei, 1965.

Randall, H.W.G., 'The German Drama', *The Contemporary Review*, December 1925.

Raphael, Freddy, *Judatsme ct capitalismc*, Paris, PUF, 1982.

Rathenau, Walther, *Ein preussischer Europder*, Briefe, ed. M. V. Eynern, Berlin, 1955.

Ringer, Fritz K., *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1969.

Robert, Marthe, *L'Ancien et le nouveau, de Don Quichotte a Kafka*, Paris, Payot, 1967.

— As Lonely as Franz Kafka, trans. Ralph Manheim, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

Robertson, Ritchie, *Kafka. Judaism, Politics and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Rochelle, Drieu La, *La Comedie de Charleroi*, Paris, Gallimard, 1960.

Rosenthal, Erich, 'Trends of the Jewish Population in Germany (1910-1939)', *Jewish Social Studies*, vol. vi, no. 3, July 1944.

Rosenzweig, Franz, Jehuda Halevi, Zweiunduncunzig Hymnen und Gedichte, Berlin, 1927.

— Kleine Schriften, Berlin, Schocken Verlag, 1937.

— Briefe, Berlin, Schocken Verlag, 1935.

— The Star of Redemption, trans. William W. Hallo, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Sagnol, Marc, 'Theorie de l'histoire et de la modernité chez Benjamin', *L'Homme et la Société*, no. 69-70, December 1983.

Scherrer, Jutta, Die Petersburger religiösen-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973.

Schmolze, Gerhard, 'Eugen Levine-Nissen. Israelit unter den jüdischen

Dissidenten der bayerischen Revolution', *Emuna, Blätter für christliche-jüdische Zusammenarbeit*, vol. IV, no. 2, April 1969.

Schoeps, Hans Joachim, 'Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas', *Die Neue Rundschau*, 1951.

Scholem, Gershom, 'Lyrik der Kabbala?' *Der Jude*, vol. VI, 1921-22.

— 'Ha-Mekubal Abraham Ben Eliezer Halevi', *Kiryat Sefer*, pamphlet 'A', 2nd year, 1925.

— 'Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos', *Der Jude*, vol. IX, 1928.

— 'Al Shloscha Pishei Brit Shalom' [On the Three Sins of the Brit Shalom], *Davar*, 12 December 1929.

— 'Zur Frage des Parlaments', *Jüdische Rundschau*, no. 34, 1929.

— 'Ha-Matarah ha-Sofit' [The Final Goal], *Shefotenu*, no. 2, August 1931.

— 'Die Metamorphose des haretischen Messianismus der Sabbatianer im religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert', *Judaica*, vol. III, 1963.

— Major Trends in Jewish Mysticism, 3rd ed., London, Thames and Hudson, 1968.

— 'Israel und die Diaspora', *Judaica*, vol. II, 1970.

- The Messianic Idea in Judaism, trans. Michael A. Meyer, New York, Schocken Books, 1971.
- 'Une education au judaïsme', Dispersion et Unité, no. 11, 1971.
- Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- On Jews and Judaism in Crisis, New York, Schocken Books, 1976.
- 'On the social psychology of the Jews in Germany 1900-1933', in Jews and Germans from 1860-1933. The Problematic Symbiosis, ed. David Bronsen, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1979.
- From Berlin to Jerusalem. Memories of my Youth, trans. Harry Zohn, New York, Schocken Books, 1980.
- Walter Benjamin. The Story of a Friendship, trans. Harry Zohn, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1981.
- Mi-Berlin le-Yerushalayim, Jerusalem, Hotzaat Am-Oved, 1982.
- 'The meaning of the Torah in Jewish mysticism', Diogenes, no. 15, Fall 1956.
- On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections, ed. Gary Smith, trans. Werner Dannhauser, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1988.
- The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940, trans. Gary Smith and Andre Lefevre, New York, Schocken Books, 1989.

Schweppenhauser, Hermann, ed., Benjamin über Kafka, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1981.

Seguy, Jean, Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch, Paris, Cerf, 1980.

Silbemer, Edmund, 'Bernar Lazar ve Ha-Zionut' [Bernard Lazare and Zionism], Shvat Zion, II—III, 1953.

Singer, Isaac Bashevis, Satan in Goray, 1958.

Sokel, Walter, Franz Kafka - Tragik und Ironie, Vienna, Albert Langen, 1964.

- and Toller, Ernst, Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert, Heidelberg, Wolfgang Rothe, 1961.

Sombart, W., Les Juifs et la vie économique, Paris, Payot, 1923.

Sperber, Manes, Alfred Adler. *Der Mensch und seine Lehre*, Munich, J.F. Bergmann Verlag, 1926.

— *Zur Analyse der Tyrannis*, Paris, Ed. Science et Litterature, 1938.

— *The Achilles Heel*, trans. Constantine FitzGibbon, London, Andre Deutsch Ltd., 1959.

— *Le pont inacheve*, Paris, Calmann-Levy, 1977.

— *Indivxduum und Gemeinschaft. Versuch einer sozialen Charakterologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.

— *Au-deld de Voubli*, Paris, Calmann-Levy, 1979.

— 'My Jewishness', *New German Critique*, no. 20, Summer 1980.

— *God's Water Carriers*, trans. Joachim Neugroschel, New York, Holmes & Meier, 1987.

Sproll, Heinz, 'Messianisches Denken und pazifistische Utopie im Werk Kurt Eisners', in *Gegenseitige Einfluisse deutscher und jiidischer Kultur*, ed. Walter Grab, University of Tel Aviv, Institute of German History, 1983.

Stark, Werner, *Die Wissenssoziologie*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1960.

Stern, J. P., 'The Law of the Trial', in *On Kafka: Semi-centenary Perspectives*, ed. F. Kuna, New York, Harper & Row, 1976.

Strack, Herman L., and Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrash*, Oscar Beck, 1924.

Talmon, Jacob, *Political Messianism. The Romantic Phase*, London, Seeker & Warburg, 1960.

Taubes, Jakob, *Studien zu Geschichte und System der abendldndischen Eschatologie*, Bern, Buchdruckerei Rosch, Vogt & Co., 1947.

Thorel, Jean, 'Les Romantiques allemands et les Symbolistes frangais', *Entretiens politiques et litteraires*, vol. III, no. 18, September 1891.

Tiedemann, Rolf, 'Historical materialism or political messianism? An interpretation of the theses "On the concept of history"', in *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, ed. Gary Smith, trans. Barton Byg, Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

— 'Epilogue' to Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

Tismar, Jens, 'Kafka's "Schakale und Araber" im zionistischen Kontext betrachtet', *Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft*, no. 19, 1975.

Toller, Ernst, *Man and the Masses*, trans. Louis Untermeyer, Garden City, New York, Doubleday, Page &c Company, 1924.

— 'Ernst Toller discusses Palestine', *American Hebrew*, 2 June 1927.

— *Quer durch. Reisebilder und Reden*, Berlin, Kiepenheuer Verlag, 1930.

— *I was a German*, trans. Edward Crankshaw, New York, William Morrow and Co., 1934.

— *Prosa, Briebe, Dramen, Gedichte*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1979.

Tordai, Zador, 'Wie kann man in Europa Jude sein? Walter Benjamin',

unpublished MS, Budapest, 1979.

Tumowski-Pinter, Margarete, 'A Student's friendship with Ernst Toller', *Year Book of the Leo Baeck Institute*, xv, 1970.

Unger, Erich, *Politik und Metaphysik*, Berlin, Verlag David, 1921.

— *Die staatenlose Bildung eines jiidischen Volkes*, Berlin, Verlag David, 1922.

Wagenbach, Klaus, *Franz Kafka*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1964.

— *Franz Kafka, Fine Biographic seiner Jugend 1883-1912*, Berne, A. Francke Verlag, 1958.

— *Franz Kafka par lui-même*, Paris, Seuil, 1969.

Weber, Marianne, *Max Weber. A Biography*, trans. and ed. Harry Zohn, New York, John Wiley & Sons, 1975.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922.

— *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, T.C.B. Mohr, 1922.

— *Ancient Judaism*, trans. and ed. Hans H. Gerth and Don Martindale, Glencoe, 111., The Free Press, 1952.

— *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, New York, Charles Scribner's Sons, 1958.

— Economy and Society, ed. Guenther Ross and Claus Wittich, New York, Bedminster Press, 1968.

Wilson, Nelly, Bernard Lazare. Antisemitism and the Problem of Jewish Identity in Late Nineteenth-century France, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Wirkner, Alfred, Kafka und die Aussenwelt. Quellenstudien zum Amerika'-Fragment, Stuttgart, 1976.

Wistrich, Robert, Revolutionary Jews from Marx to Trotsky, London, Harrap, 1976.

Wohlfarth, Irving, 'On the messianic structure of Benjamin's last reflections', Glyph, no. 3, 1978.

— 'Der destruktive Charakter-Benjamin zwischen den Fronten', in Links hatte noch alles sich zu cntrdtscln . . . Walter Benjamin im Kontext, ed. B. Lindner, Frankfurt, Syndikat, 1978.

Wolin, Richard, Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption, New York, Columbia University Press, 1982.

Woodcock, George, Anarchism, London, Penguin Books, 1963.

Yassour, Avraham, 'A1 Hitiashvout Shitoufit Va-Tiouss', [Communal Industrialization in the Settlements], Kibbutz, no. 2, 1975.

— 'Utopia and anarchism in Buber and Landauer's social thought', in Buber, Ha-Kibbutz Vc-Harayon Ha-Shitufi [Buber, the Kibbutz and the Communal Idea], Haifa University, 1979.