



# **UNIVERSIDAD DE MURCIA**

## **DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

El Alma es el Espejo de la Cara.  
(De Kafka y el judaísmo)

**D. Carlos A. Conchillo Martínez**

**2015**



***El alma es el espejo de la cara***  
**(De Kafka y el judaísmo)**

**Carlos A. Conchillo Martínez**

**Tesis Doctoral**  
**Universidad de Murcia**  
**Departamento de Filosofía**

**Director: Juan Alberto Sucasas Peón**  
**Co-Director: Alfonso Galindo Hervás**



A mi hermano Javier. Él siempre me  
ha entendido mejor que nadie.



*Todos los hombres son judíos aunque pocos hombres lo saben*

B. Malamud

*Hacia adentro está el mundo, hacia fuera ¿qué queda? [...]*

*Todo es superfluo, menos la regulación secreta del lenguaje [...]*

*¿Se acuerda propiamente quien canta de lo que ha vivido?*

J. M. Caballero Bonald

*No tenemos otra realidad más que aquella que nos confieren los libros [...]*

*Es el lenguaje, y solo él, el que da existencia*

E. Jabès

*El sueño engendra la palabra*

C. Ozick



## AGRADECIMIENTOS

Quiero nombrar a **Patricio Peñalver**, presidente que fue de la Comisión que evaluó mi trabajo para la obtención del D.E.A. El profesor Peñalver fue el primero que me puso sobre la pista del judaísmo: aquí está el resultado, que no sería tal sin la gentil ayuda de **Enrique Ujaldón** y de **Alfonso Galindo**, ellos saben a qué me refiero.

**Alberto Sucasas**, gran conocedor del tema que me ocupa, me ha ayudado en todo, no solamente por la cantidad de libros que me ha ido prestando, sin los que sabría aún menos del asunto, sino sobre todo por las ricas conversaciones que mantuve con él los días en que visitaba mi casa, normalmente los sábados.

**José Luis Villacañas** es objeto también de mi agradecimiento por el modo tan amable como siempre me ha tratado.

Respecto de los idiomas extranjeros, quiero mencionar a **María Luisa Malizia**, a **Lía Martínez**, a **Lidia Santalla** y a **Alfonso Quintiá**, sin los cuales los presuntos logros de este trabajo serían menos.

Gracias al buen hacer de **Mariano Esparza** solucioné felizmente algunos problemas burocráticos.

También quiero agradecer a **Julia Méndez** la confianza que en mí ha depositado desde siempre; su ausencia de dudas respecto de mi capacidad hizo que me embarcara en este proyecto.

Mi mujer, **Chus Galego**, y mis hijas, **Alicia Conchillo** y **Clara Violeta Conchillo** han vuelto a soportarme: me han ayudado en mi entrega a algo, el judaísmo, de lo que yo no sabía nada.



# ÍNDICE

<i>INCIPIT</i> .....	10
La Tesis. Los capítulos.....	15
I. KAFKA, EL JUDÍO.....	22
1. Incio.....	24
2. El antisemitismo judío .....	26
3. La <i>Carta al padre</i> .....	29
4. El judaísmo de Kafka.....	34
5. Dora Diamant.....	39
6. Kafka y el espíritu.....	42
7. Oriente y Occidente.....	46
8. El judaísmo y las narraciones de Kafka.....	50
9. Los <i>Diarios</i> .....	53
10. La solución sionista.....	62
11. La Cábala de Kafka.....	64
12. El lenguaje.....	67
13. Inmanencia y trascendencia .....	70
14. El Carro. El perro. El estudiante .....	75
15. El relato jasídico.....	82
16. <i>América/El desaparecido. El castillo</i> .....	84
17. “El puente”, “El cazador Gracchus”, “Un mensaje imperial”, “Poseidón”.....	88
18. Judío, al fin y al cabo.....	92
II. DON QUIJOTE Y KAFKA.....	98
1. Inicio.....	100

2.	Cervantes y el criptojudaismo.....	102
3.	Sancho Panza.....	106
4.	Palabras, palabras, palabras.....	109
5.	Inversiones.....	110
6.	El suicidio.....	116
7.	La referencia.....	119
8.	La previsión del futuro.....	123
9.	Lo exterior y lo interior.....	126
10.	Algunos asuntos judíos.....	129
11.	La locura de Don Quijote.....	133
III.	EL PECADO ES INDEPENDIENTE DE LA CULPA. LOS AFORISMOS.....	135
1.	Inicio.....	136
2.	Los aforismos de Zürau y la mística judía.....	138
3.	<i>En-sof</i> .....	140
4.	El cansancio.....	145
5.	El mundo.....	147
6.	<i>Felix culpa</i> .....	150
IV.	EL FUNDAMENTO.....	159
1.	Inicio.....	160
2.	Kafka y lo imaginado.....	162
3.	La importancia de los sueños.....	167
4.	La interpretación.....	173
5.	El suelo.....	178
6.	Representar, no combatir.....	181
7.	La comunidad y el sionismo.....	186
8.	El suelo es el lenguaje.....	189
V.	LA LEGALIDAD Y LA LITERALIDAD.....	191

1. Inicio.....	192
2. El sentido literal.....	194
3. El símbolo.....	202
4. La Creación y el lenguaje. ....	205
5. El ídolo y el silencio.....	211
6. Lo metafórico.....	216
VI. EL HUMOR.....	225
1. Inicio.....	226
2. Literalidad y figuración.....	228
3. El perfeccionismo.....	230
4. <i>El castillo</i> .....	239
5. Los ayudantes.....	245
6. La risa de los judíos.....	250
7. La transmisión y la verdad.....	253
8. La risa y las desgracias.....	257
9. La tragicomedia.....	261
10. La contradicción. Lo paradójico.....	275
VII. EL TIEMPO.....	285
1. Inicio.....	286
2. La paradoja del tiempo. La teología.....	288
3. El instante y el recuerdo.....	292
4. La estructura.....	298
5. Kafka, el amusica.....	301
6. El trasiego en <i>El castillo</i> .....	305
7. La solución de Martin Walser.....	309
8. Todo sigue igual.....	313
VIII. EL TZADIK.....	317
1. Inicio.....	318

2. El carisma.....	320
3. El lujo.....	323
4. El mensajero y el autor del mensaje.....	326
5. “Sobre la cuestión de las leyes”.....	329
6. “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”.....	332
7. Las visitas de Kafka.....	335
IX. DESCENDER HACIA LO ALTO.....	340
1. Inicio.....	341
2. Descensos.....	342
3. Descenso hacia arriba.....	345
X. EL MESÍAS.....	354
1. Inicio.....	355
2. El Individualismo de la fe.....	357
3. El individualismo y el Mesías.....	362
4. Kafka y el cristianismo.....	367
5. Un día después de su llegada.....	370
XI. VOR DEM GESETZ.....	374
1. Inicio.....	375
2. La leyenda de la puerta.....	378
3. Un judío <i>am ha-aretz</i> .....	382
4. «Esta entrada estaba reservada para ti».....	388
XII. EL HÍBRIDO.....	392
1. Inicio.....	393
2. Criptojudaísmo.....	394
3. Algunos híbridos en sus narraciones.....	399
4. <i>Un cruzamiento</i> . La familia.....	415

XIII. ARTIMAÑAS.....	419
1. Inicio.....	420
2. La literatura significa nada y todo.....	422
3. La aventura de las minúsculas.....	427
XIV. EPÍLOGO: KAFKA Y WITTGENSTEIN.....	431
1. Inicio.....	432
2. El guardián.....	434
3. Lo exterior.....	445
4. La idolatría y la intersubjetividad.....	451
5. La práctica y las reglas.....	455
XV. FINAL: EL TÍTULO.....	458
BIBLIOGRAFÍA.....	460



***INCIPIT***



*Todos los sueños van según la boca<sup>1</sup>*

El presente trabajo pretende rastrear en la importancia que, para Kafka, tiene el judaísmo, religión y costumbres que son las suyas por nacimiento. Mi tesis doctoral es la continuación de lo dicho en el trabajo que hice para obtener, en esta misma Universidad, el D.E.A. Basándome en el relato de Kafka “Ante la Ley” y en la novela *El castillo*, sobre todo, llegaba a reconocer la importancia del lenguaje en la elaboración de las cosas, que no son nada sin la estructura en la que están inscritas. Recuerdo que el profesor Patricio Peñalver, presidente del tribunal para la obtención de mi D.E.A., mencionó la importancia del judaísmo en la obra de Kafka, asunto que yo no había tratado porque la extensión del trabajo se me fue de las manos y no se trataba de una tesis doctoral. Aquí está el resultado de su comentario.

El capítulo final del trabajo que hice, capítulo que titulé “Final a modo de coda”, se iniciaba con una cita: “Todos los sueños se cumplen en el sentido en el que son interpretados”, cuya explicación, en una nota, decía: “Álvaro Cunqueiro, en conversación privada, acabó así de contar una historia que él atribuyó al *Talmud* (el testimonio se lo debo a Julio Pérez de Gamarra).” Pasado el tiempo, he encontrado algo que tiene que ver con dichas palabras en el libro de David Banon, *Entrelazado. La letra y el sentido en la exégesis judía*, y constato que la cita está bien atribuida al Talmud, como hizo Álvaro Cunqueiro. Al respecto de las palabras con las que inicio este

---

<sup>1</sup> Rabí Benaja (*Berajot* 55b). Citado por D. Banon, *Entrelazado. La letra y el sentido en la exégesis judía*, trad. J.L. Caputo, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, p. 374.

capítulo, dice David Banon: “Este dicho talmúdico sugiere que un sueño es significativo en la medida en que es interpretado, pero también en la medida en que es contado.”<sup>2</sup> Es evidente que Álvaro Cunqueiro se refería a lo mismo a lo que se refiere David Banon.

Es curioso constatar que, dado mi conocimiento actual sobre temas judíos, lo dicho en mi anterior trabajo sobre Kafka está de acuerdo con las nuevas investigaciones que he llevado a cabo. Por ello, me parece oportuno citar algo de lo que hice, acorde con lo que hago ahora:

“he intentado mostrar cómo, desde las narraciones de Kafka y la filosofía de Wittgenstein, los objetos no lo son hasta que no reciben su forma por obra y gracia del lenguaje, que es tanto como decir por obra y gracia del presunto intermediario. [...] El uso no precisa de sustancia, sólo de un juego en el que inscribirse y de alguien que lo juegue, es decir, del coro de los hombres. La concepción del lenguaje que Wittgenstein va perfilando a lo largo de toda su obra encaja sin fricciones en la concepción de las presuntas instancias intermediadoras de las invenciones de Kafka. Y aquí encuentro los ejes que me permiten identificar la similitud de objetivos entre los dos: para ambos, el referente reside en el sentido, la materia en la forma, en la consecuencia la causa, y, en fin, en la inmanencia toda la trascendencia que necesitamos. Hemos visto que los objetos sólo se dan en el lenguaje –cuando habla de ellos–, que el mensajero, en realidad, es el autor de los mensajes que dispensa pues el intermediario lo es sólo presuntamente, así en la obra como en la vida, que ésta – la suya de modo explícito<sup>3</sup>– sólo consiste en literatura [...] cuando el origen es manifiesto, acaba siendo desbancado por la mediación: ‘escribir cartas [...] una conversación con fantasmas (y para peor no sólo con el fantasma del destinatario, sino también con el del remitente) que se desarrolla entre líneas en la carta que uno escribe [...]. La humanidad [...] después del correo inventó el telégrafo, el teléfono, la telegrafía sin hilos. Los fantasmas no se morirán de hambre, y nosotros en cambio pereceremos’, le dice a Milena<sup>4</sup>, previendo la sustitutiva y fantasmagórica vinculación entre las personas que se está produciendo a través de Internet. Vimos igualmente que el conocimiento de las

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> F. Kafka, *Cartas a Felice* (3 vols), vol. II, trad. P. Sorozábal Serrano, Madrid, Alianza, 1978, p. 439. Carta del 14 de agosto de 1913.

<sup>4</sup> F. Kafka, *Cartas a Milena*, trad. J. R. Wilcock, Madrid, Alianza, 1998, pp. 239-240.

profecías es el responsable de que éstas se cumplan, y que el espectador no contempla otra cosa que su propia actuación, imposibilitándose para dirigirla. Si no hay objeto sin lenguaje, mensaje sin mensajero, profecías si no se conocen y espectador que no protagonice lo que contempla, ¿hay acaso algo que sea *en sí?*, ¿dónde podría serlo?

”¿Se escurre sin remedio esta visión hacia la laguna fangosa del idealismo más absoluto? Quiero pensar que no, que el hecho de que para Kafka la literatura sea un canto al triunfo de la mediación sobre el origen –por ello la narración *ab ovo* no puede darse– no impide que pueda haber verdad en el mismo sitio que para Wittgenstein, *únicamente en el coro*, como literalmente expresó Kafka<sup>5</sup>. Agarrado a la posibilidad de que allí la haya, intento mostrar que lo que tampoco hay es fin, ni auténtica finalidad: las novelas no acaban ya que no hay voluntad de que lo hagan. Tampoco los personajes pueden acabar sus proyectos: el K. de *El proceso* nunca podrá demostrar su inocencia porque en ello consiste su culpa; el agrimensor no podrá llegar castillo alguno porque ni es agrimensor ni nadie lo ha llamado. [...] las cosas no son hasta que se nombran, de acuerdo, mas si la negación es un modo de la afirmación y la inexistencia un modo de realidad ¿qué es lo que *no son* las cosas a la espera de ser algo? La materia de lo que serán, la *materia primera*, según la expresión atribuida a Aristóteles. La principal virtud de una *materia* tal era la de cubrir las grietas que, en su Física, causaba el embate de su teoría del cambio. Pero este concepto-límite no encuentra acomodo en su *hilemorfismo*, que no admite materia sin forma.

”Con un problema similar me enfrento en mi acercamiento a Kafka: aceptemos que la tarea del lenguaje no es crear, más bien ‘*determinar* sentidos desde elementos no significativos’ –como me dijo José Luis Villacañas, en una tarde memorable–, ¿y cuál es la realidad de tales *elementos no significativos*, a la que sólo tenemos acceso a través del lenguaje, obligados como están a encontrar acomodo fuera de las fronteras de éste, como los caracoles sacan sus cuernos al calor de la olla?

---

<sup>5</sup> Id., *Narraciones y otros escritos, Obras Completas III*, varios trads., Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2003, p. 765. La traducción del texto es de A. Kovacsics.

”Acaso esta realidad sea el magma originario de pulsiones e instintos que hacen su aparición en las estructuras problemáticas del lenguaje: vistas en sentido amplio, sus estructuras fallidas. [...] Si el acceso a las estructuras fallidas del lenguaje, que nos *hablan* de estructuras pulsionales, es posibilitado –según Kant y Lacan– por el propio lenguaje, concluiré que la realidad más allá de éste es, al igual que la *materia primera* de Aristóteles, un concepto-límite del que nos agarramos para no perdernos en el légamo del idealismo. La forma que, desde siempre, determina esta *materia primera*, es el lenguaje. ¿Hay, pues, realidad allende el lenguaje? Sí –nos dice éste frotándose los ojos. Y los sueños acaban cumpliéndose ‘en el sentido en el que son interpretados’.”

Muchos de los problemas que propone el trabajo que hice para la obtención del D.E.A. encuentran una explicación en el judaísmo de que hace gala Kafka, más concretamente en la mística judía, de la que tiene conocimiento, sobre todo, como digo en diversas partes de este trabajo, por las conversaciones con su madre, Julie, de familia entendida en la materia; con el actor Isaac Löwy; con Georg Langer, el *jasid*; y con su última novia, Dora Diamant. Kafka, que no creía en nada<sup>6</sup>, se hizo judío porque era judío, es decir, porque provenía de una familia educada en el judaísmo. Ello da lugar al título de esta tesis: sus convicciones judías provienen de ser el judaísmo el ámbito en el que nació, lo que encontró en sus días; por eso, el alma es el reflejo de la cara y no al revés. Tenemos claro que Kafka, por decisión propia, no era otra cosa que escritor.

---

<sup>6</sup> Cf. H. Bloom y otros, *Cábala y deconstrucción*, varios trads., Barcelona, Azul, 1999, p. 237.

## **La Tesis. Los capítulos**

La tesis pretende hacer una lectura del judaísmo en la obra de Kafka. Que estamos ante una Tesis de filosofía es algo indudable por el modo, conceptual, del tratamiento, y es el lenguaje el concepto fundamental. Darle gran importancia al intermediario, como hacemos en la Tesis en nuestra lectura de los escritos del de Praga, implica una manera de entender el Giro Lingüístico desde el convencimiento de que el punto final, o el punto inicial –que para el caso es lo mismo, pues hablamos de *la cosa en sí*– nos está vedado. Este alejamiento de la materialidad de las cosas, de la referencia de las palabras, distancia ya argumentada en el trabajo para la obtención del D.E.A., valora especialmente la conexión que hay entre el modo como tiene Kafka de tratar algunos asuntos y el modo como tiene el filósofo Ludwig Wittgenstein, importantísimo a la hora de entender al escritor de Praga, sobre todo por lo que se refiere al conocido como “segundo Wittgenstein”, en especial su apego a la intersubjetividad en relación con la dimensión objetiva de las cosas, línea privilegiada en su filosofía. Debe quedar claro que Kafka, que no llegó a alcanzar la soledad que exigía su escritura, buscaba algo distinto del pensamiento de los hombres para fundamentarlo todo; otra cosa es que encontrara algo distinto de la intersubjetividad. Creemos que en esta búsqueda sin fin, y de resultados contradictorios, reside parte de las dificultades que nos asaltan a la hora de saber qué es lo que nos dice Kafka.

Partimos de la *hipótesis de partida* de que Kafka era un judío que vio negativamente los avatares de la asimilación, fenómeno muy importante en la Europa del siglo XX. El interés paterno por incorporarse a la clase de los vencedores en Europa, integración incompatible con la fidelidad al judaísmo, hizo que Kafka nunca estuviera contento con la educación que recibió. Por ello, en la *Carta al Padre*, entiende que no fue educado en el judaísmo todo lo que necesitaba para comprender cabalmente sus raíces. La imposibilidad que para un judío tiene el conocimiento exhaustivo de la divinidad es el extremo que hará comprender por qué Kafka valora tanto la figura del ayudante: es imposible un contacto mayor con el origen, por ello no tenemos más remedio que vérnoslas con el lenguaje para, en la medida de nuestras posibilidades, entender el mundo. Ello explica el interés por los términos, y hasta por las letras, de los judíos en general y de los cabalistas en particular, y más en particular todavía, el interés de Kafka por las letras de los nombres, lo cual es muy importante en el caso de alguien que, como les sucede a los escritores, se dedica a las palabras.

Respecto al *estado actual de la cuestión*, hemos de decir que consideramos la obra de Gershom Scholem como algo fundamental, así como los escritos de Max Brod. También lo es lo que sobre el tema escribe Werner Hoffmann, si bien sus estudios están centrados en los aforismos. Aun siendo de gran importancia, el trabajo no se circunscribirá a estos, sino que hará un estudio de los temas judíos que explican todo lo que Kafka escribió. Para ello serán utilizados los escritos de Walter Benjamin, de Stéphane Mosès y de Hannah Arendt, sobre todo. Sea como fuere, entendemos que es esencial para el tema el libro de Giuliano Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*.

Debido a las numerosas y extensas conversaciones que Kafka mantuvo (con su madre; con Georg Langer, el *jasid*; con Isaac Löwy, el actor de Lemberg; y con su novia Dora Diamant), el misticismo judío, sobre todo de la Europa del Este, será una cuestión que hay que tener en cuenta a la hora de entender por qué Kafka escribió lo que escribió. Para ello me basaré fundamentalmente en los escritos de Alberto Sucasas, de Marc-Alain Ouaknin y de Rajel Elior.

En la actualidad, la importancia de Kafka como escritor no repara demasiado en su filiación judía, y son *objetivos* de este trabajo destacar la importancia que el judaísmo en general, y la mística judía en particular, tiene para entender lo que Kafka escribió, todo ello en virtud de las siguientes categorías: quijotismo, Dios –de quien todo depende–, pecado, imaginación, interpretación, fundamento, legalidad y literalidad,

humor, tiempo, intermediación, individualismo, lo mesiánico, lo híbrido, y el lenguaje. Es cierto que Kafka es un gran escritor aunque no se repare en lo que debe a los problemas judíos, y a la solución que el judaísmo da a los mismos; pero no es menos cierto que un conocimiento de las raíces judías del escritor de Praga ayuda a una comprensión mayor del universo de un escritor que tiene tanto que decir en relación a los problemas del siglo XX.

Las raíces judías que explicarían la obra de Kafka tal como se entendió el judaísmo en la Europa del siglo XX, se estudiará en el capítulo I, llamado “Kafka, el judío”, donde veremos las bases antisemitas del propio Kafka, relacionadas con el modo como tuvo su padre de enseñarle su religiosidad. Se considerará que el judaísmo del Este es una forma cercana a los intereses de Kafka, convencido como estaba de lo importante que es la pertenencia a una comunidad. También se estudiará la importancia que el jasidismo tuvo para el escritor, así como las conversaciones que sobre asuntos místicos mantuvo con su madre, con Georg Langer, con Isaac Löwy y con Dora Diamant. Se ha de ver también qué relación guardan los escritos de Kafka con la Cábala, y esta con el sionismo.

En el capítulo II, “Don Quijote y Kafka”, pretendemos bucear en la novela de Cervantes –alguien en absoluto ajeno al judaísmo como se pondrá de manifiesto– desde el convencimiento de que de que no es gratuita la cercanía que Kafka manifiesta repetidas veces entre él y Cervantes a lo largo de la obra del de Praga. Haremos una lectura del *Quijote* que pondrá de manifiesto los parecidos en el modo como tiene Cervantes de tratar algunos conceptos, especialmente el de *intermediación* y el de *castillo*, y el modo de Kafka de abordarlos, desde el convencimiento de que las similitudes entre la religiosidad judía, entendida como la religiosidad del Libro, y el famoso caballero, no son simples accesorios.

El capítulo III de la presente Tesis hará un estudio de algunos aspectos de los aforismos de Zürau, lugar privilegiado donde Kafka expresa su espiritualidad, y nos centraremos en lo que se refiere a la categoría del *pecado* que el hombre comete para ser lo que es (*felix culpa*): alguien dotado de libertad, es decir, separado de un Dios que ha de ser otra cosa que el mundo (estamos hablando del *tsimtsum* de I. Luria).

El capítulo IV, “El fundamento”, inaugura una parte del trabajo que se ocupa de temas generales del imaginario judío (capítulos IV al X, cap. XII), y su conexión con los escritos de Kafka relacionados con el tratamiento de ciertas categorías tratadas en esta Tesis. En el caso del capítulo que nos ocupa, hablamos de la realidad de lo

imaginado, lo que le confiere gran importancia a la interpretación de unos textos que no dejan de hablarnos. Que esta interpretación, sin la cual nada dicen, pueda ser infinita se deriva de nuestro acercamiento a un pueblo cuyo fundamento no está en un suelo físico, sino en algo que poseen los textos de Kafka: la capacidad de decirnos hasta cosas contradictorias.

El capítulo V, llamado “La legalidad y la literalidad” tiene el objetivo de mostrar que el uso literal del lenguaje es también un uso figurado, que no tenemos acceso sino a *figuraciones* de la realidad. Desde el convencimiento de que la intermediación no es ni final ni principio de nada, se hace un estudio de la necesidad que algunos judíos tienen, Kafka entre ellos, de no alejarse de la literalidad de lo que se dice, pues es ahí donde se esconde el almacén de sentidos, por así decir, que el tiempo puede ir sacando. Ello no es algo despreciable para alguien que no tiene una clara formación judía, y aunque la tuviera: el piélago de preceptos y leyes que el judaísmo acepta, hace aconsejable que no olvidemos la literalidad de lo que decimos si no queremos olvidarnos de nada. Se estimará que la interpretación simbólica, en el sentido que al término le da Goethe, es más afín que la analógica por lo que a la obra de Kafka se refiere: lo que dice el escritor no se puede decir de otra forma, lo cual abunda en la interpretación literal de sus escritos

En relación con lo dicho, el capítulo VI, “El humor”, tiene el objetivo de mostrar que este es otra categoría esencial para el pueblo judío, y para las creaciones de Kafka. Contrariamente a lo que piensan algunos, Kafka es un autor que enseña su buen humor, la mejor manera de tomarse el mundo de principios del siglo XX, dominado también por los avatares de la asimilación y del antisemitismo. Es objetivo del presente trabajo, argumentar que la presunta tragedia de Kafka no es sino una tragicomedia, en la línea del modo judío de enfrentarse a los problemas.

El capítulo VII, “El tiempo”, llevará a cabo un estudio de este tema, que expresará el peculiar sentido que la categoría tiene para Kafka, sentido acorde con la inmovilidad de la teología. El tiempo para Kafka es un tiempo congelado, ni lineal ni cíclico, que está próximo al modo como el pueblo judío tiene de concebir un mundo donde la eternidad ocupa un lugar central, donde no es posible llegar ni al final ni al principio de nada, donde, como en la novela *El castillo*, la nieve dificulta todo cambio. En el asunto del tiempo se situará el tema de la música, creadora de realidad sin necesidad de intermediación, y por eso de poca importancia tanto para Kafka en particular, como para los judíos en general.

El capítulo VIII, “El *tzadik*”, el justo, estudiará el hecho de poner a un hombre en el lugar de la divinidad. El problema no es otro que el de la figura del *tzadik* para los judíos, asunto que será central para Kafka: el intermediario no es quien crea los mensajes, pero solo podemos acceder a lo inmediato a través de lo mediado; el *tzadik* no es Dios pero no tenemos otro modo de acercarnos a lo divino si no es a través de un hombre.

El capítulo IX, “Descender hacia lo alto”, tratará las inversiones que promueve la teúrgia, según la cual el arriba depende del abajo, el ascenso del descenso, lo exterior de lo interior y la vigilia del sueño. En este sentido, hemos de ocuparnos del antinomismo y su importancia para Kafka, dado que vivió en Praga, pero no solamente por eso.

Si, de acuerdo con la inversión de lo divino en el humano, la esperanza está en uno mismo, se hace necesario un estudio de la figura del Mesías y lo mesiánico, que se llevará a cabo en el capítulo X, “El Mesías”, cuyo principal objetivo tratará de relacionar la figura con la actuación del individuo.

El capítulo XI recurrirá al escrito de Kafka “*Vor dem Gesetz*”, donde se mostrará la naturaleza individual de la verdad, que en nada consiste en los referentes de lo que decimos. Este capítulo expondrá que el contenido de lo que importa, que no es material, afecta de manera diversa a cada uno, como piensan los judíos.

El capítulo XII, “El híbrido” tiene como objetivo analizar la importancia de las mezclas en las criaturas kafkianas. Que las cosas no sean sino mezcla de aspectos diversos hace que ni los judíos, que nunca han sido de un modo solamente, ni Kafka, en cuya obra abundan los seres híbridos, sientan verdadero apego por la visión parmenídea, según la cual el ser de las cosas es lo común y lo que no cambia. No se debe olvidar que la mezcla en el hombre es un asunto típicamente judío, y kafkiano.

El capítulo XIII, “Artimañas”, valora el lenguaje a la hora de entender el mundo que constituye. Es por eso que hará un estudio de la importancia de las *trampas* o *artimañas* lingüísticas que el propio Kafka tiende a los lectores de sus escritos, convencido como está de que el verdadero sentido reside en la estructura y no en el contenido. La importancia de tales trampas hace que sea imposible interpretar de una vez a Kafka, lo cual explica parte de las dificultades con las que siempre se han visto sus intérpretes cuando lo que persiguen es un sentido único.

La tesis acaba con un epílogo cuyo objetivo consiste en estudiar la cercanía entre Kafka y Wittgenstein, exponiendo brevemente los antecedentes judíos del filósofo,

convencidos como estamos de que la intersubjetividad, mal menor pero necesario para Kafka, tiene para ambos autores una importancia parecida a la de la Tradición para los judíos.

Respecto de la *metodología* empleada, hemos de decir que por consistir el objetivo de la tesis en la interpretación de un *corpus* literario paradójico (por un lado, los escritos de Kafka presentan una literalidad transparente, pero, por otro, la interpretación de esa literalidad pone de manifiesto la sobredeterminación semántica de su escritura), la metodología aplicable al trabajo doctoral no puede ser sino *hermenéutica*.

De ahí se sigue una orientación metódica que incluye, también en sentido cronológico, tres momentos principales:

- 1) Atención estricta a la literalidad de la producción kafkiana. Es decir, una lectura exhaustiva y escrupulosa del *corpus* de Kafka. Habrá de atender a la heterogeneidad del mismo: narrativa (cuentos y novelas), confesional (*Diarios*), epistolar (la voluminosa correspondencia kafkiana) y ensayística (por más que fragmentaria, la escritura de Kafka no es ajena a la literatura de pensamiento).
- 2) Revisión de los principales hitos interpretativos de la literatura kafkiana. La lectura de la literatura secundaria o crítica de referencia (entre sus hitos principales es inevitable contar con autores como Brod, Blanchot, Arendt, Benjamin, Scholem, Calasso, Robert, Anders, Baioni, Citati, Hoffmann, Laenen, Wiesel, Elijor, Mosès) aporta un “conflicto de las interpretaciones” (Ricoeur) cuya impronta ha pasado a ser parte inexcusable de la recepción de Kafka.
- 3) Considerando la tradición judía como subyacente a la escritura de Kafka, el tercer paso articulará una lectura del universo kafkiano con el objetivo de estudiar la importancia que ahí tiene dicha tradición.

De tal manera que la metodología adoptada hace de la tradición cultural y espiritual judía algo operante en los tres elementos del proceso hermenéutico: el texto (presencia de lo judío, a menudo velada o en clave, pero nunca ausente, en la producción del praguense), el marco teórico desde el que interpretarlo (la tesis prima las lecturas de Kafka que enfatizan el momento judío de su discurso) y la interpretación misma (o sea, la propia tesis, cuyo objetivo esencial es someter a prueba una hipótesis de lectura: lo judío permite dar cuenta del conjunto de los escritos kafkianos).

Sin que la propuesta interpretativa de la tesis adquiriera un sesgo reduccionista: el objetivo es confirmar el potencial explicativo de la “hipótesis judía” en la lectura de Kafka pero no negar la existencia de dimensiones textuales irreductibles a aquella. *Hay más de un Kafka en Kafka*: la tesis asume ese axioma y, haciéndolo, reconoce por adelantado las limitaciones de su propio rendimiento exegético. En eso, en la idea de una interpretación infinitamente abierta sobre un referente inagotable, se quiere también fiel a la tradición del judaísmo.

Las *conclusiones* del trabajo tienen que ver con la importancia del judaísmo a la hora de acercarnos a las creaciones de Kafka, aun convencidos de que su auténtica vocación era la de escritor; de ahí el título de esta Tesis. Pretendemos exponer los rasgos comunes que hay entre lo que Kafka escribió y la imaginería judía, concluyendo que el tema central del trabajo no es otro que el tema de la centralidad del lenguaje, tal vez la preocupación mayor del pensamiento contemporáneo. El trabajo doctoral pretende incorporar a Kafka al Olimpo de la meditación sobre este asunto, meditación que atraviesa, de principio a fin, el trabajo literario y filosófico de la pasada centuria. Junto a Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Blanchot o Derrida, corresponde al genio de Praga ocupar un lugar de privilegio en esa constelación cultural. Es objetivo del trabajo doctoral corroborarlo.



## **I. KAFKA, EL JUDÍO**



*La soledad es tal vez la mayor maldición del mundo*  
Milena Jesenká



## 1. Inicio

Aunque era judío, Kafka, sobre todo al principio de su vida, casi llegó a enemistarse con ellos, siendo un caso de lo que se ha dado en llamar *antisemitismo judío*. Ello tiene que ver con la manera como su padre –desde el convencimiento de que la *asimilación* es el único camino para los judíos que quieren medrar– intenta alejarlo de un judaísmo consciente, extremo expuesto por el escritor en la *Carta al padre*. Pero también hemos de entender un *antisemitismo* tal en la línea de su alejamiento de las visiones generales de las cosas, optando siempre por la experiencia personal del mundo, lo cual tiene que ver con el *individualismo* de que hizo gala Kafka siempre, convencido como estaba de que el mundo es lo que cada uno experimenta. Aunque lo real esté constituido lingüísticamente, lo que se transmite no se debe transmitir únicamente por las palabras. Queremos decir que el lenguaje tiene más funciones que la meramente comunicativa, siendo que cuando se limita a comunicar utiliza palabras que han de ser manoseadas; esto es, términos alejados de la circunstancia que les dio vida. Las cosas, aun siendo creadas por el lenguaje, no son sino fantasmas de sí mismas cuando la función de este no consiste en otra cosa que en comunicar (lo que supone un claro anticipo de la fantasmagórica conversación por Internet donde, al ser la comunicación lo único que importa, uno se puede hacer pasar por quien no es). El capítulo hace un recorrido por las dimensiones generales del judaísmo de Kafka en su vertiente jasídica, reparando en la importancia que para su desarrollo intelectual tuvo el contacto con Dora, la última de sus novias. Es por ello que se estudian sus *Diarios* y parte de sus

obras, resaltando la importancia que para Kafka tuvieron algunas figuras, todas ellas judías por antonomasia. Kafka es un campo de batalla, no solamente de la generalidad contra la individualidad, también del Este y el Oeste. No debemos olvidar que Kafka no fue nunca un judío del Oeste, aunque le gustara su modo de vida. Tampoco será nunca un *jasid*, como sí lo fue su amigo Langer, aunque valore en mucho el jasidismo, cuyas narraciones se caracterizan por ser incompletas, instancia a la que se aproxima con sus narraciones poco enteras. No es por ello por lo que Kafka no está contento con sus escritos: vemos el deseo de Kafka por quemar su obra –deseo expresado a Max Brod y a Dora Diamant, por lo menos– como un modo de luchar contra la idolatría, verdadero caballo de batalla de la visión judía del mundo; Dios no es un ídolo porque no se puede tocar ni aun ver, y lo que tocamos y vemos es como nosotros, en absoluto algo de lo que todo dependa. Este extremo es muy próximo a la creencia kafkiana de que la realidad inamovible siempre se nos escapa.

Si Kafka hace referencia a la Cábala histórica, ¿por qué se refiere a una nueva Cábala? Porque es en su época cuando se ocupa de algo que nació y se desarrolló mucho antes. Lo nuevo es que en sus días se dedique a las palabras como si de un cabalista de tratara, lo que hace Kafka, en la creencia de que no tenemos acceso a otra cosa que a lo que hay en el medio, a las manifestaciones de la divinidad y no a la divinidad en sí. Que el sionismo se interpusiera entre el escritor y la Cábala es claro cuando se entiende que el sionismo busca un suelo material cuando el suelo del que se podía servir Kafka no es otro que el que forman las palabras y las letras, el mismo suelo del que se servían los cabalistas.

## 2. El antisemitismo judío

La relación del judaísmo y Kafka es indudable pero a la vez es multiforme: el escritor nace en una familia judía, si bien no todo lo practicante que exige la coherencia porque está sumida en los embates de la *asimilación*, y la mayor parte de sus amistades también son judías. Toda su vida Kafka quiso encontrar un suelo del que carecía, considerando que la visión judía del mundo podría proporcionárselo; el caso es que no vivió sumido en ninguna visión, y que renunció a inscribirse en cualquier alianza que le impidiera ejercer su libertad personal. Ello hace que se puedan encontrar autores que lo incluyan dentro de lo que se puede llamar *antisemitismo judío*; también los hay que encuentran en Kafka un deseo de reivindicar el modo de vida de los judíos del Este de Europa. Robert Misrahi encuentra en el antisemitismo el peor modo de ser judío, el peor modo del desgarramiento de la conciencia<sup>1</sup>. Considera que el antisemitismo de los judíos lleva lo que llama “defectos judíos” (avaricia, fetichismo del dinero, formalismo, solidaridad, fariseísmo, etc.)<sup>2</sup> al ámbito de lo mundano, y compara un tal antisemitismo con el antisemitismo cristiano, siendo –cree R. Misrahi– el primero peor que el segundo en tanto que es un odio que se vuelve contra sí mismo:

“El antisemitismo cristiano es el odio a los Otros: a la inversa, y reflexivamente, el antisemitismo judío es el odio hacia sí mismo. Y en tanto el primero se

---

<sup>1</sup> Cf. R. Misrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, trad. P. Palant, Buenos Aires, Mila, 1988, p. 63.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 71.

reconoce por lo que es, el segundo, reflejo puro, no se reconoce como tal, es decir, voluntad de muerte, sino que se anuncia como voluntad de vivir. La sonrisa del antisemita judío es la doble vergüenza que siente un hombre, primero por ser judío, y luego por ser antisemita.”<sup>3</sup>

Que Kafka fuera antisemita es algo que no se puede afirmar taxativamente, pero es claro que en su infancia y juventud no defiende claramente a los judíos del trato infame que sufren por parte de la Europa gentil. No encontramos en sus escritos alusiones a la violencia contra los judíos que azotan las ciudades bohemias sobre todo a principios de siglo. Kafka tuvo que conocer por fuerza el caso del *asesinato ritual* llamado *el caso Hilsner*, de 1901, año en el que el escritor ingresa en la Universidad. Kafka tuvo que conocer los disturbios ocasionados por los nacionalistas checos contra los judíos alemanes puesto que tales disturbios tenían lugar cerca de su casa. Christoph Stöltz <sup>4</sup> entiende que Kafka no menciona tales acontecimientos en su correspondencia porque los destinatarios de sus cartas, esto es, sus amigos, eran todos judíos y tenían por fuerza que conocer tales acontecimientos. Marthe Robert entiende con certeza que sus amigos seguían siendo judíos y no por ello deja de comentar, llegado a cierto punto, los asuntos que afectan al judaísmo. Desconocedor del hebreo, creemos que una tal llamativa ausencia tiene que ver con el carácter del joven Kafka, próximo al antisemitismo por la educación que su padre consideraba la apropiada: una educación orientada hacia la Alemania de Goethe. Aunque su cercanía con el judaísmo se inicia en 1911, Kafka no es ajeno a cierta violencia antisemita en años posteriores. Así, escribe en sus *Diarios*:

“¿Qué tengo en común con los judíos? Apenas si tengo algo en común conmigo mismo, y debería meterme en un rincón, en completo silencio, contento de poder respirar.”<sup>5</sup>

Lo cual hace pensar que Kafka no valoró nunca la pertenencia a religión alguna. En este sentido, escribió en 1915:

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>4</sup> *Kafkas böses Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Pragers Juden*, ed. Text + Kritik, Munich, 1979, cit. por M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, trad. J. Ferreiro Santana, México, F.C.E., 1982, p. 26, nota 17.

<sup>5</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, trad. F. Formosa, Barcelona, Lumen-Tusquets, 1995, p. 220. La entrada es del 8.1.1914.

“ante mí no revolotean las hojas de la Biblia.”<sup>6</sup>

Y a Milena:

“A veces me dan ganas de meterlos a todos [los judíos], por ejemplo, en el cajón del cofre de la ropa, apretando bien; después, de esperar; luego, de abrir un poco el cajón para ver si se han asfixiado todos y, si no, de volver a cerrarlo hasta la consumación de las cosas.”<sup>7</sup>

Tal actitud violenta tal vez tenga que ver con la manera como Milena, una cristiana, afea el modo como Kafka tiene de referirse a cuestiones judías. En este sentido, el escritor le dice lo que está dispuesto a hacer con tal de que la cercanía con Milena sea mayor.

---

<sup>6</sup> F. Kafka, trad. A. Sánchez Pascual, *Diarios... Obras Completas II*, varios trads., Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2000, p. 571. La entrada es del 16.IX.1915.

<sup>7</sup> F. Kafka, citado por M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 130.

### 3. La “Carta al padre”

Por lo que al judaísmo se refiere, Kafka incumple el primer mandamiento de la Torá, que tiene que ver con la necesidad de que el buen judío se case y tenga hijos: “sed fértiles y multiplicaos”, según una de las leyendas de Alexander Eliasberg<sup>8</sup>. Ello no obsta para que Kafka tuviera gran interés por el modo de vida de los judíos del Este, tal vez porque ahí podría estar el suelo que buscaba, suelo al que no podría acceder, por dos motivos fundamentalmente: porque su educación es lejana a una formación sólida en cuestiones judías, también porque Kafka no es un judío del Este sino un judío asimilado. Escribe Klaus Wagenbach:

“la incertidumbre que la emancipación había provocado en los judíos [...] El rechazo a los subproductos pseudo religiosos de su entorno explica también el interés de Kafka por la religiosidad de los judíos del Este, mucho más ‘viva’, con la que entró en contacto por primera vez en 1910, al asistir a las funciones teatrales de una compañía yídish procedente de Ucrania, a las que por supuesto no acudieron los círculos judíos oficiosos de la ciudad.[...] Por esta misma época lee por primera vez un amplio tratado de historia judía<sup>9</sup> y una historia de la literatura yídish. Pero también es cierto que sus comentarios a estas lecturas demuestran visiblemente su falta de una base sólida en cuestiones religiosas: por ejemplo, ni siquiera conocía la historia y el significado del Muro de las

---

<sup>8</sup> A. Eliasberg, *Leyendas de los Jasidim*, “El proceso contra Dios”, trad. D. J. Vogelmann, Caracas, Monte Ávila, p. 134.

<sup>9</sup> Se trata de la obra de Grätz, *Geschichte des Judentums*, según se puede saber por los *Diarios... Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 184. La entrada es del 1. 11. 1911.

Lamentaciones de Jerusalem. [...] las historias jasídicas eran, como escribió a Brod en 1917, ‘la única cosa judía con la que, independientemente de mi estado de ánimo, conecto siempre enseguida; todo lo demás me cuesta un poco más de esfuerzo’. En esa misma época empieza a aprender hebreo, pero en 1921 habla todavía de su ‘falta de un fundamento sólido en todo lo referente al judaísmo’. Solo medio año antes de su muerte empieza a dedicar al asunto una atención más intensa al asistir a las clases de la Alta Escuela de Judaísmo. Frente al sionismo, nuevo punto de referencia de muchos miembros de su generación (como su amigo Max Brod o su compañero de escuela Hugo Bergmann, que emigró a Palestina ya antes de la Primera Guerra Mundial), Kafka adoptó una actitud ambivalente. No solo se sentía ajeno a buena parte de sus manifestaciones propagandísticas y polémicas, sino también al carácter en muchos casos demasiado académico y teórico de los debates, que Kafka siguió con interés hacia 1912. Solo una cosa le interesaba de verdad en el sionismo: los esfuerzos colonizadores y la estructura de los nuevos asentamientos en Palestina, que desde esa época contempla con interés; entre 1912 y 1923 considera una y otra vez la posibilidad de viajar a Oriente Medio. Lo que más le atraía era la solidaridad y generosidad que imperaba dentro de aquellas comunidades de voluntarios, y el estilo de vida modesto y sencillo de las colonias.”<sup>10</sup>

Para conocer este estilo de vida, Kafka no tenía más remedio que bucear en lo que su padre le había tapado, convencido como estaba de que lo mejor para el futuro del hijo era la incursión en la sociedad de los ganadores, postura que es común a los judíos de la época. Es el caso de Gershom Scholem, parecido al de Kafka, pues tuvo que buscar y estudiar lo que el padre no le dejaba ver con su marmórea figura. La situación se caracteriza por una crisis de la tradición, que va a la par del crecimiento de los logros de las ciencias físico-matemáticas. Esta crisis es adoptada por muchos padres como situación propicia para vivir el proceso de *asimilación* como huida del judaísmo de sus ancestros. Hemos de tener presente que Kafka es hijo de un judío que sale del gueto y cree que lo mejor para su hijo es que se una al proceso de *asimilación*, que se distancie de la religión judía si quiere mirar de frente al tiempo, el mismo que hizo que Hermann se hiciera a sí mismo.

---

<sup>10</sup> K. Wagengach, “Franz Kafka: una biografía”, trad. J. Parra, en F. Kafka, *Novelas. Obras Completas I*, varios trads., Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999, pp. 111-113.

Franz Kafka, conforme iba creciendo, se distanciaba de los presupuestos del padre, a quien le escribió una carta que nunca cayó en sus manos<sup>11</sup> porque, presumiblemente, su madre, conocedora del contenido, lo impidió. En la edición de Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, la *Carta al padre* posee una extensa nota que aquí reproducimos en lo que nos conviene:

“El 21 de junio de 1920 Kafka escribió desde Merano una carta a Milena Jesenská en la que se lee: ‘Si todavía lo deseas, como me dijiste, te enviaré desde Praga la carta gigante [*Riesenbrief*] que le escribí a mi padre hace medio año, pero que todavía no le he mandado’. [...] Franz escribió esta larga carta a su padre durante una de sus estancias en la pensión Stüdl, en la localidad de Schelesen, cerca de Liboch, entre el 4 y el 20 de noviembre de 1919. [...] todos los documentos en torno a esta carta hacen suponer que su padre no llegó a leerla jamás. Así, por ejemplo, en otra carta a Milena [...] leemos: ‘Por supuesto, vivir con los padres es muy malo, pero no es el hecho solamente de vivir en casa, es el convivir, el sucumbir en ese círculo de bondad, de amor [...]’ [...] una íntima conexión entre el repaso general a la propia vida que Kafka realiza en esta *Carta* con sus últimos intentos por emanciparse. [...] Kafka preparó, durante el verano de 1920, una copia mecanografiada de su *Carta*, incompleta y con escasas variaciones respecto al manuscrito [...] esta *Carta al padre* es, sin duda, el documento autobiográfico más completo, más sincero y de mayor recorrido temporal de cuantos documentos legó Kafka a la posteridad. Como ya se ha dicho, la carta no debió de llegar nunca a las manos de su padre; hay quien sugiere que su madre pudo haberla leído e interceptado por el bien de su propio hijo, pero no podemos afirmar nada con seguridad a ese respecto.”<sup>12</sup>

El caso es que en la carta a que nos referimos queda claro que Kafka no está de acuerdo con el modo que su padre tuvo de transmitirle la religiosidad en la que se formó. El judaísmo que le transmitió fue un judaísmo vacío, seguramente el mismo que rodeaba al propio padre, obligándole a que siguiera los mandatos de los que él

---

<sup>11</sup> La conocida como “Carta al padre”.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 995-997.

prescindía. Ello no pudo sino generar en el pequeño Kafka, un niño inteligente, un fuerte sentimiento de culpa por no poder cumplir con devoción lo que sin devoción le llegaba: es decir, al hijo se le pedía que cumpliera lo que no recibía:

“bajo tu influencia, perdí la confianza en mí mismo y la sustituí por un infinito sentimiento de culpa. (Pensando en esa infinitud, escribí una vez certeramente acerca de alguien: ‘Teme que la vergüenza le sobreviva’<sup>13</sup>. [...] De pequeño, siguiendo tu criterio, me reprochaba no ir lo bastante al templo, no ayunar, etc. Pero no era a mí mismo, sino a ti a quien creía perjudicar con ello, y el sentimiento de culpa, siempre a punto, me invadía.”<sup>14</sup>

Las visitas al templo del joven Kafka estaban presididas por un tremendo aburrimiento, producto de la *insignificancia* del judaísmo que el padre pedía al hijo que cultivara:

“en mi primera juventud, no comprendía cómo, siendo el judaísmo para ti algo tan insignificante, podías reprocharme que yo (aunque solo fuera por devoción, como decías) no me esforzase en cultivar también esa insignificancia. Realmente, por lo que yo podía ver, era una nimiedad, un juego [...] yo podía merodear por todo el templo, con tal de que no saliera de él (eso era lo único que contaba). Me pasaba aquellas horas inacabables bostezando y dormitando”<sup>15</sup>

Para evitar el aburrimiento que se cernía sobre su cabeza, el joven Kafka intentaba interesarse por lo que mostraba el recinto, si bien la repetición de lo mismo hacía que nada tuviera valor para él:

“cuando abrían el Arca de la Alianza [...] me recordaba a las casetas de tiro, donde, cuando uno acertaba en el blanco también se abría la puerta de un cajón, con la diferencia de que en la feria siempre salía algo interesante, mientras que allí eran invariablemente los mismos viejos muñecos sin cabeza.”<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Kafka se refiere a las palabras con que se cierra *El proceso*.

<sup>14</sup> F. Kafka, *Carta al padre*, trad. J. Parra, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., pp. 832-833.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 833.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 833-834.

El padre no valoraba su acercamiento al templo, y el propio Kafka hacía lo mismo: no aprendió la importancia de una tradición que más adelante vería de otra manera. En sus primeros años, el joven Kafka no pretendía otra cosa que abandonar unas prácticas que menospreciaba porque carecían de valor, tal como le fueron transmitidas por quien pensaba que la *asimilación* era el mejor camino para los judíos:

“Ese fue, en fin, el material religioso que me transmitiste [...] Yo no comprendía qué otra cosa podía hacerse con aquel material sino desprenderse de él lo antes posible, y precisamente ese desprendimiento me parecía el único acto realmente devoto.”<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 834.

## 4. El judaísmo de Kafka

El aburrimiento de sus visitas al templo no fue la última palabra en materia de religión. Kafka, pasado el tiempo, pretendió acercarse al judaísmo, sobre todo a las dimensiones místicas del jasidismo, y ello de la mano de las conversaciones con su propia madre, con el actor Isaac Löwy, con Georg Langer, y, al final de su vida, con Dora Diamant, la que fue la última de sus novias.

Su madre, Julia Löwy, nació en Podibradi en 1856, en una familia donde no escaseaban los rabinos formados en la tradición de la Europa del Este. En los *Diarios*, Kafka apunta su nombre en hebreo: «Amschel»<sup>18</sup> y habla de la piedad del abuelo y del bisabuelo de su madre, responsable incluso de algún milagro<sup>19</sup>. Es difícil sobrevalorar la importancia que las creencias de una madre tienen sobre su hijo: no tenemos intención de menospreciarlas.

Kafka conoció a Isaac Löwy en 1911, cuando llegó de Lemberg una compañía de teatro en yiddish, que actuó en Praga con más ilusión que acierto. Kafka conoció e hizo amistad con el actor Isaac Löwy, quien le habló de la tradición jasídica. Fue en el café Savoy donde Kafka conoció al grupo de teatro que tanto influyó en su producción artística, a cuyas representaciones asistía y de quienes, entre otras cosas, adoptó la figura de la pareja de ayudantes:

“un par de sirvientes de la comunidad –escribe Kafka–, sacristanes, cantamañanas a los que la comunidad se ha resignado, gorriones privilegiados de

---

<sup>18</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, *op. cit.*, p. 132. La entrada es del 25. XII. 1911.

<sup>19</sup> *Ibid.*

algún modo por motivos religiosos, personas que están muy cerca del centro de la vida de la comunidad precisamente debido a la posición marginal que ocupan, que andan siempre rodando sin hacer nada y entrometiéndose en todo, por lo que saben muchas cosas y conocen los entresijos de todos los miembros de la comunidad, pero que son incapaces de sacarle ningún provecho a esos saberes debido a su nulo interés por el trabajo, personas que son judías en un sentido particularmente puro, pues viven solo en la religión, sin esforzarse, entender ni lamentarse.”<sup>20</sup>

El misticismo de Kafka encuentra uno de los pilares básicos en Isaac Löwy, con quien da largos paseos por la ciudad de Praga. En estos paseos, Löwy le cuenta su vida en el barrio judío de Varsovia, lo que es una *yeshivá*, las tradiciones, las fiestas y los ritos de los rabinos milagrosos. Tales conversaciones ilustran a Kafka sobre la vida de los judíos del Este, a los que quiere aproximarse.

El tercer pilar que sostiene al Kafka místico y hasídico tiene que ver con las largas conversaciones que sostuvo con Georg Langer, con quien, según dice este, hacia el final de la vida del escritor, hablaba en hebreo moderno.<sup>21</sup> A George Mordechäi Langer (Jiri), quien a los diecinueve años se paseaba por las calles de Praga vestido según la tradición jasídica, Kafka le hacía contar dichos y tradiciones de los *tzadikim* y del Baal Shem Tov, padre del jasidismo.

Según Karl Erich Grözinger, Kafka aprendía de su amigo Langer acerca de los asuntos que tenía que ver con la Cábala, también con el jasidismo:

“Kafka’s authority in matters hasidic and kabbalistic was his friend Georg Langer. In the autobiographical introduction to his book of hasidic tales, originally published under the title of *Neun Tore*, Langer wrote: ‘I am gradually becoming familiar with the hasidic literature as well. The first book I read was *Reshit Hokhma (The Beginnings of Wisdom)* [...] it was a well-know classic of edification literature in Eastern Europe even in Kafka’s time.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II, op. cit.*, p. 75. La entrada es del 5. X. 1911

<sup>21</sup> Cf. G. Langer, “Algo sobre Franz Kafka”, en H.-G. Koch (ed.), *Cuando Kafka vino hacia mí...*, trad. B. Vias Mahou, Barcelona, Acantilado, 2009, p. 154.

<sup>22</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, transl. S. Hecker Ray, New York, Continuum, 1994, p. 16.

Antes de comentar el pilar que nos queda acerca de las raíces judías en su versión jasídica, a saber, la relación con Dora Diamant, digamos que el propio Kafka, en la *Carta al padre* habla de las tres posturas que adoptó respecto al judaísmo a lo largo de su vida; condicionadas, todas, por cómo se lo transmitió su padre:

“De pequeño, siguiendo tu criterio, me reprochaba no ir lo bastante al templo, no ayunar, etc. [...] Más adelante, en mi primera juventud, no comprendía cómo [...] no me esforzase en cultivar también esa insignificancia. [...] En los últimos años, al tener la impresión de que yo me interesaba más por lo judío, has reaccionado de una manera que ha confirmado lo que pienso acerca de tu manera de entender el judaísmo. [...] Ahora, al llegarte a través de mí, el judaísmo te parecía de pronto repugnante; los escritos judíos te resultaban ilegibles y ‘te daban asco’. Quizá fuera debido a tu empeño en mantener que el único judaísmo verdadero era el que me había mostrado en mi infancia, y que más allá no había nada.”<sup>23</sup>

Sultana Wahnón<sup>24</sup> relaciona esta tercera fase con el acercamiento de Kafka, antes que a la religiosidad judía, a la cultura judía, mas pensamos que no es posible establecer una separación taxativa entre ambas manifestaciones, que se dan tan unidas que no se sabe bien, cuando nos referimos a una, a qué no nos referimos de la otra. Sea como fuere, este acercamiento le daba a Kafka elementos para luchar contra el proceso de *asimilación* en que Europa estaba sumida. La autora encuentra una cuarta fase en el judaísmo de Kafka que se inicia en 1919, en la redacción de la carta a su padre:

“cuando escribió vivía por entonces una relación mucho más tranquila con su insoslayable sentimiento de judeidad. Había logrado entenderse a sí mismo, desde la propia cultura bíblica, como el peregrino por el desierto, como el eterno ‘extranjero’ [...] su única preocupación era ya el antisemitismo.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., pp. 833-837.

<sup>24</sup> S. Wahnón, *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Riopiedras, 2003, p. 278.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 281.

Las veleidades antisemitas que el propio Kafka mantuvo en su primera juventud tienen que ver con el judaísmo tan defectuoso que heredó de su padre, según estamos viendo, y con el ambiente europeo de su época. Sultana Wahnón cifra en una cuarta fase de su judaísmo el momento en el que, deseoso de pertenecer a una comunidad que le diga quién es, Kafka se reconoce como lo que nunca dejó de ser, esto es, como un judío. No olvidemos que el carácter anfibio, usual entre los judíos, caracteriza a un ser que, como Kafka, se ve a sí mismo como alguien desgraciado. Escribe en sus *Diarios*:

“me parece que en modo alguno he sido yo el que ha llegado a esa frontera, sino que ya de niño fui empujado a ella y atado allí con cadenas, solo la consciencia de mi desdicha ha ido apareciendo paulatinamente, la desdicha misma ya estaba lista allí, para verla no hacía falta una mirada profética, solo una mirada penetrante.”<sup>26</sup>

Tanto es así que el escritor se entiende a sí mismo como el judío que no ha sido otra cosa que emigrante: durante toda su vida no ha hecho nada distinto que alejarse de Canaán, que acercarse al desierto. Podemos leer en sus *Diarios* tres días después de la anterior cita:

“todavía hay armas que empleo muy raras veces, me resulta tan difícil acceder a ellas porque no conozco la alegría de usarlas, no aprendí eso de niño. No lo aprendí, no solo ‘por culpa de mi padre’, sino también porque yo quería destruir la ‘tranquilidad’, perturbar el equilibrio [...] ahora ya soy ciudadano de ese otro mundo, el cual es al mundo ordinario como el desierto a la tierra cultivada (hace cuarenta años que emigré de Canaán); miro hacia atrás como un extranjero, también en ese otro mundo soy –eso lo he aportado como herencia de mi padre– el más pequeño y angustiado de todos [...] ¿No habría podido yo ser aplastado en la frontera por el ‘destierro’ de allí unido al rechazo de aquí? [...] Es como la peregrinación por el desierto pero al revés [...] esas esperanzas solo son visiones de la desesperación, especialmente en aquellos momentos en que también allí

---

<sup>26</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II, op. cit.*, p. 668. La entrada es del 25. I. 1922.

soy el más miserable de todos y Canaán tiene que presentarse como la única tierra prometida, pues no hay otra para los humanos.”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 670-671. La entrada es del 28. I. 1922.

## 5. Dora Diamant

No obstante esta desesperación tan judía, Kafka encuentra, hacia el final de su vida, a Dora Diamant, hija de judíos ultraortodoxos de Polonia, el otro apoyo de su judaísmo. Dice la otra Diamant, Kathi, sobre el judaísmo jasídico del padre de Dora:

“era el modelo de académico hasídico pío por excelencia, con su gran barba y sus grandes patillas, un caftán negro y, durante las fiestas, la cabeza cubierta por un *shtreimel*, el típico gorro redondo orlado con piel de zorro. En su condición de *Gabbai*, o líder religioso, de *sthibel* del Greve Rebbe en Bedzin, Herschel estaba a cargo de la casa de las plegarias y de la recaudación de los fondos. Todos los Sabbbat, después de las plegarias en la gran sinagoga, y más en la pequeña casa de las plegarias, los miembros de la congregación iban a la casa de Dora a tomar té y a estudiar y discutir cuestiones talmúdicas. La forma en que el Reb Herschel cumplía con sus creencias era impecable; su bondad, su generosidad y su hospitalidad eran legendarias. No había viernes por la noche que el padre de Dora no se presentase en su casa acompañado de algún pobre para compartir con la familia las bendiciones de la mesa del Sabbat.”<sup>28</sup>

El caso es que Dora abandona a sus padres, agobiada, según Max Brod<sup>29</sup>, por el peso de la tradición; aplicada de modo severo por un padre a quien la hija amaba con todas sus fuerzas. Kafka conoció a Dora en 1923, en el Hogar del Pueblo Judío de

---

<sup>28</sup> K. Diamant, *Dora Diamant*, trad. B. López-Buisán, Barcelona, Circe, 2005, pp. 32-33.

<sup>29</sup> M. Brod, *Kafka*, trad. C. F. Grieben, Madrid, Alianza/Emecé, 1982, p. 190.

Berlín, donde trabajaba de voluntaria. Es curioso constatar que Kafka le había pedido con frecuencia a una novia anterior, a Felice, que trabajara con los niños en el Hogar del Pueblo Judío como modo de asentamiento espiritual. La edad que Dora tenía entonces no queda clara: los estudiosos le atribuyen, en algún caso 19 años, en otro 25. Ella dice que tenía solo diecinueve. Kathi Diamant escribe sobre su edad:

“Dora tenía entonces veinticinco años. [...] La mayoría de la gente le echaba diecinueve o veinte años, y ella no se molestaba en corregirlos.”<sup>30</sup>

Y la propia Dora:

“Me encontré con Kafka por primera vez [...] durante el verano de 1923. Yo por entonces era muy joven, tenía diecinueve años”<sup>31</sup>

El caso es que Kafka aprendió de Dora Diamant las historias de los judíos del Este que Dora conocía por vía familiar. Kafka vivió en Berlín con ella; las últimas semanas de su vida tuvo quien le nutriera de la mística judía. Según Kathi Diamant, Dora le contaba a Kafka las parábolas que había heredado de sus abuelas, las historias que oía en Bedzin, las leyendas que contaban del fundador del jasidismo, el Baal Sem Tov. Además, según cuenta Kathi<sup>32</sup>, era frecuente que Dora y Kafka asistieran a la Academia de Estudios Hebreos en el centro de Scheunerviertel, en Berlín. El judaísmo de Kafka se vio incrementado a tenor de su relación con Dora, hasta el punto de que pidió *tefillim*, las filacterias de los judíos ortodoxos<sup>33</sup>. Decía esta, según Kathi Diamant, que Kafka

---

<sup>30</sup> K. Diamant, *Dora...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>31</sup> D. Diamant, “Mi vida con Franz Kafka”, en H.-G. Koch (ed.), *Cuando Kafka vino hacia mí...*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>32</sup> K. Diamant, *Dora...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>33</sup> Cf. R. Hayman, *Kafka: A Biography*, Oxford University Press, Nueva York, 1982, p. 292. Al respecto de las filacterias: “Dos pequeños estuches de cuero, de color negro, que los varones judíos se atan con cintas también de cuero negro alrededor del brazo izquierdo –el lado del corazón– y en la frente durante la oración matutina de los días laborables. Contienen, escritos en pergamino, cuatro textos bíblicos: Éx. 13, 1-10; 13, 11-16; Dt. 6, 4-9; 11, 13-21” (J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, trad. D. Mínguez Fernández, Estella [Navarra], Verbo Divino, 1996, p.157).

“le recordaba a un gran sabio talmúdico o a un rabino, a alguien que nunca podía llegar a tomar una decisión sin diseccionar con infinita paciencia y gran precisión todas las preguntas hasta que surgiera alguna respuesta.”<sup>34</sup>

Dora fue la última novia de Kafka, de gran importancia a la hora de hablar de su judaísmo. Así es como lo ve Mauricio Pilatowsky, quien valora en mucho el tiempo que vivió a su lado:

“Kafka murió en compañía de este último amor, el cual, de alguna manera, lo remitía al relato materno y a sus recuerdos de la tradición religiosa judía.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> K. Diamant, *op. cit.*, p. 113.

<sup>35</sup> M. Pilatowsky, “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”, en I. Cabrera y C. Silva (comp.), *Umbrales de la mística*, México D.F., UNAM, 2006, p. 153.

## 6. Kafka y el espíritu

Kafka no se engaña respecto de la poca base que tuvo la elaboración de su espiritualidad y de su pensamiento. Esta carencia tal vez importe menos de lo que parece para quien está circuncidado. Sea como fuere, el hecho de ver estos asuntos como carencias es síntoma de la importancia que le daba a los mismos, es decir, a la religiosidad. Así, en dos cartas a Max Brod, Kafka escribe:

“[de sí mismo] descariñado; ajeno a la fe y del que ni siquiera se puede esperar el rezo por la salvación de su alma”<sup>36</sup>

“En lo que se refiere a mí, lamentablemente no es más que una broma o una ocurrencia peregrina pensar que yo podría ocupar la vacante de ‘Juden’. ¿Cómo podría pensar yo en algo así, teniendo en cuenta mi absoluto desconocimiento de las cosas, mi falta de contacto con la gente, mi absoluta carencia de una base judía?”<sup>37</sup>

Ello, y otras citas del mismo jaez, le hacen pensar a Harold Bloom que Kafka no creía en otra cosa que en la escritura<sup>38</sup>, mas hay que tomar la afirmación *cum grano salis*: no se puede negar que nos las habemos con un autor judío. Así lo entendió Martin

---

<sup>36</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod (1904-1924)*, trad. P. Diener-Ojeda, Madrid, Mondadori, 1992, p. 242. La carta es del 30.7.1922.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 244. La carta es del 7.8.1922.

<sup>38</sup> H. Bloom y otros, *Cábala y deconstrucción*, op. cit., p. 237. El pasaje en cuestión es traducción de M. Bojalil.

Buber, para quien los aspectos tenebrosos de las narraciones de Kafka no pueden tapar del todo que se trata de un autor proveniente del judaísmo, aunque la naturaleza multiforme del pensamiento de Kafka, cercano por ello al de Walter Benjamin, dificulte la tarea de clasificarlo.

Michael Löwy en *Redención y Utopía*, entiende que la actitud de Kafka frente al judaísmo es ambigua, al igual que la de Benjamin<sup>39</sup>. Tanto es así que Michael Löwy llega a dudar de si Kafka era o no creyente<sup>40</sup>, hasta el punto de que estaba convencido, según Erich Heller, de que existía Dios y de que Dios no podía existir<sup>41</sup>. Por ello, *La desesperación de los comentaristas*<sup>42</sup> es el título que Stanley Corngold le da a su libro. Esta dificultad acerca a Kafka y al Talmud, tan difíciles de interpretar el uno y el otro, tan ajenos a decantarse de una vez por todas.

Frederic V. Grunfeld, en *Profetas malditos*, pone de manifiesto la vinculación intelectual de Kafka con el judaísmo místico. Grunfeld no duda en ningún momento de la cercanía de la espiritualidad judía con la de Kafka, y ello tanto por su familia como por propia decisión. Lo que no queda muy claro es cuánto le debe la última a la primera, desde el convencimiento de que uno reconoce como auténtico ni más ni menos que lo que le ha caído en suerte, lo cual tiene que ver con el egoísmo que caracteriza toda existencia: aquí descansan las raíces del instinto de supervivencia que caracteriza la vida. Dicho convencimiento tiene que ver con el título de este trabajo, pues no es nada raro buscarle justificaciones a lo que no queda más remedio que afrontar; esto es, no es nada raro hacer de la necesidad, virtud. Ello puede ayudar a entender los vaivenes de un autor tan complejo como lo es Kafka, deseoso toda su vida de huir de la soledad, de encontrar una comunidad que lo acoja, comunidad que no destruya el individualismo al que el autor de Praga no renunciará jamás. En cualquier caso, escribe Frederic V. Grunfeld:

---

<sup>39</sup> Cf. M. Löwy, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. H. Tarcus, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997, p. 74.

<sup>40</sup> Creemos que M. Löwy se refiere al texto de Kafka que Joan Parra Contreras traduce: “El cielo es mudo, mero eco de lo mudo” (F. Kafka, *Narraciones... Obras Completas III., op. cit.*, p. 624) Esta traducción es más parecida a las palabras de Levinas, cuando en *Difficile liberté* habla de Dios en un cielo que está vacío, poniendo de manifiesto el sentido positivo de lo negativo.

<sup>41</sup> Cf. F. V. Grunfeld, *Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka*, trad. D. Udina, Barcelona, Planeta, 1987, p. 200.

<sup>42</sup> Cf. G. D. Perednik, “La judeidad de Kafka”, *El Catobepias* n° 16, junio 2003, <http://nodulo.org/ec/2003/n016p05.htm>.

“Kafka, el arquetipo de hijo culto de padres asimilados, empezó a sentir nostalgia del viejo mundo más firmemente judío del *stetl* y del ghetto donde, según suponía, las madres debían haber sido más cálidas y protectoras. ‘Si me hubieran permitido elegir lo que quería ser –escribía hacia el final de su vida–, me habría gustado ser un niño judío del este de Europa...’ Al principio sólo conocía aquel mundo de oídas y gracias a lo poco que había podido leer sobre ello en libros alemanes. Pero cuando en 1911 llegó a Praga un grupo de teatro yiddish se sintió cautivado al instante por lo que le mostraron acerca del espíritu de vida en el ghetto polaco: ‘Gente que son judíos de una forma especialmente pura porque viven sólo en la religión, pero viven en ella sin esfuerzo, comprensión ni aflicción.’ [...] Fue una revelación para él oír los cuentos de Löwy sobre los Hasidim y sobre las fiestas en que se discutía alegremente el Talmud. [...] Kafka oyó historias de rabinos maravillosos, de asociaciones populares para hacer el *matzo* y de ángeles que acompañaban a los hombres piadosos hasta su casa al salir de la sinagoga los viernes por la noche.”<sup>43</sup>

Gustavo D. Perednik, en su trabajo titulado “La judeidad de Kafka” expone sobradamente las características del modo de ser del escritor, nieto de un carnicero y miembro de una familia donde se pueden encontrar rabinos”, características que lo acercan a la sensibilidad judía. En dicho trabajo, Gustavo Perednik cree que el embajador de Checoslovaquia en Israel, Edward Goldschtüker, es el primero en exponer al gran público las raíces judías del escritor de Praga.<sup>44</sup> Por lo que a la alienación de K. se refiere, G. Pedernik compara la novela *El Castillo* con el modo judío de entender el mundo: el protagonista es un extranjero en un lugar dominado por fuerzas que le son ajenas, como les sucede a tantos judíos.

Gershom Scholem compara la judeidad de Kafka con la de otro judío, digamos heterodoxo: se trata de Walter Benjamin, y tiene que ver con la negatividad de sus afirmaciones, que acaban convirtiéndose en algo positivo: así sucede con el asunto de la *revelación*. El amigo del filósofo no pierde la oportunidad de negar la interpretación optimista, ni la interpretación existencialista del escritor de Praga:

---

<sup>43</sup> F. V. Grunfeld, *Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka*, op. cit., pp. 198-199.

<sup>44</sup> Cf. G. D. Perednik, “La judeidad de Kafka”, op. cit.

“Benjamin, que estaba tan lejos de la interpretación optimista de Kafka por Max Brod como de la interpretación existencialista en boga desde hace años, veía el giro negativo que sufrían las categorías judías en el mundo de Kafka, donde no hay ningún contenido doctrinal positivo, sino tan sólo una promesa absolutamente utópica, esto es, todavía informulable para un mundo que ya no es contemporáneo [...] Benjamin sabía que en Kafka poseemos la *theologia negativa* de un judaísmo que no resulta menos intenso por haber perdido la revelación como un *positivum*.”<sup>45</sup>

Werner Hoffmann, en *Los aforismos de Kafka*, pone igualmente de manifiesto el componente judío en la personalidad del escritor, componente perdido en su infancia a causa de la educación recibida, y recuperado para siempre gracias a la presencia en Praga del grupo de teatro en yiddish. Kafka podía valorar el modo de ser de los judíos orientales, valoración que se inicia cuando se relaciona con los actores de Lemberg; pero él era un judío occidental, separado de una vez por todas de la relación indiscutible de los judíos orientales con su judaísmo. Kafka no vivía en una comunidad regida por los designios divinos: eso sucede en el Este, cuna de la comunidad que añora Kafka, pero a la que no pertenece.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> G. Scholem, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, trad. R. Ibarlucía y M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2004, pp. 46-47.

<sup>46</sup> “Esta vida era sólo posible para él, si se hubiera criado en una comunidad ordenada por la ley. Pero una condición de este tipo existía sólo en las comunidades judías orientales, hasta cierto punto cerradas y separadas, no en la diáspora del judaísmo occidental. En cartas y en anotaciones de su diario subraya él una y otra vez la falta de carácter del judío occidental en comparación con el de Oriente, que vive todavía su judaísmo” (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, trad. O. Caeiro, México D.F., F.C.E., 2001, pp. 67-68).

## 7. Oriente y Occidente

Presas del antisemitismo que caracteriza al lugar donde vive, Kafka se queja a Milena de que tiene que construirse todo, incluso su propio pasado, puesto que es un judío occidental cuya familia ha renegado de su condición, que es tanto como decir que ha renegado de la tradición que ampara a todo judío:

“yo soy, a mi entender, el más occidental de todos los judíos, es decir que (exagerando un poco) no me es permitido un solo segundo de calma, nada se me da, todo tengo que ganármelo, no sólo el presente y el porvenir, sino también el pasado, algo que sin embargo toda persona quizá trae consigo, pero también esto tengo que ganármelo; tal vez sea ésa la tarea más difícil, cuando la tierra gira hacia la derecha –no sé si lo hace– yo tengo que girar hacia la izquierda, para recuperar el pasado. [...] Es más o menos como si alguien, antes de dar un simple paseo, no sólo tuviera que lavarse, peinarse, etcétera –lo que ya es bastante agotador–, sino que además, ya que constantemente le falta todo lo necesario para dar el más mínimo paseo, tuviera que coserse la ropa, fabricarse los zapatos, manufacturarse el sombrero, tallarse el bastón, etcétera. Por supuesto, no puede hacer todo esto bien, tal vez le sirva para unas cuantas calles, pero, por ejemplo, al llegar al Graben se le deshace todo y se queda desnudo [...] Y al final se encuentra seguramente con una multitud ocupada en perseguir judíos por la Eisengasse.”<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> F. Kafka, *Cartas a Milena*, op. cit., pp. 228-229.

Entiende, pues, que, a la búsqueda de un judaísmo ya perdido para siempre, lo que encuentra no es sino su propia soledad. Su peregrinaje no es de Egipto hacia Canaán, como el peregrinaje histórico de los judíos, sino de su infancia, que la concibe como una tierra de promisión, hacia la soledad de la edad adulta. No podemos saber si un mayor conocimiento de las cuestiones judías podía haber ayudado a Kafka a situarse en la selva de la edad; lo que sí que sabemos es que su conocimiento bibliográfico era más bien escaso. Werner Hoffmann, en *Los aforismos de Kafka*, expone la bibliografía judía que conocía Kafka, haciendo especial hincapié en el interés del escritor por cuestiones místicas. Para tal efecto, utilizamos el libro de Wener Hoffmann y completamos lo que dice con alguna nota de los *diarios* del propio Kafka:

“Durante bastante tiempo la relación con el judaísmo oriental, en especial con el hassidismo, constituye el único lazo que lo une con el judaísmo. Con base en las impresiones teatrales de los años 1911 y 1912 ha empezado a ocuparse de la literatura y de la historia judías. En el diario del año 1911 se lee bajo la fecha 1º de noviembre: ‘Hoy he empezado a leer con avidez y euforia la *Historia del Judaísmo* de Graetz’. Debe tratarse de la nueva edición en tres tomos publicada alrededor de 1906 de la *Historia popular de los judíos* [el 24 de enero de 1912, escribe en sus *Diarios*: ‘leí *L’histoire de la Littérature Judéo-Allemande*, de Pines, quinientas páginas, y lo hice con avidez, con un detenimiento, una prisa y un placer que jamás había experimentado al leer tales libros; ahora leo *Organismo del judaísmo*, de Fromer’<sup>48</sup> ] [...] y es posible que aquí conociera por primera vez una representación sistemática (por cierto que, de acuerdo con el espíritu del siglo XIX, muy crítica) de la mística judía. Más tarde le ayudaron a orientarse más detalladamente sobre este tema otros escritos de historiadores contemporáneos especializados en historia de la religión, por ejemplo el libro de M. Friedländer *Los movimientos religiosos dentro del judaísmo en la época de Jesús* (Berlín 1905), que trata de la Gnosis, de los esenios y de otros movimientos heréticos; el trabajo de Walter Köhler sobre la Gnosis del año 1911, y las colecciones de leyendas y mitos judíos hechas por Alexander Eliasberg, Micha Josef bin Gorion [...] No es posible comprobar si, además de

---

<sup>48</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, *op. cit.*, p. 150.

esta bibliografía secundaria, penetró en las fuentes, ni cuándo esto pudiera haber sucedido. En 1921 pide a Brod una de las obras cabalísticas en hebreo con las que por aquella época está ocupado su amigo (Br. 303). Él conocía historias hassídicas por los libros de Martin Buber (T. 418, Br. 224), y por medio de revistas. ‘..Las historias hassídicas que hay en ‘El eco judío’’, escribe a Brod, ‘no son quizá las mejores; no comprendo por qué, pero independientemente de mi estado anímico, me encuentro de inmediato y siempre a mis anchas; a todo lo demás me lleva un soplo y otra corriente de aire me aleja otra vez de ello’ (Br. 172/173).”<sup>49</sup>

Kafka copió algunas partes de la obra de Pines *L’histoire de la Littérature Judéo-Allemande*, lo que indica que el escritor tenía gran interés por la cuestión. Sultana Wahnón considera que son “especialmente interesantes”<sup>50</sup> los fragmentos que tratan sobre la Ilustración judía o *Haskalá*; además, el escritor asistió a una conferencia del doctor Theilhaber sobre los judíos alemanes, y a otra de David Triestch sobre Palestina. También oyó a Nathan Birnbaum, el enemigo de Herzl. El propio Kafka pronunció una conferencia en el Ayuntamiento judío sobre el yiddish el dieciocho de febrero de 1912. Aunque Kafka, y no hay duda de ello, intenta acercarse todo lo que puede a la visión judía del mundo, que no haya sido un auténtico judío desde su infancia, que su familia se haya entregado a los avatares de la *asimilación*, le impide alcanzar de adulto el suelo que nunca ha tenido. Ya hemos dicho que él nunca podrá ser un judío del Este porque no lo es, pero valora la familia judía del Este<sup>51</sup> por encima de cualquier cosa. Ahí está la clave de su búsqueda: estos judíos tienen pueblo, y tal vez a partir del pueblo puedan reconstruir su naturaleza perdida, si es que alguna vez la tuvieron, pues de lo que hay que dudar es precisamente de la existencia de una presunta realidad inamovible e independiente de lo que de esta se dice.

Lo que echa de menos Kafka tal vez sea la existencia de una comunidad de la que carece. Eso es lo que pone de manifiesto Marthe Robert<sup>52</sup> cuando señala que la importancia de los judíos del Este no está en su piedad, de la que pueden carecer, sino

<sup>49</sup> W. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>50</sup> S. Wahnón, *Kafka y la tragedia judía*, *op. cit.*, pp. 290-292.

<sup>51</sup> Abundan en los escritos de F. Kafka referencias a la familia judía del Este. Así, en sus *Diarios*, escribe: “Espectáculo de los judíos polacos que acuden al Kol Nidre. El chiquillo que, llevando bajo ambos brazos mantos de plegaria, va corriendo al lado de su padre” (F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 570). La entrada es del 16.IX.1915. Puestos a elegir, hubiera elegido lo imposible, como siempre; es decir: “ser un niño judío oriental, en un rincón de esta sala” (F. Kafka, *Cartas a Milena*, *op. cit.*, p. 203).

<sup>52</sup> Cf. M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, pp. 114-115.

que los *polaks*, como se les llama, poseen un pueblo que los une, más allá, o más acá, según se mire, de la referencia a una ley común o incluso a un Dios. Poseen una comunidad que los hace ser algo, de lo que carecía Kafka. Eso es lo que también piensa Reiner Stach en *Kafka. Los años de las decisiones*<sup>53</sup>, por lo que no necesitan ni siquiera una nación. Kafka asistió a la conferencia de Nathan Birnbaum, auténtico inventor del concepto de *sionismo*, según argumenta Reiner Stach<sup>54</sup>, para quien los judíos del Este tienen todo lo que necesitan si quieren hablar de una nación judía, y no tiene sentido fundar lo que ya existe. Estamos hablando de una lengua común, el yiddish, lengua a la que Kafka dedicó sus esfuerzos hasta organizar su propia conferencia. Ello indica la importancia para un judío de la lengua a la hora de fundar el mundo: no hizo otra cosa Dios que hacerlo todo con palabras.

---

<sup>53</sup> Cf. R. Stach, *Kafka. Los años de las decisiones*, trad. C. Fortea, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 613.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, p. 83.

## 8. El judaísmo y las narraciones de Kafka

Aunque sea indudable la impronta judía en Kafka, también es indudable el escepticismo de quien se aleja de cualquier religión que ya esté hecha. Es por eso que se inclina del lado de la literatura, como si necesitara una libertad que la religión no le puede dar. En este sentido, el escepticismo<sup>55</sup> domina al escritor, lo cual le hace prescindir de la fe como recurso para todas las cosas porque Kafka no puede estar unido a ninguna religión hecha de una vez por todas, huyendo así del judaísmo tradicional. No obstante, el modo de enfrentarse a sus obras es típicamente judío en tanto que las considera lo más sagrado a lo que puede tener acceso: una especie de Torá que él irá construyendo porque no ha tenido nunca conocimiento de cuáles son las palabras divinas, o cuáles han dicho los sabios que eran tales. Es por ello que el trabajo del que Kafka obtuvo el dinero necesario para la vida nunca fue la literatura. La negativa a vivir de lo más sagrado, esto es, a no manchar con el dinero necesario para la vida aquellas dimensiones más elevadas que él mismo, debe ser interpretada en sentido judío. Es por ello que Kafka no vive de la literatura, que trata del lenguaje y se ocupa del lenguaje, sino de los seguros de vida: el conocedor del Talmud no debía de vivir de la Torá<sup>56</sup>, que se ha de reservar para quehaceres más elevados.

---

<sup>55</sup> Cf. M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op.cit., p. 203.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, nota 8, p. 195.

Karl Erich Grözinger<sup>57</sup> acepta la relación que Bert Nagel realiza en su obra *Kafka und die Weltliteratur*<sup>58</sup> entre el Dios terrible del Antiguo Testamento y los padres de Georg Bendemann de *La condena*, y de Gregor Samsa de *La transformación*<sup>59</sup>; también entre el primero y “el viejo comandante” de *la Colonia Penitenciaria*.

Más allá de las ambigüedades que lo caracterizan, Kafka muestra a las claras su proximidad con el judaísmo en sus diarios; no así en sus cuentos y novelas. Recuérdese que la narración “Ante la ley” es contada en *El proceso* por un sacerdote desde un púlpito, en una iglesia cristiana.<sup>60</sup> Es claro que por nacimiento, por propia formación y por amistades, la visión judía del mundo es mucho más cercana a Kafka que el cristianismo. Así lo entiende Karl Erich Grözinger, lo acerca al pensamiento del místico judío Isaac Luria por lo que a la aparición en la obra del primero de seres de la naturaleza inanimada se refiere:

“Another branch of the Kabbalah that is important for Kafka [...] is the one promulgated by Isaac Luria in the sixteenth century. Kafka took from it the inclusion of inanimate nature, of plants and animals, into the scope of human life. [...] The soul of the First Man, Adam, was shattered during the Fall into untold thousand of divine sparks. Now, after its breaks, it must bring about collectively that which was actually the task of the First Man with his macro-soul—namely, to reunite these sparks with their divine source and repair the cosmic break. [...] every divine sparks of the initial soul has to attain for itself via the route of transmigration, or reincarnation, in humans, animals, plants, and minerals. Only after this has succeeded will the individual souls return to Adam,

<sup>57</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p 2.

<sup>58</sup> Munich, 1983, p. 118.

<sup>59</sup> A veces nos referiremos a la misma narración con el título de *La metamorfosis*, con el que se la conoce, si bien, según el traductor de la edición de Galaxia Gutenberg, dicha palabra no es tan apropiada al significado de los términos que usa Kafka. En otros momentos de este trabajo hablamos del problema, siempre en las notas a pie de página. Sobre la traducción del relato como *La transformación* ver: F. Kafka, *Narraciones... Obras Completas III*, op. cit. La traducción de *La transformación* es de J. del Solar. La “Nota liminar”, en la p. 987 dice: “si hubiera deseado [Kafka] elevar el valor expresivo de la transformación de Gregor Samsa hasta un nivel próximo a la mitología [...] se hubiera decantado por la palabra *Metamorphose*; por el contrario, si emplea la palabra enormemente común de *Verwandlung* [...] es posiblemente porque deseaba aproximar el sentido de su narración al plano de lo doméstico, lo habitual y lo cotidiano, y porque deseaba alejarlo del plano de lo extraordinario, lo fantástico y lo mitológico”.

<sup>60</sup> Sobre esta estrategia, escribe Grözinger: “Kafka managed to divert his interpreters’ attention away from the true background of his thinking and his storytelling by means of transpositions such as this into a Christian European setting. [...] The Jewish element is obvious in the diaries, but it remains esoterically concealed in stories and novels. It is this dissembling strategy, the avoidance of any concrete references, that has been observed so many times in Kafka’s work and which is ultimately responsible for its ambiguity” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 7).

who will then be able to complete the task he was once assigned. [...] This doctrine produced a great number of folk tales that articulated the new relation to the human environment and which [...] are closely related in many respects to Kafka's animal figures and inanimate life. Animal, and other things are now no longer object, but people dwelling in animals and in things.”<sup>61</sup>

K. E Grözinger quiere ver el contenido de escritos que tratan de juicios, como *El proceso*, *La condena*, *En la colonia penitenciaria*, y otros, en relación con cuándo fueron escritos: días de gran importancia para el judaísmo. El profesor de la Universidad de Lund no duda del impacto de la teología judía para Kafka: realiza tales escritos en días en los que, de acuerdo con la liturgia judía, todos estamos ante el Trono Divino:

“Kafka's *Trial*, ‘The Judgment’, ‘In the Penal Colony’, and several other scattered fragments treating the theme of judgment were written under the direct influence of the Jewish High Holy Days, the ‘Days of Awe’. This period is so called because, according to Jewish holy day liturgy, it is the time when all people, each individual person, stand before the Divine Throne of Judgment. A balance is struck during these days, sin and virtue are weighed against each other and everything conceivable is done to attain justification before God's tribunal. [...] Kafka was always keenly aware of the significance of these days, and frequently dealt with it in his works on the judgment theme. This fact leads to the obvious conclusion that –at least as far as *The Trial* and the other pieces named above are concerned– wherever Kafka speaks in them of judgment, sin, atonement and justification, he is working from the direct context of a Jewish theology having do with judgment and sin; in other words, from a religious context.”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibid*, pp. 12-13.

<sup>62</sup> *Ibid*, pp. 183-184.

## 9. Los Diarios

Las referencias a los judíos en las páginas de sus *Diarios* son múltiples. Es aquí, entre otras cosas, donde Kafka transcribe algunas leyendas judías que le cuentan. Aparecen en sus *Diarios* unos versos, de claro regusto judío, que no se sabe si son suyos o no<sup>63</sup>. Como se ha de ver, tales versos hacen referencia a los usos judiciales tan en boga en los escritos de la mística de dicha religiosidad, de los que el autor era, indudablemente, conocedor a la hora de escribir *El proceso*:

“Sueña y llora, pobre raza, / no hay camino, lo has perdido. / ¡Ay!, es tu saludo por la noche y también por la mañana./ [...] Extraña costumbre judicial. En su propia habitación, el condenado a muerte es apuñalado por el verdugo sin que asistan otras personas. Está sentado junto a su mesa y acaba la carta en la que dice: Oh bienamados, ángeles, dónde flotáis ignorantes fuera del alcance de mi mano terrena”<sup>64</sup>

En la propia familia de Kafka también encontramos algo que hace referencia a hechos milagrosos:

“En hebreo me llamo Amschel, como el abuelo materno de mi madre, el cual ha quedado como un hombre muy devoto y sabio, de larga barba blanca, en el recuerdo de mi madre, que tenía seis años cuando él murió. Recuerda que tuvo

---

<sup>63</sup> Cf. F. Kafka, *Diarios... Obras completas II, op. cit.* Ver nota de p. 601 del texto en la p. 955.

<sup>64</sup> *Id.*, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, *op.cit.*, p. 319. La entrada es del 19. IIV. 1916.

que sujetar los dedos gordos de los pies del cadáver y, al mismo tiempo, pedir perdón por las numerosas ofensas hechas al abuelo. [...] Un hombre aún más instruido que el abuelo fue el bisabuelo de mi madre, respetado igualmente por cristianos y judíos; una vez que hubo un incendio, gracias a su piedad ocurrió el milagro de que el fuego respetó su casa saltando por encima de ella, mientras ardían las casas que la rodeaban.”<sup>65</sup>

Las reseñas podrían ser otras, mas valgan las siguientes como muestra de la importancia del asunto:

“esa mujer que, porque es judía, nos atrae hacia sí a nosotros, los espectadores, porque somos judíos, sin que ni el deseo ni la curiosidad nos hagan necesitar de ningún cristiano, todo eso hizo que un temblor me recorriera las mejillas”<sup>66</sup>

“Löwy: Cuatro amigos se convirtieron en su vejez en grandes talmudistas. Pero cada uno de ellos tuvo un destino singular. Uno se volvió loco, otro se murió, el rabí Elieser se hizo, a los cuarenta años, librepensador, y solo el mayor de ellos, Akiba, que no comenzó a estudiar hasta los cuarenta años, llegó al conocimiento perfecto. El discípulo de Elieser era el rabí Maier, varón piadoso, de piedad tan grande que las enseñanzas del librepensador no le causaban daño. Como decía, se comía la nuez y tiraba la cáscara. Un sábado salió Elieser a pasear a caballo, el rabí Maier lo siguió a pie, con el Talmud en la mano, pero solo dos mil pasos, pues no está permitido caminar más el sábado. Y de ese paseo surgió un simbólico intercambio de argumentos. Regresa a tu pueblo, dijo el rabí Maier. El rabí Elieser se negó con un juego de palabras.”<sup>67</sup>

“Hoy, empezado a leer con avidez y gozo la *Geschichte des Judentums* [...] me conmovieron la imperfección de los primeros asentamientos en el Canaán reconquistado y el fiel retrato de la imperfección de los hombres del pueblo (Josué, los Jueces, Elías).”<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 132. La entrada es del 25. XII. 1911.

<sup>66</sup> *Id.*, *Diarios... Obras Completas II, op. cit.*, p. 76.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 180-181.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.184.

“Muerte del abuelo de Löwy, un hombre desprendido, que hablaba varios idiomas [...] una vez, un sábado, se negó a comer en casa de un rabino milagrero de Yekaterisnoslav porque el pelo largo y la bufanda de colores del hijo del rabino le hicieron dudar de la piedad de aquella casa. [...] la agonía de un varón piadoso. Estuvo consciente hasta el final y en el instante justo comenzó a recitar, con la mano sobre el pecho, las oraciones prescritas para ese momento. [...] Se fue al otro mundo acompañado de sus propias oraciones. Fue muy envidiado por esa muerte, después de una vida tan piadosa.”<sup>69</sup>

“Fiesta del Pésaj. Una asociación de judíos ricos alquila una panadería [...]”<sup>70</sup>

“Representación de Bar-Kochba, de Goldfaden.”<sup>71</sup>

“Löwy: Un rabino del Talmud tenía un principio, muy grato a Dios en este caso, de no aceptar nada de nadie, ni siquiera un vaso de agua.”<sup>72</sup>

“También se dice en el Talmud: Un hombre sin mujer no es una persona.”<sup>73</sup>

“Del Talmud: Si un doctor de la Ley sale a buscar novia, debe llevar consigo a un *amhorets*, [‘ignorante’], ya que a él mismo, demasiado absorto en su sabiduría, se le escapan los detalles importantes [...] Según la Cábala, los viernes habita en los hombres piadosos un alma nueva, completamente celestial y más sutil, que permanece con ellos hasta el sábado por la noche. – El viernes por la noche dos ángeles acompañan a cada judío piadoso desde el templo hasta su casa; el dueño de la casa los saluda de pie en el comedor; se quedan poco rato.”<sup>74</sup>

“Esta mañana circuncisión de mi sobrino.”<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 190-191.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 216-217.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 252.

“Circuncisión en Rusia. En todos los lugares de la casa en los que hay puertas se colocan las tablas del tamaño de la palma de la mano, con signos cabalísticos destinados a proteger a la madre”<sup>76</sup>

“recuerdo que en mi época de bachillerato discutía bastante a menudo con Bergmann [...] sobre Dios y su posible existencia en un estilo talmúdico que o bien salía de mí mismo o bien imitaba de él.”<sup>77</sup>

“De ahí que antes de dormirme pudiera dedicar mucho tiempo a imaginarme que algún día, siendo rico, entraría en la Ciudad de los Judíos montado en un carruaje de cuatro caballos, liberaría con una simple orden mía a una chica guapa golpeada injustamente y me la llevaría en mi carruaje”<sup>78</sup>

“*Der Vicekönig*, de Feimann. Mi capacidad de ser impresionado por lo judío me abandona en estas obras porque son demasiado uniformes y degeneran en un lamento que se enorgullece de aislados estallidos más enérgicos. Al principio pude pensar que había ido a dar con un judaísmo en el que anclaría el mío propio [...] me harían avanzar en mi torpe judaísmo, pero, en lugar de eso, cuantas más obras presencio, tanto más van alejándose de mí.”<sup>79</sup>

“Las *yeshivá* son escuelas superiores para el estudio del Talmud mantenidas por muchas comunidades de Rusia y de Polonia. [...] Aunque estas escuelas se basan en los principios más ortodoxos, constituyen precisamente el germen del progreso de la apostasía, porque en ellas se reúnen jóvenes procedentes de lugares remotos, que suelen ser los más pobres, los más enérgicos”<sup>80</sup>

“he leído la *Histoire de la littérature judéo-allemande*, de Pinez [sic, Pinès], quinientas páginas que he leído ávidamente, con una profundidad, una prisa y

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 281-282.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 284.

una alegría que jamás he sentido con libros parecidos; ahora estoy leyendo *Der Organismus des Judentums*, de Fromer”<sup>81</sup>

“Talmud: El que interrumpe su estudio para decir qué bello es ese árbol merece la muerte.”<sup>82</sup>

“Lamentaciones en el muro occidental del Templo.

Poema: *La fille du Schamesch*

El querido rabino está en su lecho de muerte. De nada sirven ya ni el enterramiento de un lienzo de la altura del rabino ni otros medios místicos. [...] La fiesta del Purim, el gueto lleno de máscaras. [...] Mithat nechiko, muerte causada por un beso: reservada únicamente a los más piadosos de todos.”<sup>83</sup>

“Zohar, Biblia de los Cabalistas”<sup>84</sup>

“Libro de los misioneros: Testimonios de los profetas antiguos de que el Mesías ya ha llegado, 1819, Londres.”<sup>85</sup>

“Hace una semana, en la sala de actos el Ayuntamiento Judío, conferencia del Dr. Theilhaber sobre el ocaso de los judíos alemanes.”<sup>86</sup>

“he organizado un recital de Löwy en el salón de actos del Ayuntamiento Judío el 18 de febrero y en ese recital he dado una conferencia introductoria sobre el yídish.”<sup>87</sup>

“observación siempre judía, de ahí que sea tan fácil de comprender, como si hubiera ocurrido ayer.”<sup>88</sup>

“excelente conferencia de David Trietsch sobre la colonización de Palestina.”<sup>89</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 292-293.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 318.

“Conferencia de Bergman, *Moses und die Gegenwart*”<sup>90</sup>

“Las bellas, vigorosas distinciones que establece el judaísmo.”<sup>91</sup>

“El efecto causado por una cara apacible, por un hablar tranquilo, especialmente de un extraño al que aún no hemos calado. La voz de Dios saliendo de una boca humana.”<sup>92</sup>

“aún queda en mí algo de judaísmo tenaz”<sup>93</sup>

“Judíos orientales y judíos occidentales, reunión. El desprecio de los judíos orientales por los judíos de aquí. La justificación de ese desprecio. Cómo los judíos orientales conocen la razón es ese desprecio, pero los judíos occidentales, no.”<sup>94</sup>

“Ayer, conferencia de Max [Brod], *Religión y nación*. Citas del Talmud. Judíos orientales. [...] El judío occidental que se ha asimilado a los jasiditas”<sup>95</sup>

“no hay nadie que me comprenda totalmente. Tener a alguien que me comprendiera así, acaso una mujer, significaría tener apoyo en todos los aspectos, tener a Dios.”<sup>96</sup>

“Espectáculo de los judíos polacos que acuden al Kol Nidre. [...] Es suicida no entrar en el templo.”<sup>97</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 570.

“He abierto la Biblia.” [Nota del e.: “Que Kafka era un buen conocedor del Antiguo Testamento lo demuestran múltiples referencias contenidas en sus Cartas y en sus Diarios”]<sup>98</sup>

“Relatos de Langer:

A un zadik se lo debe obedecer más que a Dios. Balschem dijo en una ocasión a uno de sus discípulos más queridos que debía hacerse bautizar. El discípulo se hizo bautizar, adquirió prestigio, llegó a obispo. Entonces Balschem lo mandó llamar y lo autorizó a que retornase al judaísmo. Volvió a obedecer e hizo grandes penitencias por el pecado cometido. Balschem explicó su orden diciendo que, a causa de sus excelentes cualidades, aquel discípulo suyo había sido muy perseguido por el Maligno y que el bautismo había tenido el objetivo de apartar de él la atención del Maligno. El propio Balschem lanzó a su discípulo en medio del mal, su discípulo no dio ese paso por culpa suya, sino para obedecer la orden recibida, y para el Maligno no parecía haber allí ningún trabajo que hacer.”<sup>99</sup>

“Hace un rato, la partida de los judíos en la estación.”<sup>100</sup>

“En la sinagoga Alt-Neu durante la lectura de la Mischna. Regreso a casa con el Dr. Jeiteles. Gran interés en algunas cuestiones controvertidas.” [Nota del e.: “Anota Max Brod: ‘Sabio talmúdico de la piadosa familia Lieben, de Praga’]<sup>101</sup>

“El juego del gato con las cabras. Las cabras son parecidas: a judíos polacos”<sup>102</sup>

“Por la tarde, película sobre Palestina.”<sup>103</sup>

“Estar muerto es para el individuo como la noche del sábado para el deshollinador, se desprende del hollín de su cuerpo.”<sup>104</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 579-580.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 583.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 628.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 654.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 647.

“hace cuarenta años que emigré de Canaán”<sup>105</sup>

“Maggid” (Nota del ed.: “Referencia al libro del escritor [...] Martin Buber (1878-1965) *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt am Main, 1921, sobre el rabino jasid Dow Bär de Meritsch, discípulo de Baalschem.”)<sup>106</sup>

Mención aparte merece la referencia de Kafka a la Primera Guerra Mundial, anotación de los *Diarios* que ha cosechado las más diversas interpretaciones al expresar sentimientos contrarios: *envidia* por los que combaten, pero también *odio*.

“No descubro en mí nada más que mezquindad, incapacidad de tomar decisiones, envidia y odio a los combatientes, a quienes deseo apasionadamente toda clase de males.”<sup>107</sup>

Si bien era incapaz de *tomar decisiones*, como él mismo dice, se esforzó por ser alistado en la guerra, tal vez para neutralizar la idea que podía existir de la supuesta cobardía de los judíos y de las cosas que se contaban sobre tales soldados. Al menos, eso es lo que piensan Sultana Wahnón<sup>108</sup> y Louis Begley<sup>109</sup>. El último entiende la Primera Guerra Mundial como el ámbito adecuado donde los judíos podía demostrar su valor, lo que por fuerza había de bajar lo humos antisemitas de tantos europeos.

La frase de Kafka que, al respecto, más se ha comentado, dice:

“Alemania ha declarado la guerra a Rusia. –Por la tarde, Escuela de Natación.”<sup>110</sup>

Acerca de cómo interpretarla Jordi Llovet, en su viejo libro *Por una estética egoísta*, habla sobre el distanciamiento que pueden sentir los responsables de la historia:

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 670.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 688.

<sup>107</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 420. La entrada es del 5. VIII. 1914.

<sup>108</sup> Cf. S. Wahnón, *Kafka y la tragedia...*, *op. cit.*, pp.312-313, nota 35.

<sup>109</sup> Cf. L. Begley, *El mundo formidable...*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>110</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, *op. cit.*, p 418. La entrada es del 2. VIII. 1914

“Kafka pareció entender que aquellos que saben de sí mismos que están aportando algo sustancial a la historia, que están *constituyéndola* con su trabajo, pueden sentir cierta distancia y extrañamiento frente a los hechos de la llamada ‘palpitante’ actualidad. Sólo esto explicaría la curiosa referencia escrita por él, sobre el inicio de la guerra”<sup>111</sup>.

No es esta actitud la que entendemos que mantenía Kafka en relación a la Gran Guerra: la indiferencia con la que muchos estudiosos interpretan las palabras de Kafka no casa bien con su pretensión de ser alistado como combatiente. Antes bien, interpretamos la famosa frase entendiendo lo que el agua significaba para Kafka. Según las costumbres de alguien no alejado de la Teosofía, la natación es un deporte que se debe practicar. Y lo que es más, según el Talmud, el agua es común a cualquier práctica de purificación. En *Introducción al Talmud* dice Adin Steinsaltz:

“Todos los tipos de purificación tienen un elemento en común: la inmersión en el agua.”<sup>112</sup>

Ello explicaría, al modo judío, la mención de Kafka a la natación justo el día en que Alemania le declara la guerra a Rusia. A ningún entendido se le escapa el deseo que tiene Kafka de nadar: es un deseo del que hace gala a lo largo de toda su vida.

---

<sup>111</sup> J. Llovet, *Por una estética egoísta (Esquizosemia)*, Barcelona, Anagrama, 1978, p. 219.

<sup>112</sup> A. Steinsaltz, *Introducción al Talmud*, trad. M<sup>a</sup> D. Perejón Lasheras, Barcelona, Riopiedras, 2000, p. 189.

## 10. La solución sionista

En los *Diarios* de Kafka encontramos algo que, también, ha producido ríos de tinta por parte de los estudiosos:

“Toda esta literatura es asalto a la frontera y fácilmente habría podido evolucionar, si no se hubiese interpuesto el sionismo, hacia una nueva doctrina secreta, hacia una cábala. Hay indicios en ese sentido.”<sup>113</sup>

Muchos asuntos deben ser tratados en relación con tales palabras. En primer lugar, parece que el sionismo ha impedido que Kafka elabore una nueva doctrina. Entendemos que la consideración que se ha *interpuesto* estriba en considerar que la realidad de las cosas está en la tierra, como hace el sionismo; la afirmación impide buscar dicha realidad en las conexiones que hay entre todos los implicados en su búsqueda. Kafka nos quiere decir que el sionismo considera a la tierra como el referente, lo que implica acabar con uno de los rasgos que han caracterizado al judaísmo: la errancia. El descanso en el sionismo es justamente eso, un descanso que Kafka valoró hacia el final de su vida, aunque toda su existencia estuvo dominada por el logro intelectual que hacía que la intermediación fuera insuperable: no hay instancia firme en la que descansar desde el momento en que la divinidad es reconocida como

---

<sup>113</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit, p. 659. La entrada es del 16. I. 1922.

incomprensible. En este sentido, se pueden interpretar los esfuerzos de K. de *El castillo* como los esfuerzos de un sionista que, como agrimensor que pretende ser, intenta medir la tierra, encontrar lo que sustenta a las palabras, lo que hay más allá de los usos, la tierra que hay tras de los mapas. Pero K. fracasa: los usos hacen que el mundo siga su curso, un curso irracional pero su curso al fin y al cabo. Es la intersubjetividad<sup>114</sup> lo que hace que el castillo dirija los designios de la aldea porque así lo entienden los aldeanos. Es la intersubjetividad lo que provoca la existencia de lo objetivo, cambiante, en cualquier caso. ¿Ha fracasado la novela *El castillo*? No, quien ha fracasado es K., esto es, el sionismo en su interés por encontrar un fundamento sólido, que no lo hay, y nunca lo ha habido.

---

<sup>114</sup> La relación con el último Wittgenstein es evidente.

## 11. La Cábala de Kafka

Cuando pensamos en la *nueva cábala* de Kafka no hemos de quedarnos en lo que tiene de *nueva*, sino en que se trata de una referencia a la Cábala<sup>115</sup>. La novedad tiene que ver con que el escritor se refiere en pleno siglo veinte a una práctica muy antigua que se creía casi olvidada, al menos por lo que se refiere a su vigencia. No obstante, hablamos de alguien que vive en una ciudad, Praga<sup>116</sup>, cuyo trazado tiene que ver con estas prácticas. No persigue Kafka nada distinto de la Cábala histórica, la reivindicación del modo de decir las cosas, pues no solo cuenta el contenido de lo que se dice sino el modo de decirlas.

Que Kafka es posterior a toda Cábala es una obviedad, y en ello reside la *novedad* de la “doctrina secreta”<sup>117</sup>. Queremos decir que la Cábala de Kafka es otra porque es posterior. El sionismo, visión de la historia y de la política, que se interpuso entre el escritor y tal doctrina<sup>118</sup>, hizo posible que la realidad tuviera un entronque

---

<sup>115</sup> Dice G.Baioni: “lui, che no aveva voluto o potuto prendere la via dell’azione politica e culturale, doveva necessariamente imboccare la strada di una letteratura che aveva ai suoi occhi molte affinità con lo spirito e le intenzioni della Cabbala” (G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, p. 280).

<sup>116</sup> “Praga, con su pasado de prácticas cabalísticas y astrológicas, con su densidad de sombras y callejuelas laberínticas, es inseparable del paisaje de las parábolas y narraciones de Kafka” (G. Steiner, *Lenguaje y silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. M. Ultorio, Barcelona, Gedisa, 1982., p. 163).

<sup>117</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II, op. cit.*, p. 659. La entrada es del 16. I. 1922.

<sup>118</sup> Escribe Harold Bloom: “¿Cómo debemos interpretar la curiosa afirmación de que el sionismo fue el agente que impidió que Kafka fuera otro Isaac Luria? Kafka escribe oscuramente y sin modestia: ‘De esto siguen existiendo indicios’ [...] Esos indicios los tendría tan solo Kafka o, a lo sumo, unos pocos elegidos de su círculo más íntimo. [...] el sionismo ha ocupado el lugar de la Cábala mesiánica incluyendo en teoría a la Cábala herética de Natán da Gaza, profeta de Shabtai Zvi, a todos sus seguidores hasta llegar al blasfemo Jacob Frank” (H. Bloom, *Novelas y novelistas. El canon de la novela*, Madrid, Páginas de Espuma, 2011, p. 432).

material después de la segunda destrucción del Templo, que tal agarre no fuera únicamente la espiritualidad inamovible de una errancia perpetua. La lucha del sionismo contra toda forma de diáspora, de exilio, de errancia, actitudes tan judías y tan kafkianas desde el principio, hace que el escritor que nosotros conocemos no fuera nunca sionista del todo, que nunca se fuera a vivir a Palestina, si bien el viaje fue tema de sus conversaciones. Llegó a escribir:

“En verdad tuve la intención de irme en octubre [1923] a Palestina, hasta hablamos de eso; naturalmente no salió nada del asunto, sólo era una fantasía, como la que puede improvisar una persona convencida de que nunca más se levantará de la cama. Si nunca más me levantaré de la cama, ¿por qué no viajar por lo menos a Palestina?”<sup>119</sup>

Dice Harold Bloom que la novela *El castillo* es donde Kafka desarrolla su nueva Cábala<sup>120</sup>. Y ello es cierto, porque el interés cabalístico por los significantes se destila en toda la novela. Desde esta forma de entender *El castillo*, K., es el sionista que fracasa en su búsqueda de la tierra como referente de lo que sucede. Más allá de cualquier mención temporal, de lo que nació antes o de lo que se desarrolla después, circunscripción poco valorada por Kafka, hemos de acercarnos a la obra a la Cábala de siempre, lo que no se ha entendido bien, pero en una nueva época, la suya.

Marthe Robert no repara en que el modo de relación con lo mismo ha de ser de un modo distinto si queremos que nada cambie más que los tiempos. Kafka no es un cabalista histórico<sup>121</sup>, ni pretendía serlo, pero es que la visión mística del mundo no para de metamorfosearse. Werner Hoffmann tampoco repara en que Kafka no reivindica otra manera de entender la Cábala<sup>122</sup>; lo que reivindica es la actitud cabalística del mundo, la

<sup>119</sup> F. Kafka, *Cartas a Milena*, op. cit., p. 247.

<sup>120</sup> Según Bloom. “*El Castillo* es ciertamente el mejor texto para estudiar la negativa de Kafka, su subversiva y oculta nueva cábala” (H. Bloom, *Poesía y creencia*, trad. de L. Cremades, rev. I. García Parejo, Madrid, Cátedra, 1991, p. 167).

<sup>121</sup> “es claro que Kafka emplea aquí la palabra ‘cábala’ como ‘lenguaje secreto que exige del lector cierta iniciación’, lo que no significa en absoluto que quiera vincularse a la cábala histórica. El solo hecho de que desee crear una nueva cábala exclusivamente suya, sin maestro ni iniciación previa, demostraría más bien hasta qué punto le seguía siendo ajeno el espíritu de la Tradición” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 144 [nota]).

<sup>122</sup> Es indudable que nuestra visión de la Cábala pasa por la visión de Gershom Scholem, fuertemente influido por Kafka. Al respecto, escribe Harold Bloom: “nuestra comprensión de la Cábala es kafkiana como quiera que sea, ya que Kafka influyó profundamente en G. Scholem, y nadie podrá superarla, en las décadas por venir, la poderosa o creativa lectura equívoca (*misreading*) de la Cábala realizada por Scholem. [...] leemos la Cábala, a través de Scholem, desde una perspectiva kafkiana [...] Una «facticidad» o contingencia kafkiana gobierna ahora nuestra conciencia de todo lo que no sea normativo en la tradición cultural judía”(H. Bloom y otros, *Cábala y deconstrucción*, op. cit., p. 222). Tanto el uno

visión de la realidad que descansa en la primacía del mundo espiritual sobre el mundo físico.

---

como el otro nos son necesarios para saber qué es hoy la mística judía, con su valoración del símbolo, recurso usado por Kafka con prodigalidad.

## 12. El lenguaje

El vínculo entre el pensamiento judío en general y el cabalístico en particular, y el lenguaje<sup>123</sup>, está fuera de toda duda. No debemos olvidar que Kafka era de Praga, la patria del gólem. Como buen judío, Kafka, aun viviendo en una época en la que se ha dudado del valor del lenguaje<sup>124</sup>, nunca ha puesto en cuestión dónde descansa nuestro contacto con el mundo. Giuliano Baioni es consciente de que no puede ser de otra manera para quien es escritor, pero el mismo Baioni no deja de intentar que Kafka libere a las palabras de las trampas que, a nuestro entender, hacen que las primeras sean lo que son; lo que es tanto como decir que tales *trampas* son inviolables, que la mentira es parte de la verdad pues no hay para los hombres original sino intermediación. Es cierto que, después de Nietzsche, la palabra está en crisis, pero superar tal crisis significa aceptarla tal como es: no hay un mundo al que pueda referirse el lenguaje, sino que el mundo está constituido por lo que las palabras dicen de él, y eso es una de las enseñanzas de *El castillo*. Pensamos que el intento de Kafka es hacer habitable la

---

<sup>123</sup> G. Scholem habla del “profundo vínculo del auténtico pensamiento teológico de los judíos con el lenguaje” (G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, trad. J. S. B., Barcelona, Riopiedras, 1994, p. 41).

<sup>124</sup> Sobre todo el primer Wittgenstein.

mentira. Giuliano Baioni, presa de un optimismo patológico, considera que el intento de Kafka no es otro que liberar a la palabra de la mentira que la constituye<sup>125</sup>.

Desde bien temprano Kafka valora la palabra. Cuando en 1912 escribió *La condena*, Kafka considera que con el lenguaje podemos decirlo todo. Así, escribe en los *Diarios*:

“Cómo todas las cosas pueden decirse, cómo para todas, para las más extrañas ocurrencias, hay preparado un gran fuego en el que se consumen y renacen.”<sup>126</sup>

Lo dicho acerca su concepción del arte a la voluntad schopenhaueriana; proximidad necesaria para quien es artista, sobre todo si es judío, ya que el mundo se construyó por una emisión lingüística. Kafka, como los cabalistas, como los grafiteros, valora en mucho el hecho material del lenguaje, esto es, su ser significante. No es raro, pues, que a Kafka le importen las letras, y asuma el valor que puedan tener independientemente del significado que vehiculan. En este cabalístico sentido, no es casual que Kafka elija para los nombres de sus creaciones unas letras y no otras, ya que las letras tienen un valor espiritual. Dice Grözinger, comparando el hacer de Franz Kafka con el de Moisés Cordovero:

“As a point of interest I should mention the fact that Kafka himself occasionally engaged ‘kabbalistic’ letter games to underscore the identification of the characters in his texts with those of real life, with himself –or: should one say, to create them? In doing so, Kafka employed the same practices as did the Kabbalists before him. For example, if two words or two names or biblical heroes have the same numerical value or if their names can be equated by rearranging the letters, the Kabbalist considers them identical or at least united in their essence. In his *Pardes Rimmonim*, Moses Cordovero tells how the Kabbalist uses language to attain a knowledge of the divine mysteries as well as

---

<sup>125</sup> En este sentido, escribe: “A riprova che lo scrittore nutriva veramente l’ambizione di redimire la parola prigioniera della menzogna del mondo –il richiamo alla Cabbala nell’annotazioni del 16 gennaio può avere solo questo significato– c’è de resto la circostanza, non sempre riconosciuta, che Kafka non g. ha mai dubitato della parola in sé. [...] non ha mai messo in dubbio la sostanzialità della parola” (G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, *op. cit.*, p. 283).

<sup>126</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, p. 182. La entrada es del 23.9.1912

how he can use alphabetological methods to discover the inherent interconnectedness of all things”<sup>127</sup>.

Kafka considera, haciendo honor al fenómeno de la teúrgia, que las combinaciones lingüísticas que se realizan en este mundo tienen su repercusión en el mundo superior, digamos divino, si es que tales combinaciones no son mandadas antes desde arriba, mas la anterioridad temporal no tiene mucho interés cuando la visión de lo divino tiene tanto que ver con cómo se entiende desde abajo. Sea como fuere, el trato de Kafka con las letras tiene que ver mucho con la Cábala, y por eso entendemos que su nueva cábala no es una concepción distinta sino una visitación actual de un arte antiguo.<sup>128</sup> Al respecto, escribe Kafka en sus *Diarios*:

“Georg tiene el mismo número de letras que Franz. En el apellido Bendemann el *mann* solo es un reforzamiento de *Bende*, [...] Pero Bende tiene el mismo número de letras que Kafka y la vocal *e* se repite en los mismos lugares que la vocal *a* en Kafka.

”Frieda tiene el mismo número de letras que Felice y la misma inicial, Brandenfeld tiene la misma inicial que Bauer y mediante la palabra *Feld* también cierta relación en cuanto a su significado.”<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>128</sup> Dice Grözinger: “By producing combinations such as these, the Kabbalist discovers the essence of the object lying hidden beneath its surface; he sees commonalities and essential relationships. At the same time he is also effecting a corresponding change in the divine world, which in turn sets the creative process in motion and reaches all the way down to the lower ranks of our mortal sphere. Kafka himself tried his hand at finding inner relationships and identifications within objects by means of such letter games. He takes the identical vowels in the name Georg Bendemann and Franz Kafka as an indication of the fact that the one shares fundamental commonalities with the other [...] The observation that concludes these letter games in Kafka’s diary seems to want to indicate that Kafka had not planned on these correspondences beforehand, but, like as kabbalistic exegete, he first discovered them after the fact. He thus obviously believed that the correspondences he was initially unaware of between the two individuals found their own expression in their own names, a fact he was only able to state *ex post facto* during his kabbalistic reflections” (*ibid*, pp. 137-138).

<sup>129</sup> F. Kafka, *Diarios...Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 384. La entrada es del 11. II. Kafka repara en la forma de la letra más característica de su nombre que, para un judío, es tanto como decir *de su persona*. Escribe K. E. Grözinger: “Even Kafka’s sensitivity to the graphic form of his initial ‘K’ testifies to an awareness of the identity between a name and the person bearing it [...] The process of infusing the graphic form of a letter with all sorts of contextual, ethical and ontological interpretations likewise extends deep into ancient Jewish mysticism, for the shape of the letters was just another part of the mystical universe of significance inhering in the Hebrew alphabet” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 139). Grözinger expone la visión de Cordovero sobre la letra ‘K’, que tiene mucha similitud con el uso de esa misma letra por parte de Kafka: “With reference to the letters ‘Kaf’ which also corresponds to the German ‘K’, Cordovero has this additional remark to make: ‘The K comes from the side of strength, that is, of judgment, as it says in Ezekiel (21:19): ‘Smite thy hands (kaf) together.’ Thus K is also called sin.’ Kafka, Joseph K. and the land surveyor K., Karl Rossmann, –according to this

### 13. Inmanencia y trascendencia

Siendo importante la tradición para un judío, más importante todavía es la divinidad. Que Kafka valore la tradición sobre la divinidad; es decir, que la divinidad no sea nada distinto a la manera como la tradición la considera, tiene que ver con el modo en que el siglo XX interpreta los valores cabalísticos. Massimo Cacciari parece estar en esta línea cuando en *Icone della Legge*<sup>130</sup> trata de pensar la tradición sin origen. Alberto Sucasas, en *El rostro y el texto*, acerca su pensamiento a lo dicho cuando considera la importancia que tiene la Ley respecto de la divinidad, tanto que no es posible un acceso a lo divino sin contar con esta<sup>131</sup>, y es que el origen no es tan importante como se piensa, tal vez para la definición de las cosas, pero nada más. Sirva lo dicho como introducción a una parte donde se verá que la cercanía de Kafka con la Cábala no tiene que ver únicamente con el asunto del lenguaje: tal y como entienden Gershom Scholem y Michael Löwy, la Cábala tiene algo en común con el pensamiento anarquista<sup>132</sup>, tan

---

they would all succumb to strict judgment. A coincidence? [...] all fits in seamlessly with the linguistic world of Jewish mysticism and Kabbalah. This may explain with life and language are identical for Kafka and why he attributes a religious weight to writing as a form of prayer [ver F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 769]” (K.E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 140).

<sup>130</sup> Cf. M. Cacciari, *Icone della Legge*, Milano, Adelphi, 2002, *passim*.

<sup>131</sup> “Dios se ausenta y retorna a su misterio inefable. La fidelidad a ese misterio (otro nombre de la trascendencia) no consiste tanto en penetrar en su recinto [nota de A. Sucasas: “[...] la discusión no podría adoptar como premisa incuestionable que la Cábala, difícilmente homologable a otras formas de experiencia mística, se propone como meta la aprehensión directa de la esencia divina. [...] el cabalista concibe su actividad como algo indisociable de la interpretación de la Escritura y de la acción ética.”] No hay relación inmediata con la divinidad, si por tal se entiende un vínculo religioso que trascendiese la mediación de la Ley; o, si se prefiere, es en la relación con la Ley donde ha de buscarse la máxima inmediatez al alcance de la experiencia religiosa” (A. Sucasas, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 265).

<sup>132</sup> Al respecto, escribe Susan A. Handelman: “Scholem’s entire reading of Kabbalah as [...] an upsurge of a kind of anarchic vitality [...] finds values in the kabbalistic tradition that are strikingly similar to the

valorado por el Kafka joven. Sea como fuere, entendemos que la proximidad de Kafka con presupuestos cabalísticos tiene que ver con la valoración, en ambos casos, de la interioridad sobre la exterioridad; es decir, la indudable trascendencia de Dios es algo que se deriva precisamente de su inmanencia en el mundo. Así es como entendemos el lugar que ocupa el castillo: todo lo que se decide arriba no es sino lo que ha mostrado su importancia abajo. Es un caso de teúrgia, en absoluto *infructuosa*, como quiere ver Grözinger<sup>133</sup>, pues todo lo que se decide en el castillo proviene precisamente de los usos de la aldea. Dios se percibe en el interior del hombre, como piensa Scholem<sup>134</sup>.

Respecto de la importancia del mundo interior a la hora de entender la exterioridad, Kafka es todo lo explícito que él siempre ha sido, mas tal valoración tiene que ver con su flirteo con el criptojudasímo: si la exterioridad depende del interior, lo que cuenta es el mundo interior; y si no coinciden, peor para la exterioridad, pues las verdaderas convicciones son las que se abrazan en soledad. El escritor entiende la exterioridad como “la última frontera terrenal”, que es atacada desde el interior. Kafka se siente desgarrado cuando se da *caza*, usando la expresión que usa él mismo, al mundo interior, origen de la exterioridad, lo que explicaría su interés por la introspección. Escribe en sus *Diarios*:

“Los relojes no coinciden, el reloj interior corre de una manera diabólica o demoniaca o en todo caso inhumana, el reloj exterior sigue su marcha habitual titubeando. [...] El salvajismo de la marcha interna puede tener distintos motivos, el más visible es la observación de sí mismo, observación que no deja tranquila a ninguna idea, las persigue a todas hasta sacarlas a la luz, para luego ella misma ser a su vez perseguida, en cuanto idea, por una nueva observación de sí mismo. [...] ¿Adónde conduce? Puede conducir, y parece lo más evidente, a la demencia, sobre eso no cabe decir nada más, la caza pasa por medio de mí y me desgarras.

---

values of Scholem’s generation of German-Jewish intellectuals. Michael Löwy calls this an ‘elective affinity’ between the tradition of Jewish messianism and the secular, revolutionay, anarchist utopianism of German-Jewish intellectuals” (S. A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p. 18).

<sup>133</sup> H. E. Grözinger, en *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, considera que la teúrgia en Kafka es un proceso infructuoso. No podemos estar de acuerdo con él.

<sup>134</sup> “Lo mismo que otros tipos de misticismo, también la cábala se apoya en la certeza que tiene el místico de la trascendencia de Dios y de su inmanencia en la verdadera vida religiosa [...] el modo más claro de percibir al propio Dios es a través de la *introspección* humana. Esta experiencia dual y aparentemente contradictoria del Dios que se esconde y se revela determina la esfera esencial del misticismo” (G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, *op. cit.*, p. 12. La cursiva es nuestra).

[...] ‘Caza’ es sólo una imagen, también puedo decir ‘asalto a la última frontera terrenal’”<sup>135</sup>

Además de lo que llevamos dicho, la vinculación de Kafka con la Cábala se puede entender de otros dos modos que, en definitiva, son el mismo. Uno está conectado con la importancia de lo interior para entender lo exterior, importancia que tiene que ver con el jasidismo. Escribe Kafka:

“sólo desde dentro es posible mantenerse a uno mismo y mantener al mundo en la paz y la verdad.”<sup>136</sup>

El otro modo está relacionado con la búsqueda de la divinidad en la intermediación: si Dios calla, si a Dios no se lo puede encontrar en sí mismo, tenemos que buscarlo en lo que intermedia. La frontera que hay que asaltar es la frontera de lo inmediato porque, para el hombre, no hay diferencia clara entre el adentro y el afuera, siendo que lo segundo depende de lo primero, siendo que no hay inmediatez que no esté mediada.

Giuliano Baioni, fiel a su interpretación de Kafka como aquel que busca la verdad y no la encuentra, entiende el asalto a la frontera como la decisión de dedicarse a la escritura y renunciar a lo verdadero<sup>137</sup>. Prefiero entender el asalto de Kafka como el asalto del místico: los límites de la conciencia están más lejos de lo que se podría pensar<sup>138</sup>, que la exterioridad dependa del mundo interior no es en absoluto una renuncia a lo primero. Gershom Scholem<sup>139</sup> se refiere a lo que tiene de cabalístico esta

<sup>135</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit. p. 659. La entrada es del 16. I. 1922.

<sup>136</sup> *Id.*, *Narraciones...*, op. cit. p. 608. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>137</sup> “La letteratura, ora, è veramente ‘l’asalto al confine’, la decisione estrema, la risoluzione per la vita e per la morte, che deve riscattare la sua incerta, indecisa, irresoluta esistenza di uomo della letteratura che ha sacrificato la verità al piacere solitario della scrittura” (G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, op. cit., p. 276).

<sup>138</sup> En este sentido, escribe Rajel Elior: “¿Quién es el místico? Alguien dotado de grandeza espiritual, visión, imaginación, inspiración y capacidad de exaltación; alguien capaz de arremeter, despierto o dormido, contra las fronteras de la conciencia” (R. Elior, *Misticismo judío*, op. cit., p. 91). Natan Ofek ve a Kafka como un místico: “hubo individuos –el profeta, el místico, el visionario- que renovaron una y otra vez el vínculo con las fuentes originarias, a menudo en oposición a la autoridad. En este plano, Kafka es un místico, en el sentido limitado de que él intenta crear un acceso propio a algo que está más allá de lo conocido, dirigiéndose a una fuente lejana y oculta. [...] La búsqueda de un sendero hacia una relación renovada con lo trascendente, que disipe oscuridades y permita encontrar una justificación y sentido a la vida, es comprendida por Kafka como ‘...un ataque contra las fronteras...’ ” (N. Ofek, *Kafka: Clave de una crisis. Judaísmo y Modernidad*. He leído la obra antes de su publicación gracias a la ayuda que me brindó Alberto Sucasas).

<sup>139</sup> “Cada quien tuvo que preguntarse si estaba dispuesto a descubrir la verdad acerca de la esperada redención en el angustioso curso de la historia o en aquella realidad interior que se había revelado a sí

presunta renuncia al mundo exterior, presunto abandono que tiene que ver con los seguidores de Sabbatai Zvi. Nunca ha dudado Scholem de la cercanía entre Kafka y la Cábala, lo cual no es raro en un escritor de Praga<sup>140</sup>. Según Scholem:

“Un siglo antes de Kafka, escribió en Praga Jonas Wehle [...] trabajos que nunca fueron impresos y reunieron cuidadosamente sus alumnos frankistas. Wehle escribía para los últimos adeptos de una Cábala que había desembocado en herejía: un mesianismo nihilista que intentaba hablar el lenguaje de la Ilustración. Fue el primero que planteó la cuestión (y la respondió afirmativamente) de si el Paraíso al ser expulsado de él el hombre, no perdió más que lo que el mismo hombre perdió. [...] ¿Es la simpatía de sus almas la que llevó a Kafka, cien años después, a ideas que están en honda comunicación con las de Wehle? [...] Estos textos realmente parecen salidos de una Cábala herética: nadie le ha sobrepasado en la frontera entre religión y nihilismo. Por esto es por lo que sus escritos, que ofrecen la secularización del sentimiento cabalista del mundo (desconocido para el propio Kafka), poseen, para algunos lectores actuales, algo del esplendor estricto de lo canónico: de lo perfecto que se quiebra.”<sup>141</sup>

Sobre este magnífico texto de Scholem habría que decir varias cosas: es digna de alabanza la conexión que establece entre la Cábala y la Ilustración, ello explicaría el interés que tiene Mauricio Pilatowsky por encontrar en Kafka el individualismo de la fe que caracteriza al pensamiento ilustrado. Por otro lado, que nada se sepa de lo que le aconteció al Paraíso tras de la expulsión es algo que Kafka expone en el aforismo 84, lo cual deja abierta la posibilidad de que aconteciera lo que Wehle dice. Según el tal aforismo:

---

misma en las profundidades del alma. El shabetaísmo como herejía nació cuando grandes sectores, primero de judíos sefarditas y después también de ashkenazíes, se negaron a someter el juicio de su alma al de la historia. [...] Surgieron doctrinas que tenían una cosa en común: la intención de trasponer el abismo entre la experiencia interior y la realidad exterior que había dejado de funcionar como su símbolo. [...] la Cábala [...] su tendencia siempre ha sido la de representar el mundo exterior como un símbolo de la vida interior” (G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Madrid, Siruela, 2006, pp. 332-333).

<sup>140</sup> “Scholem [...] Con frecuencia observa, a propósito de Kafka, el eco difuso de *una Cábala que todavía tenía en Praga algunos adeptos*” (P. Bouretz, *Testigos del futuro*, trad. A. Sucasas, Madrid, Trotta, 2012., p. 445. La cursiva es nuestra).

<sup>141</sup> G. Scholem, “...*todo es cábala*”. *Diálogo con Jörg Drews, seguido de Diez tesis ahistoricas sobre la Cábala*, trad. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2001, *op. cit.*, pp. 75-76.

“Fuimos creados para vivir en el Paraíso, el Paraíso estaba destinado a servirnos. Nuestro destino fue modificado; pero nada se ha dicho acerca de que lo mismo haya sucedido con el destino del Paraíso.”<sup>142</sup>

Que Kafka considere que la interioridad es la fuente de toda exterioridad es algo que ayuda a interpretar las palabras de Walter Benjamin en las que nos dice que Kafka renuncia a la Verdad pero no a su transmisibilidad. ¿La transmisión de qué, si no hay nada que transmitir? Sí que lo hay, y ello es la propia búsqueda, la narración de una búsqueda que no se encontrará más que a sí misma. Así también explicamos el carácter autorreferencial de los escritos de Kafka: no hay nada a lo que referirse más allá de a los propios escritos. De aquí la pasión de Kafka por la narración, por la *Haggadá* frente a la *Halajá*,<sup>143</sup> por las historias frente a la Historia. Esta reivindicación de lo humano, y de sus historias, sobre lo divino, es lo que hace que Mauricio Pilatowsky<sup>144</sup> valore la actuación del hombre frente a un mesianismo que espera la llegada de un Mesías sin hacer nada. Dios, según el misticismo del *tsimtsum*, se ha ido para dejar sitio al hombre, de ahí que las historias de Kafka tengan ese tinte sombrío que las caracteriza, y este hombre tiene que hacer, por su obra, un mundo digno de la llegada del Mesías, un mundo digno de que Dios lo habite.

Lo dicho ayuda a entender por qué el joven Kafka estaba apegado a las ideologías libertarias: así entendemos su cercanía con Benjamin y con otro judío, Karl Marx.

<sup>142</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, trad. C. Cabrera, Madrid, Sexto Piso, 2005, aforismo 84, p. 99.

<sup>143</sup> Le dice Benjamin a Scholem en una carta: “En ocasiones se ha querido definir la sabiduría como el lado épico de la verdad. Con ello, la sabiduría queda caracterizada como un bien tradicional; es la verdad en su consistencia hagádica. [...] en Kafka no se puede hablar de sabiduría. Sólo quedan los restos de su descomposición” (W. Benjamin/G.Scholem., *Correspondencia 1933-1940, op. cit.*, p. 248. La carta es del 12. 6. 1938).

<sup>144</sup> “En el relato cabalista, para crear el mundo, el Infinito Bendito Sea, se constriñe a Sí Mismo para formar la Nada. Este proceso de nihilización voluntaria que es precondition para la creación del mundo, en hebreo recibe el nombre de *Tzimtzum*. Dios entra al mundo a partir de su alejamiento radical, por lo que la redención presupone este momento de total oscuridad que permite el surgimiento de la luz. Es tarea del hombre «auxiliar» a Dios a regresar de su autoexilio, a esto se le llama *tikun*, o corrección. Para que el hombre no escape a su responsabilidad, esperando que las cosas se resuelvan sin su intervención, Dios se aleja y vacía el mundo de esperanza, ahí radica el sentido místico en el que se inspira la interpretación que hace Benjamin de la dialéctica. El Mesías representa el ideal del hombre que, renunciando a toda expectativa mitológica, asume la total responsabilidad en una praxis revolucionaria” (M. Pilatowsky, “El Kafka de Benjamin”, [www.mauricopilatowsy.blogspot.com.es](http://www.mauricopilatowsy.blogspot.com.es)).

## 14. El Carro. El perro. El estudiante

Sin limitarnos a los *Diarios*, veremos ahora tres motivos judíos que son tratados por Kafka en distintos lugares. Estos son: el Carro de la gloria de Dios, el perro y el papel del estudiante.

Es curioso constatar que Kafka, además de en *El castillo*, donde K. sube a la carroza de Klamm y bebe de su coñac<sup>145</sup>, en los escritos póstumos de 1920 menciona el encuentro del hombre con el Carro, situación típicamente judía si se interpreta este como el Carro de la gloria de Dios (*Merkabá*). Escribe Kafka:

“Si avanzas corriendo sin cesar, si sigues chapoteando en el aire tibio, las manos hacia los lados como aletas, si miras fugazmente todo cuanto dejas atrás en el duermevela de la prisa, en algún momento dejarás también que el coche te adelante. Pero si te mantienes firme, si dejas crecer anchas y profundamente las raíces con la fuerza de la mirada, si nada puede apartarte y no son, sin embargo, raíces, sino solo la fuerza de tu mirada que apunta, entonces verás también la lejanía oscura e inmutable de la cual no puede venir nada, salvo el coche en un momento dado, se acerca, se torna más y más grande, en el instante de llegar a ti llena el mundo, y tú te hundes en él como un niño en los cojines de una diligencia que viaja por la noche y la tormenta.”<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Cf. F. Kafka, *El castillo*, trad. D. J. Vogelmann, Alianza/Emecé, Madrid/ Buenos Aires, 1980, pp.118 y ss.

<sup>146</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 772. La traducción del texto es de A. Kovacsics.

¿Es la visión de la Carroza producto de la imaginación de quien la ve o existe realmente? La dicotomía no es real, ni en Kafka ni en el judaísmo porque todo lo que es, es parte de la visión mística de quien mira. Es decir: la existencia exterior de cualquier cosa hunde sus raíces en quien la observa, nace en la visión, libre, de quien mira. ¿Existen las cosas independientemente de la subjetividad de las que se nutren? La respuesta es afirmativa, si bien todo parte de los ojos de quien mira. Por eso, el Carro de la gloria, aunque parta de la visión del viajero, según dice Kafka en 1920, es real en sí mismo, aunque haya nacido de la visión de quien, con calma, lo mira. El Carro tiene existencia propia, igual que la carroza de Klamm en *El castillo* existe aunque Klamm no esté ocupándola siempre; la prueba de ello es que K. puede beber de su coñac, y esto lo hace cuando Klamm no está presente.

Otro motivo típicamente judío es el del perro, motivo al que Kafka recurre en repetidas ocasiones, siendo una de ellas la del relato *La colonia penitenciaria*. La expresión “perro judío” está, por desgracia, en el imaginario popular, y Kafka no es ajeno. Escribe en este relato:

“el condenado tenía un aspecto tan perrunamente sumiso que, se diría, habría podido dejarlo corretear libremente por las laderas y llamarlo con un simple silbido a la hora de la ejecución para que viniese.”<sup>147</sup>

El enemigo de los judíos, el antisemita en todas sus manifestaciones y épocas, recurre a la figura del “perro” como insulto típico. Incluso los mismos judíos lo usan; es el caso del padre de Kafka<sup>148</sup> para referirse a Isaac Löwy, el director del grupo de teatro de Lemberg que hizo amistad con su hijo. El padre de Kafka hace referencia a las pulgas que se le pegan a todos aquellos que andan con perros: así es como explica lo que su hijo sacará en claro de la relación con Löwy, un judío del Este visto como “un perro” por otro judío. En Bohemia, y en la época que nos ocupa, no es raro ver en tabernas regidas por alemanes<sup>149</sup> carteles que impiden la entrada a checos, a judíos y a perros, igualando así la condición animal con algo típicamente humano. Kafka recurre a

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 145. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

<sup>148</sup> Cf. M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 31.

<sup>149</sup> Cf. F. V. Grunfeld, *Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka*, op. cit., p. 195.

la figura y no siempre la ve negativamente, como los detractores de los judíos. Así, en las «Investigaciones de un perro»<sup>150</sup>, recurre a la figura de este animal y lo convierte en protagonista, separado de su comunidad perruna por su pasión por las preguntas. En la novela *El proceso* Kafka utiliza el tópico del perro como animal que todo lo aguanta, dócil donde los haya, que, como el protagonista, llega a asumir su propia muerte:

“ ‘¡Como un perro!’ , dijo; fue como si la vergüenza debiera sobrevivirlo.”<sup>151</sup>

Pero no solo menciona a este animal al final de la novela para expresar cómo el protagonista acepta una muerte que, con su actitud sumisa ante el poderoso, tal vez, provoca, sino que el abogado, en la misma novela, trata a Block, uno de sus clientes, como a un perro. Ciertamente, la actitud de Block no es otra: Escribe Kafka:

“Block había venido enseguida al ser llamado, pero se quedó de pie en la puerta, pareciendo reflexionar sobre si debía entrar o no. Enarcó las cejas e inclinó la cabeza, como si atendiera para ver si se repetía la orden de entrar a ver al abogado.”<sup>152</sup>

Y más adelante:

“No era ya un cliente, sino el perro del abogado. Si se le hubiese ordenado meterse debajo de la cama como en una perrera y ladrar desde allí, lo habría hecho con gusto.”<sup>153</sup>

En *América (El desaparecido)*, novela anterior a *El proceso*, también aparece la misma figura. Dice Robinson:

“me han dejado completamente de lado. Y si lo tratan a uno sin cesar como a un perro, al fin llega uno a pensar que lo es de veras.”<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit. La traducción del texto es de A. Kovacsics.

<sup>151</sup> *Id.*, *Novelas. Obras Completas I*, op. cit., p. 662.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 630.

<sup>154</sup> F. Kafka, *América*, trad. D. J. Vogelmann, Madrid, Alianza, p. 248.

Que Kafka recurra a la figura del perro, sabiendo como todo el mundo sabe, que es un insulto que se lanza a los judíos, significa que el escritor entiende que la actitud de éstos es demasiado servil. El problema es que uno acaba convirtiéndose en lo que sus enemigos piensan de uno. Por ello nunca aceptó Kafka ser un sometido más, y ello hizo que no perteneciera a ningún club, religión incluida. Ello hizo que cada vez estuviera más solo.

Otra de las figuras judías que aparece en los escritos de Kafka es la del estudiante. Isaac Bashevis Singer en su novela *El penitente* expone la importancia del estudio para los judíos, dándole así la importancia al lenguaje que caracteriza este trabajo. Se entiende que los judíos deben estudiar textos sacros, pero lo más importante es que se lea y se memorice, dándole así a las letras la importancia que caracteriza a la Cábala. Está claro que lo que decimos al respecto es simbólico: es necesario decirlo como lo decimos porque apunta a una realidad que no se atrapa, y por eso no se puede decir de otra manera. Ahora es cuando podemos entender que sea el lenguaje lo que crea el mundo, una palabra: fue una emisión lingüística de Dios lo que hizo que todo se hiciera. Escribe I.B. Singer:

“varios hombres adultos y también jóvenes, estudiando la Guemará. [...] No debían someterse a examen alguno, no necesitaban la Torah para progresar en sus carreras. Estudiaban porque ése era el motivo de que hubieran sido creados los judíos. Jamás recibirían por ello honor alguno. Y existía toda la posibilidad de que seguirán siendo pobres toda su vida.”<sup>155</sup>

Un pueblo tan acostumbrado a la pérdida, como el judío, que tuvo que asumir la destrucción del Templo, ha de encontrar la manera de sustituir a las cosas en sí mismas, cosas que nunca están seguras. El estudio es una manera de sustituir las. Dice Adin Steinsaltz:

“los sabios de Babilonia dedicaron una considerable atención a las leyes del sacrificio, siendo su justificación que ‘el que se ocupa del estudio de las leyes

---

<sup>155</sup> I. B. Singer, *El penitente*, trad. R. Vázquez, Barcelona, Plaza & Janés, 1984, p. 148

del sacrificio debe considerarse como si hubiera ofrecido él mismo un sacrificio’.”<sup>156</sup>

Este trabajo se inspira en la creencia de que la destrucción del Templo es la responsable de que el referente de las cosas, esto es, el final de todo proceso, no sea tan importante como el modo de crearlas, el camino que en el mejor de los casos nos ha de llevar a las mismas. En esta línea, Günter Stemberger<sup>157</sup> expone la postura rabínica según la cual, el estudio de las ofrendas es un modo de sustituirlas. Es decir, que no hacen falta los objetos cuando se piensa en ellos, que la existencia material es incomparablemente inferior a lo que al respecto tiene que ver con el espíritu.

Kafka, en sus *Diarios*, cita el Talmud para expresar que nada es comparable a la grandeza del estudio, ni siquiera el mundo y su belleza. Tanto es así que, quien interrumpe el estudio para observar la belleza de las cosas, “merece la muerte”.<sup>158</sup> Y es que el estudiante se convierte en parte de aquello que estudia. Lo dicho es muy importante cuando se trata de libros que configuran al judío: el estudiante es parte activa en la creación de lo que está estudiando<sup>159</sup>, cuya existencia, digámoslo una vez más, no es material.

No se puede exagerar la importancia que le da Kafka a la figura del estudiante. Walter Benjamin cree que el estudio es, según Kafka, la categoría mesiánica, la categoría que puede cambiar el mundo.<sup>160</sup> Dicho lo cual, se entiende que en Kafka haya referencias a estudiantes aquí y allá. Tempranamente, sobre 1914, en sus *Diarios* escribe Kafka:

“El estudiante Kosel estaba sentado a su mesa estudiando. Tan absorto se hallaba en su trabajo que no notó en absoluto que oscurecía [...] Los labios en forma de hocico, apretados y prominentes, los ojos, sin que él lo supiera, profundamente inclinados sobre el libro, leía. A veces se interrumpía, apuntaba en un cuadernito

---

<sup>156</sup> A. Steinsaltz, *Introducción al Talmud*, trad. M<sup>a</sup> D. Perejón Lasheras, Barcelona, Riopiedras, 2000, p. 169.

<sup>157</sup> Cf. G. Stemberger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del período rabínico*, trad. L. Miralles Maciá, Madrid, Trotta, 2011, p. 155.

<sup>158</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 292. La entrada es del 26. 1. 1912.

<sup>159</sup> Cf. A. Steinsaltz, *Introducción ...*, op. cit., p. 254.

<sup>160</sup> Dejemos que lo diga Giuliano Baioni: “La categoria dello studio diventava [...] una vera e propria categoria mistica ed esistenziale. [...] Benjamin [...] scriverà che lo studio è la categoria messianica dell’opera di Kafka” (G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, op. cit., p. 167).

breves resúmenes de lo leído y susurraba luego de memoria, con los ojos cerrados, lo que había apuntado.”<sup>161</sup>

Encontramos la misma figura en su primera novela (*América / El desaparecido*):

“se apresuró a llegar al balcón. [...] una mesa al ser movida en el balcón vecino y vio que allí alguien estaba sentado y estudiaba. Era un hombre joven con una barbilla en punta<sup>162</sup>, que retorció constantemente durante su estudio; leía acompañando su lectura con rápidos movimientos de los labios. [...] Yo me llamo Josef Mendel y soy estudiante.[...] Ya dormiré cuando concluya mis estudios. Mientras tanto bebo café, café negro.”<sup>163</sup>

El parecido de la imagen que expone Kafka y la que voy a citar a continuación, de la leyenda jasídica titulada «El milagroso encendido de la vela», es evidente; hasta aparece un balcón. Procede del libro de Alexander Eliasberg, *Leyendas de los Jasidim*, que Kafka conocía<sup>164</sup>:

“–Todo mundo sabe que mi hermano Rabí Shmelke no dormía nunca. Estudiaba día y noche [...]Tomó en su mano el candelabro y salió corriendo al balcón, para bajar desde allí y procurarse fuego.”<sup>165</sup>

En la novela *El proceso* también aparece un estudiante: es el personaje lujurioso que abraza a la mujer en la sala de reuniones del tribunal:

“Ese que me abrazó me persigue desde hace tiempo. [...] mi marido ha tenido que conformarse; si quiere conservar su puesto, tiene que tolerarlo, porque ese hombre es estudiante y probablemente llegará a tener mucho poder.”<sup>166</sup>

---

<sup>161</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 487.

<sup>162</sup> El parecido con un estudiante judío es obvio. El nombre que se cita a continuación tampoco admite dudas.

<sup>163</sup> F. Kafka, *América*, ed. Alianza, op. cit., pp. 282-287.

<sup>164</sup> Cf. W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., pp. 124-125.

<sup>165</sup> A. Eliasberg, *Leyendas de los Jasidim*, op. cit., pp. 252-152.

<sup>166</sup> F. Kafka, *Novelas. Obras Completas I*, op. cit., p. 508.

Que el estudio es más importante que el sueño, al que puede sustituir, aparece claramente en Josué 1,8, cita a la que recurre George Steiner en *Pasión Intacta*<sup>167</sup> para justificar la importancia que el judaísmo le da a la lectura. La cita bíblica hace referencia a que el “libro de la Ley” ha de estar siempre en la boca, siendo más importante dedicar la noche a meditar en lo que tal libro dice que a dormir.

---

<sup>167</sup> G. Steiner, *Pasión intacta*, trad. M. Gutiérrez y E. Castejón, Madrid, Siruela, 2001, p. 348. El dios griego *Hipno*, según Steiner, no es amigo de la lectura. Se entiende que el estudio solo es posible si se le da una importancia extrema a esta.

## 15. El relato jasídico

Las obras de Kafka dan la impresión de estar inacabadas, y es que Kafka siempre valoró los cuentos jasídicos como muestra de la sencillez que a él le gustaría alcanzar en sus narraciones, donde la perfección no tiene papel alguno. Escribe a Max Brod que las narraciones jasídicas que lee en «Das Judische Echo», aun consciente de que la perfección esté ausente de las mismas, tienen un efecto positivo siempre, independientemente de cuál sea su estado de ánimo. Kafka considera que la naturaleza judía de las mismas le hace caer en la cuenta de que él es un judío<sup>168</sup>. Tal vez ello explique la afición que le tenía al teatro en yiddish, dramatización de la narración jasídica que se transmite fundamentalmente de forma oral, según expone Mauricio Pilatowsky en “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”<sup>169</sup>. Pilatowsky cree que el disfrute de la literatura jasídica tiene que ver con la entrega personal a Dios porque exige la interpretación, individual, de las narraciones si queremos entenderlas. Es así que la pobre estructura de estas, su imperfección característica, es defecto pretendido. Su carácter incompleto, y que sea la cotidianidad el venero de donde se extraen los temas, dota a los relatos jasídicos de un vigor característico. La pobreza, por así decir, de este tipo de relatos, es necesaria para que cada uno interprete a su manera los textos, y ello ayuda, según Mauricio Pilatowsky, a que la tarea interpretativa no sea otra cosa que una entrega personal a Dios. M. Pilatowsky repara en la comparación que hace Martin Buber entre los relatos jasídicos y los relatos de Kafka, quien busca

<sup>168</sup>Cf. Kafka, *Cartas a Max Brod (1904-1924)*, *op. cit.* Sobre todo, la carta del 28. IX. 1917.

<sup>169</sup> M. Pilatowsky, “Los abrevaderos...”, *op. cit.* p. 151.

conscientemente que resulten incompletos para que necesiten ser interpretados. Jorge Luis Borges, citado por Mauricio Pilatowsky, cree que es necesario que falten algunos capítulos en las tres novelas de Kafka porque tales novelas han de ser interminables, como la acción que describen. Y ello acerca a Kafka, según Borges, a la paradoja de Zenón.<sup>170</sup>

Mauricio Pilatowsky<sup>171</sup> sitúa al relato jasídico, y por la comparación que se hace, también a los escritos de Kafka, en el seno de la Cábala: el hombre ha de redimir el mundo, y para ello ha de interpretar toda marca que encuentra, relatos incluidos, como parte de su tarea transformadora (*ticún*). Por eso es muy importante la literalidad de lo que se dice; esto es, el modo como se dice lo que se dice: en la literalidad podemos encontrar las marcas de cuya interpretación depende justamente el papel del hombre en el mundo. Hemos de analizar, como un buen cabalista, todas las palabras; no olvidemos la importancia del lenguaje en la creación del mundo, ni la tarea del hombre, que no ha de consistir en buscar los orígenes, lo que no cambia; antes bien, ha de transformar lo que pueda con vistas a mejorar lo que se encuentre.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>171</sup> *Ibid.*

## 16. *América/El desaparecido. El castillo*

Otro de los elementos que, según entendemos, Kafka obtiene de su conocimiento del judaísmo, más precisamente de la mística judía, tiene que ver con la figura de los ayudantes del visionario. El ayudante es una figura muy utilizada por Kafka, tanto que en ocasiones sustituye a aquel a quien ayuda; ello significa que nos es imposible a nosotros, humanos, llegar hasta el origen de las cosas, teniendo que contentarnos con lo que, sin serlo, depende de él. En *América (El desaparecido)* encontramos tal importancia del ayudante, incluso del ayudante del ayudante:

“Para auxilio de los porteros, cada uno de ellos tenía a su servicio a un ordenanza”,<sup>172</sup>

Que Kafka obtuvo la figura de la mística judía es algo que, a tenor del parecido entre lo que relata y la figura del visionario, resulta claro. A no ser que se diera una inmensa coincidencia. Sea como sea, la similitud parece obvia. Gershom Scholem<sup>173</sup> entiende que el tal parecido procede de la unión para el escritor entre la religiosidad y el nihilismo; de aquí también proviene, según Scholem, la cercanía de

---

<sup>172</sup> F. Kafka, *América*, ed. Alianza, *op. cit.*, p. 213.

<sup>173</sup> Scholem cit. por S. Mosès, *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997, p. 202.

Kafka con la Cábala, ignorante, como era, nos dice el primero, de lo que a ella se refiere.<sup>174</sup>

En la novela que nos ocupa, *América / El desaparecido*, aparece un pasaje donde la relación con el visionario de la mística judía es innegable:

“junto a cada uno de los tres locutores [en el Hotel Occidental] había, de pie, un muchacho para los trabajos auxiliares; esos tres muchachos no hacía otra cosa que inclinar, primero, la cabeza hacia sus jefes escuchando con suma atención, para buscar luego con mucha prisa, como si los hubieran pinchado, en gigantescos libros amarillos”.<sup>175</sup>

J. H. Laenen expone la misma situación, atribuida a la mística judía:

“Durante el ascenso del místico, había a veces algunos compañeros sentados a su lado, a su derecha o a su izquierda, que escribían rápidamente lo que él iba experimentando en éxtasis.”<sup>176</sup>

Gershom Scholem es más preciso. No podía ser de otro modo:

“Según un relato de las ‘Hejalot mayores’, que nos sentimos tentados de relacionar con un pasaje similar que aparece al final del ‘Libro cuarto de Esdrás’, existía incluso la costumbre de colocar escribas o taquígrafos a ambos lados del visionario, quienes transcribían su descripción estática del trono y sus ocupantes.”<sup>177</sup>

Kafka, en *El castillo*, describe una situación muy similar a la expuesta cuando Olga le explica a K. cómo su hermano Barnabás recibe los mensajes. Parece que el misticismo judío, mayormente a través de conversaciones, tuvo su importancia:

---

<sup>174</sup> K.E. Grözinger achaca la cercanía de Kafka con la Cábala al modo de ejercer el pensamiento: “The similarity between Kafka’s symbols and images and those of the Kabbalah can be generally ascribed to the ‘mythological’ manner of speaking”, *Kafka and...*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>175</sup> F. Kafka, *América*, Alianza, *op. cit.*, p. 217.

<sup>176</sup> J. H. Laenen, *La mística...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>177</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 84.

“conducen a Barnabás a una oficina grande [...] Ese recinto se ve dividido en dos partes longitudinales por un largo pupitre único que sirve para escribir de pie y que va de una a otra pared lateral; una de estas partes es estrecha, apenas pueden allí darse paso dos personas: es el espacio destinado a los funcionarios; la otra es ancha: el espacio destinado a las partes actoras, a los espectadores, ordenanzas, mensajeros. Sobre el pupitre hay grandes libros abiertos, uno junto al otro, y ante la mayor parte de ellos hay funcionarios de pie leyendo en los mismos. [...] Adelante y pegadas al propio pupitre hay unas mesitas bajas, y sentados a ellas, escribientes, los cuales *reciben al dictado cuando así lo desean los funcionarios*. [...] tampoco se dicta en voz alta, apenas se da uno cuenta de que están dictando; antes bien, el funcionario parece seguir leyendo igual que antes, con la sola diferencia de que además también musita, y eso el escribiente lo oye. Con frecuencia dicta el funcionario en voz tan baja que el escribiente no puede oírlo desde su postura sedentaria, y entonces tiene que levantarse cada vez de un salto, aprehender lo dictado, volver a sentarse rápidamente y anotarlo, luego volver a erguirse de un salto, y así sucesivamente. ¡Que extraño es todo eso! Es casi incomprensible.”<sup>178</sup>

*El castillo*, última de las novelas de Kafka, no publicadas por su autor como ninguna de las tres que como tal se reconocen, es vista por la crítica como una novela de impronta judía. En este sentido, Leopoldo La Rubia ve a los protagonistas de las tres novelas como personajes que se dedican a la errancia, actividad que el destino ha querido acercar a los judíos<sup>179</sup>. Sultana Wahnón<sup>180</sup> recurre a Hannah Arendt para acercar, sobre todo *El castillo*, a la problemática que nos ocupa.

El hecho de que tanto Amalia, la hermana de Barnabás y repudiada por todos porque no aceptó el cumplimiento de los deseos del funcionario Sortini, como K.,

<sup>178</sup> F. Kafka, *El castillo*, Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 202. La cursiva es nuestra.

<sup>179</sup> Escribe Leopoldo La Rubia: “Un aspecto que con frecuencia nos evocan algunos de los personajes principales de las obras de Franz Kafka es el *errar judaico* que es, a la vez, característico de toda la historia del judaísmo. Karl Rossmann, Josef K. y el agrimensor K. serían personajes arquetípicos de un errar en el sentido de vagar” (*Kafka: el maestro absoluto. Presencia de Franz Kafka en la cultura contemporánea*, Universidad de Granada, 2002, p. 103).

<sup>180</sup> Según S. Wahnón: “en 1948, cuando la tragedia del judaísmo europeo ya se había consumado y estaba decidiéndose la fundación del nuevo Estado de Israel, otra autora judía y alemana, la genial Hannah Arendt, no dudó en sostener [...] que la obra entera de Kafka y, muy en especial, *El castillo* ponía en escena situaciones y problemas ‘típicamente propios de la vida judía’. [Nota de S. Wahnón: “H. Arendt, «Franz Kafka: l’homme de bonne volonté», *op. cit.*, p. 209. Las traducciones que se ofrecen de este ensayo son nuestras.”] En su opinión, K., el héroe de esta última novela, era ‘un judío’ ” (S. Wahnón, *Kafka y la tragedia judía*, *op. cit.*, p. 352).

conozcan el poder de las hierbas curativas, aproxima a los dos personajes a la figura del fundador del jasidismo, Baal Shem Tov, valorado también por sus virtudes curativas, según expresa Rajel Elijor en *Los orígenes místicos del jasidismo*:

“al Baal Shem Tov [...] algunos registros del pueblo de Medzibozh muestran que la comunidad judía del lugar eligió darle derechos de residencia, una exoneración de los impuestos locales y apoyo financiero como reconocimiento de su estatus de figura espiritual, curandero y místico.”<sup>181</sup>

A estas alturas no debe sorprendernos que podamos leer en *El castillo*:

“K. tenía algunos conocimientos médicos y, lo que era más valioso aún, experiencia en el trato con enfermos. [...] En su tierra, por sus facultades curativas, lo llamaban siempre ‘hierba amarga’.”<sup>182</sup>

“Amalia [...] conoce plantas medicinales que alivian los dolores”<sup>183</sup>

Otra de las referencias al judaísmo que se da en *El castillo* tiene que ver con el nombre de uno de los ayudantes de K.: Jeremías, profeta del judaísmo, dejando Kafka al final de la obra solo al otro mensajero, llamado Arturo, lo cual tal vez marque el triunfo de la cultura occidental sobre la cultura bíblica; es decir, el triunfo de la *asimilación*. No olvidemos que al final de la novela, Jeremías es eliminado<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> R. Elijor, *Los orígenes místicos del jasidismo*, trad. R. Yalonetzky de Sabbagh, Lilmod, Buenos Aires, 2010, p. 101.

<sup>182</sup> F. Kafka, *El castillo, Novelas. Obras Completas I, op. cit.*, p. 840.

<sup>183</sup> *Id.*, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 248.

<sup>184</sup> Escribe Marthe Robert: “Aunque sepa perfectamente su nombre –todo el mundo en el Pueblo los llama Arturo y Jeremías, y nadie los confunde– se vale de su gran parecido para fingir que no puede distinguirlos, a consecuencia de lo cual a ambos los llama Arturo, cosa que ellos sienten con toda razón como una manera cruel de negarlos. [Nota de M. Robert: “[...] remiten una vez más al conflicto de las dos culturas a que hacen alusión sus nombres: Arturo, que recuerda al rey de leyenda más típico de la civilización extrema occidental, y Jeremías, el profeta judío al que, señálemoslo, el Agrimensor ansioso de asimilación se apresura a eliminar”]” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad, op. cit.*, p. 279).

## 17. “El puente”, “El cazador Gracchus”, “Un mensaje imperial”, “Poseidón”

El texto que comienza con las palabras ‘Yo estaba rígido y frío...’<sup>185</sup>, que Max Brod tituló “El puente”, puede verse como la tragedia de los judíos checos, atrapados entre dos maneras de concebir el mundo. Así lo hace Frederic V. Grunfeld, quien habla del equilibrio en el que se sitúa Bohemia, parte del reino los Habsburgo. La situación puede entenderse haciendo referencia a la mezcla que caracteriza a los judíos, Kafka entre ellos, un checo que vivía en alemán. Escribe Grunfeld sobre las líneas que nos ocupan:

“Esta breve parábola no es más que una historia encapsulada de los judíos checos, en equilibrio precario entre dos culturas al principio y lanzados luego al abismo. Kafka sabía la anormalidad de su posición mientras Bohemia fuera parte del reino de los Habsburgo. Vivían con checos pero estaban plenamente ligados a la cultura alemana: hablando alemán, leyendo a Schiller y Goethe, tenían la sensación de pertenecer a ‘una especie de nobleza’. Y de este modo, los casi treinta mil judíos de Praga se veían atenazados por una ola creciente de nacionalismo checo y por el cada vez más estridente teutonismo de los *völkisch* alemanes”.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 515-516.

<sup>186</sup> F. V. Grunfeld, *Profetas...*, *op. cit.*, p. 194.

En relación con las mezclas, tan afines a un pueblo que, como el judío, no tenía un lugar propio en la época que nos ocupa, el relato llamado ‘El cazador Gracchus’ cuenta la historia de un cazador de la Selva Negra que está muerto y vivo a la vez. En su vagar sin término recuerda la historia bíblica de Abel, según nos dice Claudio Magris, quien cree que Kafka, cuando escribe sobre el cazador Gracchus, escribe sobre sí mismo:

“Es la condición de *Jäger Gracchus* de Kafka que vaga por los laberintos de un limbo incierto entre el ser y el no ser, ajeno ya a los vivos y todavía no acogido por los muertos; y, remontándose a la matriz bíblica y talmúdica, es la condición del espíritu de Abel, el primer muerto del que la tradición cuenta que vagaba sin meta y sin encontrar sitio [...] Esta ausencia significa una radicalización del desierto kafkiano, privado incluso de la lucha por la conquista de la verdad, del exilio, del esfuerzo de Kafka [...] por iluminar con dignidad [...] su propia posición de exiliado en la tierra de Canaán, de segregado de la patria.”<sup>187</sup>

Otra de las narraciones que puede verse inscrita en el universo judío es la llamada ‘Un mensaje imperial’<sup>188</sup>. Dado el número y la entidad de mediaciones que separan al origen del mensaje del destinatario del mismo, es imposible que el mensaje del emperador llegue a sus súbditos: así es como nos llega el mensaje del Talmud. Entendemos que Kafka nos quiere decir que lo importante no es el significado de las palabras del mensaje, el significado real de sus palabras, sino el acto de estar esperando un contenido que consiste justamente en su espera. Harold Bloom es uno de los estudiosos que comparan la recepción del Talmud con la recepción del mensaje del cuento de Kafka:

“¿Qué es el *Talmud* sino un mensaje desde la distancia? escribía Kafka a Robert Klopstock, el 19 de diciembre de 1239. ¿Qué era toda la tradición judía para Kafka, sino un mensaje desde una distancia interminable? Esto es seguramente parte del significado de la famosa parábola «Un mensaje imperial» [...] Heinz Politzer leía esto como una parábola nietzscheana, y así cayó en la trampa puesta

---

<sup>187</sup> C. Magris, *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, trad. P. L. Ladrón de Guevara, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 124-125.

<sup>188</sup> F. Kafka, *Narraciones... op. cit.*, p. 202.

por la evasividad kafkiana [...] aunque uno sueñe la parábola, la parábola conlleva una verdad. En efecto, el *Talmud* existe, es verdaderamente un mensaje imperial desde la distancia. La distancia es demasiado grande, no puede alcanzarnos; hay esperanza, pero no para nosotros. Tampoco es tan evidente que Dios haya muerto. Siempre está muriendo; sin embargo, murmura siempre un mensaje al oído del ángel.”<sup>189</sup>

El relato sobre el dios griego Poseidón también puede leerse en clave judía. Kafka escribe unas palabras sobre el dios griego Poseidón, preocupado por los cálculos que tiene que realizar, por el trabajo administrativo que exige su cargo si quiere seguir siendo el dios de los mares. Escribe Kafka:

“Poseidón hacía cálculos sentado a su escritorio. La administración de todas las aguas le daba un trabajo infinito.”<sup>190</sup>

Comparo esta narración de Kafka con el enorme crecimiento de los *jasidim*, que los obliga a realizar tareas administrativas antes que a saber acerca de lo divino. Tanto en el caso de Kafka como en el de los *jasidim*, lo que importa es el intermediario, que se nutría de un supuesto contacto con la divinidad, aunque nosotros sabemos que ello es inalcanzable. Que tal contacto no fuera lo más importante tiene que ver con la ausencia de referente en las creaciones kafkianas. Lo importante es obedecer al *tzadik*, más que a lo que representa porque es inalcanzable para nosotros, ni siquiera es alcanzable para el *tzadik*, para el justo entre los justos. Kafka refleja en este escrito la situación en la que vive: no se trata tanto del objeto al que se dirigen nuestros esfuerzos sino de los propios esfuerzos. Por ello, el Poseidón de Kafka apenas tiene tiempo de ver sus mares, preocupado como está por los cálculos de su administración:

“apenas había visto los mares, solo fugazmente durante los presurosos ascensos al Olimpo, y nunca los había recorrido de verdad. Solía decir que esperaría hasta el fin del mundo, que entonces sin duda se produciría un momento de calma que

---

<sup>189</sup> H. Bloom y otros, *Cábala y deconstrucción*, op. cit., pp. 228-229. El pasaje en cuestión es traducción de M. Bojalil.

<sup>190</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit., p. 734.

aprovecharía para, poco antes del final, después de revisar la última cuenta, realizar a toda prisa una breve gira.”<sup>191</sup>

Los cálculos se refieren a un mar que no se puede conocer directamente porque, entre otras razones, el hombre para vivir necesita el oxígeno que ahí no encuentra. Por eso está separado del objeto de su vida, Dios incluido. De no ser así, si el hombre viviera fundido con Dios, no sería libre, es decir, no sería hombre. De ahí vienen todos los problemas que Kafka expone; ahora bien, con el humor que no todos los estudiosos han sabido ver, acaso porque ellos mismos carecen de tal.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 735.

## 18. Judío, al fin y al cabo

Que Kafka es inclasificable es algo fuera de toda duda. Ni siquiera él sabe bien qué es: ha sido judío, enemigo de los judíos, judío asimilado, sionista, ateo... Incluso ha llegado a consistir en naturalezas opuestas. Mas, visto en conjunto, la proximidad de los escritos de Kafka con lo que se entiende como canon del judaísmo es evidente: el autor no interviene en las peripecias de su héroe, al igual que el narrador tradicional. También en este aspecto, Kafka se acerca a los judíos: es consciente de su insignificancia y, por ello recurre a “maestros venerados por la tradición”,<sup>192</sup> a libros de donde extrae lo que dice sin pretender ser original. Tanto es así que, en *El proceso*, lo que el sacerdote le cuenta a K., el apólogo llamado “Ante la ley” pertenece a lo que el primero llama “escritos de introducción a la Ley”<sup>193</sup>, expuesto sin autor conocido. Incluso se ha llegado a decir que la leyenda de la que hablamos “tiene la forma de un *midrash*”.<sup>194</sup>

Karl Erich Grözinger, en *Kafka and Kabbalah*, no duda de la influencia del judaísmo en el modo de ser y de pensar de Kafka, influencia acogida en conversaciones con amigos y con otros seres queridos, así como de su conocimiento de la vida de los judíos de Praga, conocimiento obtenido en parte en sus visitas a la sinagoga. Kafka es consciente de lo que su obra le debe al judaísmo:

“All of Kafka’s texts –including his novels and short stories, but primarily his diary entries and aphorisms– reveal and extraordinarily detailed

<sup>192</sup> M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 245.

<sup>193</sup> F. Kafka, *Novelas. Obras Completas I*, op. cit., p. 648.

<sup>194</sup> M. Robert, *Franz Kafka...*, op. cit., p. 246.

and sophisticated knowledge of things Jewish. He acquired this knowledge through his own studies, through observations of Jewish life in Prague, especially in the synagogue. Granted, this was not a formal knowledge of rabbinical-halakhic rules of orthodoxy and of philosophical-theological speculation; what Kafka knew might better be described as popularized Kabbalah and the Jewish traditions influenced by it. [...] Kafka knew more about Judaism than his remarks on the subject would lead one to believe.”<sup>195</sup>

Tanto es así que K. E. Grözinger no tiene empacho en afirmar que Kafka podría haber creado una forma nueva de judaísmo.<sup>196</sup> Sus referencias al cristianismo no son vistas como algo importante; no le da mucha importancia K. E. Grözinger al hecho de que en la leyenda “Ante la Ley”<sup>197</sup>, como el propio Kafka la llama<sup>198</sup>, el sacerdote sea cristiano y hable a K. desde el púlpito de una iglesia<sup>199</sup>. No olvidemos que unas palabras dichas desde la altura de un púlpito son escuchadas de otra manera por quien así las oye,

<sup>195</sup> K. E. Grözinger, *op. cit.*, p. 4.

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*, p. 5.

<sup>197</sup> Grözinger ve en el “Ante la Ley” de Kafka la influencia de Eliahu de Vidas, que es tanto como decir de la teología judicial cabalística. Además, las conversaciones de Kafka con Georg Langer tuvieron que hacerlo conocedor de muchos de los extremos judíos a los que venimos refiriéndonos: “Our summary of the judicial tractate Eliahu de Vidas included in his morality book *Reshit Hokhma* undeniably confirms the fact that the theme of a ‘gatekeeper before the law’ was current within the context of Jewish-kabbalistic judicial theology at least since the 16<sup>th</sup> century and that his popular book passed it on to the pious masses in Eastern Europe particularly. It is also a fact that those closest to Kafka knew of this tradition by 1915 at the least, and most probably via Georg Langer, who began to study this work rather early in his career as a kabbalistic Hasid, which began in 1913” (*ibid.*, p. 29); Grözinger ve claramente la inmensa deuda de Kafka con el judaísmo, mas no sucede lo mismo con todos los estudiosos. Escribe Grözinger: “The fact that Judaism was one of the major presuppositions should no longer be open to doubt. And yet, just how seriously many Kafka scholars still take the Jewish side of this author can be seen, for example, in Jouachim Unselde’s detailed study of *Franz Kafka. Ein Schriftstellerleben*, which limits its treatment of this topic to a few telling remarks: ‘Franz Kafka’s attitude toward Judaism was very ambivalent, and a brief discussion of it can hardly be expected to present a clear picture.’ Or take his reference to Otto Pick in his anthology called *Das jüdische Prag*, where he states: ‘Kafka never betrayed what faith he ascribed to. And as late as 1922 Kafka described to Brod his lack of any solid Jewish footing under his feet’ (149f).

”As if such a complaint were not itself a clarion call that here speaks a man who is searching for his Judaism but is loathe to content himself with a ‘bourgeois’ version of it” (*ibid.*, pp. 181-182); “One may well wonder at times just what it was that led an author like Günther Anders to contest the Jewish element in Kafka, a topic about which he obviously knows very little. Anders’ book of Kafka is one of the best, but we still have to wonder where he gets the arrogance to write: ‘Only a few these about Kafka can actually be as unequivocally confirmed as the one that maintains that Kafka’s ‘religiosity’ had no direct connection with the Jewish religion and Jewish theology is completely and absolutely off the mark” (*ibid.*, p. 182). Grözinger en absoluto piensa así. No solo existe la manera de Max Brod de ser judío, que Kafka, su amigo del alma, no comparte: “Kafka thinks Jewish. This can be stated unconditionally if we understand that his Judaism is considerably different from Brod’s bourgeois Zionist version” (*ibid.*, p. 183).

<sup>198</sup> Escribe F. Kafka: “sentimiento de satisfacción y de dicha, como el que tengo, por ejemplo, especialmente con respecto a la leyenda” (*Diarios... Obras Completas II, op. cit.*, p. 536).

<sup>199</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and...*, *op. cit.*, p. 6.

sean cuales sean las palabras, lo cual significa darle una importancia a la forma más que al presunto interior, valoración kafkiana donde las haya. En cualquier caso, Daniel Boyarin nos alerta<sup>200</sup> de que el cristianismo, en la Antigüedad, es distinto del judaísmo por motivos más bien espúreos al no haber gran diferencia en el modo de concebir lo sagrado: la intermediación que valora el cristianismo en la figura de Jesús es reconocida aquí y allá por el judaísmo antiguo, en tanto que un acercamiento a la figura de Dios en sí misma es imposible en uno y otro caso; véanse las dimensiones místicas de la religiosidad tanto en el cristianismo como en el judaísmo.

Isaac Bashevis Singer, en su narración “El amigo de Kafka” nos habla de alguien que no sabe cómo ser judío, su deseo auténtico. En esta narración cuenta las consecuencias de la visita de Kafka a un burdel, y la afinidad que la figura del gólem tiene con la creación ligüística del mundo por parte de Dios:

“Kafka quería ser judío, pero no sabía cómo hacerlo. ‘Franz’, le dije una vez, ‘eres un hombre joven. Haz lo que hacemos todos.’ Había un burdel en Praga que yo conocía y lo convencí para que me acompañara. Él era aún virgen. Prefiero no hablar de la chica a la que estaba prometido. Estaba hundido hasta el cuello en el pantano burgués. Los judíos que formaban su círculo tenían un ideal: hacerse gentiles, y no gentiles checos, sino gentiles alemanes. En resumen, lo persuadí para que viviera conmigo esa aventura. Lo conduje a un oscuro callejón de la antigua judería y allí estaba el burdel. Subimos las sinuosas escaleras. Abrí la puerta y aquello parecía el escenario de un teatro: las prostitutas, los chulos, los clientes, la patrona. Nunca olvidaré ese momento. Kafka empezó a temblar y me tiró de la manga. Luego dio media vuelta y bajó las escaleras tan deprisa que temí que fuera a romperse una pierna. Una vez en la calle se detuvo y vomitó como un colegial. De vuelta a casa pasamos por una sinagoga y Kafka empezó a hablar del gólem. Kafka creía en el gólem, y pensaba incluso que el futuro podía depararnos otro. Debe haber palabras mágicas capaces de convertir un trozo de arcilla en un ser humano. ¿Acaso no

---

<sup>200</sup> Cf. D. Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, trad. Carlos A. Segovia, Madrid, Trotta, 2013.

dice la cábala que Dios creó el mundo pronunciando unas santas palabras? Al principio fue el Verbo.”<sup>201</sup>

Que no haya realidad si no es a través del lenguaje, es algo que Kafka sabe por su adhesión a los presupuestos religiosos judíos, que no por un descubrimiento filosófico de lo que se da en llamar ‘Giro Lingüístico’. Ello es lo que hace que tantos personajes que son intermediarios en las ficciones de Kafka no sean sino los autores de los mensajes que exponen. La conexión con el origen es imposible: Dios se esconde en su enorme lejanía, que tiene que ver con la distancia infinita que lo separa de los hombres. Por eso, la única inmediatez a la que tenemos acceso es la inmediatez de la mediación: no se pueda acceder a realidad alguna cuya constitución no sea estrictamente lingüística. Es por ello por lo que la oración, emisión lingüística, tiene que ver con la creación del mundo. Que escribir es crear un mundo es algo evidente para quien, como Kafka, se dedica a la escritura, y está formado en un pensamiento, el judío, para el que la materialidad de las cosas no es ni mucho menos la manera más importante de entenderlas. Según Kafka, quien escribe está orando<sup>202</sup>, está creando un mundo con palabras, con cuya ayuda se creó todo.

Respecto del poder de la lengua, asunto en el que Kafka está inmerso, Karl Erich Grözinger nombra a Cordovero y a otros judíos ilustres:

“the one central idea that it is the word of man in prayer that lets him share in the divine creative power of language. Moses Cordovero writes in his *Pardes Rimmonim*: ‘The fourth way to learn the Scripture [that is, the way of the Kabbalists] is [via a knowledge of] the spiritual nature and the true being of the letters, a knowledge of their combinations and the [disclosure] of how they relate to one another. Whoever probes the depths of his art can create a universe.’

It is surely no great leap from this creative language of prayer to Kafka’s much-quoted dictum concerning his own writing. [...] We can certainly assume that Kafka, the Jew from Prague, knew of this tradition of creative power of language. After all, Prague was the home of the legendary Kabbalists Liva Ben

---

<sup>201</sup> I. B. Singer, <http://aqueos.wordpress.com/cuentos/el-amigo-de-kafka/>

<sup>202</sup> “Escribir como una forma de orar” (F. Kafka, *Narraciones... Obras Completas III, op. cit.*, p. 769).

Bezalel, that is Chief Rabbi Löw, whom every child in the city knew as the creator of the golem.”<sup>203</sup>

Sultana Wahnón no tiene dudas acerca del judaísmo que domina los escritos de Kafka, y, en este sentido, menciona a Max Brod, Hannah Arendt y a Marthe Robert. En España aparece la figura de Jordi Llovet como adalid de la importancia que el judaísmo tiene para la comprensión de su obra.<sup>204</sup> Ciertamente, a medida que avanza Kafka en su vida, se acerca más al judaísmo, que nunca abandonó del todo. Según Puah Menczel-Ben-Tovim<sup>205</sup>, fue entre 1917 y 1923 cuando Kafka contempla los ritos judíos sin el cinismo de antes. En este cambio tuvo que ver el teatro judío en yiddish de Lemberg, las largas conversaciones con sus amigos judíos y su deseo de aprender hebreo. Puah Menczel-Ben-Tovim menciona incluso que Kafka llegó a asistir a la «Escuela Superior para la ciencia del Judaísmo» en Berlín.<sup>206</sup> El interés de Kafka por las cuestiones judías está fuera de toda duda, y no únicamente por las clases a las que asistía, ni por la condición jasídica de la última de sus novias. Tal vez tal interés tenga más que ver con que el judaísmo sea una tradición en la que se formaron todos sus ancestros, tanto los

<sup>203</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 134. En otra página dice K. E. Grözinger: “Kafka’s relation to language as creative power is which man also has a share, and be it as the language of prayer or of writing, whereby even the shape and the form of the letters are meaningful and whose inherent interrelationships reflect existential structures and bring forth creatures, al fits in seamlessly with the linguistic world of Jewish mysticism and Kabbalah. This may explain why life and language are identical for Kafka and why he attributes a religious weight to writing as a form of prayer” (*ibid.*, p. 140).

<sup>204</sup> Cf. S. Wahnón, *Kafka y la tragedia...*, *op. cit.*, p. 271.

<sup>205</sup> Cf. «Yo fui profesora de hebreo de Kafka. De una entrevista a Puah Menczel-Ben-Tovim», Hans-Gerd Kosch (ed.), *Cuando Kafka vino hacia mí...*, trad. B. Vías Mahou, Barcelona, Acantilado, 2009, pp. 204-205. Harold Bloom lo considera “el escritor judío” (prólogo a Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. A. Castaño y P. Villaseñor, Barcelona-México, Anthropos, 2002, p. XXII) solo comparable a Freud en su tarea de presentarnos el judaísmo a los que vivimos en esta época.

<sup>206</sup> G. Perednik, que hace mención a que las obras de Kafka fueron prohibidas en Checoslovaquia por el régimen comunista, pone de manifiesto su judeidad, y en este caso trae como padrinos ilustres los grandes nombres de Benjamín y Rosenzweig: “régimen comunista instaurado en Checoslovaquia en 1948, que prohibió las obras de Kafka por ser producto del ‘nacionalismo judío’[...] Luis León Herrera opina que en Kafka el hombre simboliza al judío, y la condición de desarraigo de sus personajes sigue el arquetipo del judío errante [...] Entre [...] quienes buscaron en Kafka no al judío y su identidad, sino expresiones de judaísmo, Walter Benjamin traza un paralelo entre la parábola jasídica y la escritura de Kafka [...] No sorprende [...] que Franz Rosenzweig, escribiera en 1927 que ‘quienes escribieron *La Biblia* pensaron en Dios de una forma análoga a la de Kafka. Nunca leí un libro que me recuerde tanto la Biblia como *El Castillo*. Por eso la lectura en él está lejos de ser un placer” (G. Perednik, «La judeidad de Kafka», *op. cit.* Enrique Mandelbam, en *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*, menciona el trabajo de P. Ricoeur sobre la metáfora y considera que el judaísmo de Kafka tiene que ver con lo que se busque, con el modo como el lector entienda sus construcciones: “parafraseando Ricoeur em sétimo estudo de *A Metáfora Viva*, ‘Metáfora e Referencia’[...]o judaico deve emergir num espaço que não é da obra em si e nem propriamente do real, mas digamos assim, num terceiro campo, o da leitura, num território virtual que emerge do encontro da força expressiva do texto com o leitor. À obra cabe, através de seu poder conotativo, deixar que se exteriorize, ou seja, apontar o judaísmo” (E. Mandelbaum, *Franz Kafka...*, São Paulo, Perspectiva, p. 163).

suyos como los de Dora, la última de sus novias. Kathi Diamant pone de manifiesto la voluntad de judaísmo que tiene Kafka. La escritora menciona las palabras de Felix Weltsch<sup>207</sup> según las cuales Kafka llegaba a *temblar* cuando escuchaba lo que Dora le contaba, haciendo así que renaciera su dimensión mística.

---

<sup>207</sup> K. Diamant, *Dora...*, *op. cit.*, pp. 67-68.

## **II. DON QUIJOTE Y KAFKA**



*no hay realdad; porque la realidad no es tal vez más que esa ausencia de realidad  
que los vocablos destacan en su impotencia para delimitarla*

Edmond Jabès



*Yo sé quién soy –respondió don Quijote–*  
M. de Cervantes

## **1. Inicio**

El capítulo anterior pretende mostrar la importancia que el judaísmo tiene para Kafka, aunque no siempre lo valorara de la misma manera. No obstante, escribe, tanto en sus *Diarios* como en el resto de su obra, de asuntos típicamente judíos, como es el caso del Carro de la gloria de Dios (*Merkabá*), la figura del perro, y el papel del estudiante. Uno de los elementos más controvertidos tiene que ver con su relación con la Cábala. En esta tesis se mantiene que Kafka hace referencia a la única Cábala que se conoce, impidiendo el sionismo un mayor contacto entre él y la doctrina cabalística porque el sionismo busca que la material sirva de fundamento a todo. Que a Kafka le interesaba la Cábala es claro cuando se observa el interés que tiene en la elección de los nombres adecuados para sus creaciones, cuando estudia las concomitancias y coincidencias entre las letras que utiliza. Esta reivindicación del lenguaje, esta creencia en lo importante que es el recurso del que se sirve Dios para crear el mundo, es común a la Cábala histórica y al propio Kafka. Si el lenguaje es un recurso divino, como así lo creen los judíos, estudiando las palabras estamos estudiando a Dios. Las palabras son lo más alto a lo que podemos optar, pues no tenemos acceso más que a las manifestaciones divinas, en absoluto a Dios en sí mismo, que cae más allá de nuestras posibilidades. En ello reside parte de la importancia que le da Kafka al papel del intermediario: no podemos llegar a ningún final, o principio, que para el caso es lo mismo; quedémonos, pues, en las manifestaciones de lo que todo depende, estudiemos todos los aspectos del

lenguaje en la creencia de que es la única huella de la divinidad a la que tenemos acceso.

Desde el convencimiento de que el Caballero de la Triste Figura no repara en nada más que en las palabras, en lo que se dice de las cosas, esta reflexión da paso al estudio de la categoría que expone Cervantes en su obra *Don Quijote de la Mancha*.

La conveniencia de unir la figura de Kafka y la de Cervantes es algo que el mismo escritor de Praga deja claro cuando, en varias ocasiones, se refiere en su obra a Don Quijote. No obstante, los *conceptos* que trataremos en el capítulo tienen que ver fundamentalmente con el papel del *intermediario*, así como con la figura de los *castillos*. Por lo que al primer asunto se refiere, Kafka no olvida nunca la importancia que Cervantes le da a Sancho Panza: el hombre no tiene acceso a ningún principio ni a ningún final del que todo dependa. Don Quijote se comporta como si estuviera loco, luego es inalcanzable; desde el convencimiento de que no tenemos acceso a lo original, a algo que no sea instrumental, más nos vale acercarnos al intermediario, y eso es lo que hace Kafka.

Otro elemento fundamental a la hora de entender la relación entre Kafka y Cervantes tiene que ver con el modo como ambos tratan la figura del castillo. Es curioso constatar que a esta cuestión no se le ha dado la importancia que merece, siendo como es una figura clave para entender a Don Quijote y de constituir el título de una de las novelas de Kafka. Que Don Quijote interprete como castillo lo que los demás ven como venta, está en la línea de lo que sucede en las cabezas de los personajes de Kafka. No es la materialidad lo más importante sino la función que cada cosa realiza: si los aldeanos piensan que todo depende del castillo, ¿qué más da que lo que se entiende como tal sea una construcción simple? ¿Qué importa que algo parezca una venta o un conjunto de casas de poca altura? ¿No debemos prescindir de la apariencia física de las cosas? Tanto para los aldeanos de la novela de Kafka como para Don Quijote, la esencia de algo tiene que ver con los efectos que produce: la creencia de que todo depende del castillo hace que así lo veamos. Si a una venta le otorgamos los poderes de un castillo, ¿de qué es de lo que estamos hablando?

## 2. Cervantes y el criptojudaismo

No hay duda de que Kafka conocía y valoraba a Don Quijote. Según el “inventario de la biblioteca de Kafka” que Klaus Wagenbach hace aparecer en su obra *La Juventud de Franz Kafka* el autor de Praga poseía una edición en alemán (Munich, 1912) de la obra de Cervantes<sup>1</sup>. Que la había leído está claro si reparamos en que hace aparecer al Caballero de la Triste Figura y a su escudero varias veces en su obra: en la página 606 del tomo III de la edición de Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores de la *Obra Completa* de Kafka:

“La desgracia de Don Quijote no es su imaginación, sino Sancho Panza.”<sup>2</sup>

En la página 610 de la misma obra, texto que, según la edición de la editorial Valdemar de los *Cuentos Completos*<sup>3</sup>, fue titulado por Max Brod: *Die Wahrheit über Sancho Pansa*, podemos leer:

“Sancho Panza, quien por cierto nunca se jactó de ello, logró con el paso de los años, aprovechando las tardes y las noches, apartar de sí a su demonio –al que más tarde dio el nombre de Don Quijote– por el método de proporcionarle una gran cantidad de libros de caballerías y novelas de bandoleros, hasta el punto

---

<sup>1</sup> K. Wagenbach, *La Juventud de Franz Kafka*, trad. de R. J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 272.

<sup>2</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 606. La trad. es de J. Parra Contreras.

<sup>3</sup> F. Kafka, *Cuentos Completos*, trad. J. R. Fernández Arias, Madrid, Valdemar, p. 442.

que aquel, desatado, dio en llevar a cabo los actos más demenciales, aunque sin causar perjuicio a nadie, debido precisamente a la ausencia de su objeto predeterminado, que debería haber sido Sancho Panza. A pesar de que era un hombre libre, Sancho Panza decidió, quizá a causa de cierto sentido de la responsabilidad, seguir tranquilamente a Don Quijote en sus correrías, y disfrutó así hasta el final de su vida de un provechoso entretenimiento.”<sup>4</sup>

Y a continuación, fechado el 22 de octubre de 1917:

“cinco de la madrugada. Una de las hazañas quijotescas más importantes, más perturbadora que la batalla contra los molinos de viento, es el suicidio. Don Quijote muerto quiere matar a Don Quijote; pero para matar necesita encontrar un punto donde haya vida, que se dedica a buscar con su espada tan interminable como inútilmente. Ocupados en esto, los dos muertos ruedan por los tiempos en una indisoluble voltereta.”<sup>5</sup>

Respecto de estas tres entradas, tres son los temas en los que pueden centrarse, con todas las ramificaciones que se quieran encontrar. Los dos primeros aforismos tratan el tema de lo que de original tiene la intermediación, es decir, del papel definitorio que el intermediario tiene sobre aquel y aquello a lo que intermedia. No se puede olvidar que Dios, el extremo del que, por definición, todo parte, es inaprehensible para los humanos, que debemos contentarnos con las intermediaciones de lo divino porque no tenemos acceso a otra cosa.

El segundo aforismo, además, presenta una relación con la lectura y la letra impresa muy cercana al espíritu judío<sup>6</sup>. La relación de Cervantes con el judaísmo ha sido estudiada, entre otros, por Américo Castro<sup>7</sup>, que se acerca a la creencia de que Cervantes podría ser cercano a las posturas criptojudías de algunos *cristianos nuevos*<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 610-611.

<sup>6</sup> Las conexiones entre el judaísmo y Cervantes están de sobra argumentadas por los estudiosos. Respecto de Kafka, este trabajo pretende poner de manifiesto la importancia que el judaísmo tuvo para el escritor de Praga.

<sup>7</sup> A. Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002; *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002

<sup>8</sup> Escribe Francisco Márquez Villanueva en su prólogo a A. Castro, *El pensamiento de Cervantes....*, *op.cit.*, p. 17 : “La cuestión clave del origen maculado de Cervantes se ha visto ahora reforzada [nota 19: Ellen Lokos, “The Politics of Identity and the Enigma of Cervantine Genealogy”, en *Cervantes and His Postmodern Constituencies*, eds. A. J. Cruz y C. B. Johnson, Garland Publishing, Nueva York y Londres,

Al respecto, Francisco Márquez Villanueva estima que A. Castro sitúa a Cervantes en el grupo de los *judeoconvertos*<sup>9</sup>. En cualquier caso, que la realidad sea lo que Don Quijote cree que es tiene que ver con la creación de la novela moderna, en lo que Cervantes tiene algo que decir. Ello también es aplicable a la experiencia de los criptojudíos, para los que el mundo verdadero es lo que uno piensa que es. No cree A. Castro que Cervantes fuera un judío, sino un *cristiano nuevo*, educado, desde antes de su nacimiento, en posturas que, siendo claramente judías, están entretejidas con visiones árabes y cristianas para formar lo que se ha dado en llamar el *espíritu* español<sup>10</sup>.

El tema fundamental del tercer aforismo de Kafka es el del suicidio, mas conecta directamente con el papel que juega la referencia, el significado, digamos, en todo significante; estamos hablando del papel del gólem: lo que importa sobre todo es el significante, el significado lo pueden poner los otros; aunque no haya vida, aunque no haya sitio en el que clavar la espada, abrazado al significante se puede rodar a través de los tiempos.

No se pueden obviar las conexiones entre el modo criptojudío de vivir, *el Quijote* de Cervantes y Kafka. La conexión de este con el criptojudaísmo se pone de manifiesto en la manera como, durante siglos, tuvo Praga de vivir su judaísmo, máxime en el caso de quien, como Kafka, durante mucho tiempo aspira por herencia paterna a la *asimilación*, y cuya pasión por la literatura está alejada del trabajo que sustenta sus días.

Dice Sansón Carrasco en la novela de Cervantes:

“tengo para mí que el día de hoy está impresos más de doce mil libros de la tal historia; si no, dígalo Portugal, Barcelona y Valencia, donde se han impreso; y aun hay fama que se está imprimiendo en Amberes”<sup>11</sup>

---

1999, pp. 116-133. Siguen apareciendo nuevos datos acerca del linaje converso de la esposa de Cervantes, Catalina de Salazar; ver Antonio Blanco, “Proceso contra el padre de fray Luis de León”, *Boletín de la Real Academia Española* 65 (1985), 375”].

<sup>9</sup> Dice Francisco Márquez Villanueva de Américo Castro: “la nueva consideración del autor del Quijote como miembro del grupo judeoconverso o, según él prefería decir, ‘intercastizo’”, prólogo a A. Castro, *Cervantes y los casticismos...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>10</sup> “Sin el trenzado previo de dichas tres castas y casticismos –escribe Américo Castro– y su tensión y desgarrar entre 1492 y 1609 ni *La Celestina* ni el *Quijote* existirían”, A. Castro, *Cervantes y los casticismos...*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>11</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Martín de Riquer, Barcelona, R.B.A. 1994, vol. II, p. 647.

De los lugares que cita Sansón Carrasco, tanto Portugal como Amberes han sido hervidero de criptojudíos en cercana época a la de la publicación de *Don Quijote*. Cervantes tuvo que tener en mente la situación de tantas personas que muestran en su comportamiento algo muy distinto a lo que sostienen sus creencias; la situación de tantas personas en las que se da un divorcio entre su vida exterior y su vida interior. Liliana Ruth Feierstein, en su obra *Habitar la letra*, señala los aspectos judíos de la obra de Cervantes<sup>12</sup>. La escritora hace referencia a que el poeta Jaim Najman Bialik nos ofrece una versión del Quijote en hebreo, afirmando Bialik que “el Caballero de la Triste Figura corporiza la complicidad judía por los Libros, la ironía y la lucha por la justicia.”<sup>13</sup> Respecto de la reivindicación de la Tradición, reivindicación judía del pasado de quien no puede agarrarse a fundamento material alguno, no se debe olvidar que el Caballero usa las armas “de sus bisabuelos”<sup>14</sup>. Es curioso constatar que son justamente ocho los días que gasta Don Quijote en darse un nombre nuevo, exactamente cuando los judíos reciben su circuncisión.

---

<sup>12</sup> Por lo que se refiere al juego textual, al nivel de las interpretaciones, y al humor que subyace a su tratamiento, aspectos tan judíos como cervantinos, escribe L. R. Feierstein: “los juegos de lenguaje: todos elementos que refieren a una hermenéutica que juega con lo intra e intertextual [...] la semejanza [...] con la concepción judaica de la escritura: los distintos niveles de la escritura, los meta-textos, los comentarios intratextuales, la reflexión de la reflexión [...] La función de esta obra, de esta novela de novelas, es para Cohen [Hermann] la crítica y deconstrucción del relato épico basado en la lógica de la sangre y del héroe para proponer un pueblo ético cuya fuerza radica en el *humor*” (L. R. Feierstein, *Habitar la letra. Judaísmo, escritura y transmisión*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 2011, pp. 61-62 ).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>14</sup> Escribe Cervantes en *El Quijote...*, *op. cit.*, p. 103: “lo primero que hizo [DonQuijote] fue limpiar unas armas que habían sido de sus bisabuelos”.

### 3. Sancho Panza

La importancia de Sancho Panza para la novela es muy grande. De esta figura tuvo que servirse Kafka para valorar el papel del intermediario, del ayudante. En la novela de Cervantes, la dueña doña Rodríguez llama a los escuderos “duendes de las antesalas”<sup>15</sup>, mención adoptada por Kafka, al menos en espíritu. Veamos lo que podemos encontrar en la novela de Cervantes:

“Yo no quiero encarecerte el servicio que te hago en darte a conocer tan noble y tan honrado caballero; pero quiero que me agradezcas el conocimiento que tendrás del famoso Sancho Panza, su escudero”<sup>16</sup>

“vois sois, y no otro, el que destrae y sonsaca a mi señor, y le lleva por esos andurriales.”<sup>17</sup>

“las locuras del señor sin las necedades del criado no valían un ardite”<sup>18</sup>

“Mala me la dé Dios, Sancho –respondió el bachiller– , si no sois vos la segunda persona de la historia; y que hay tal que precia más oíros hablar a vos que al más pintado de toda ella”.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha, op., cit.* vol II, p. 904.

<sup>16</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 85.

<sup>17</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 641.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 642.

“Perecía de risa la duquesa en oyendo hablar a Sancho, y en su opinión le tenía por más gracioso y por más loco que a su amo; y muchos hubo en aquel tiempo que fueron desde mismo parecer.”<sup>20</sup>

El mismo Sancho se considera minusvalorado por todos los “historiadores” que no reconocen el papel del escudero en la función del amo, con unos tintes que ha de recordar la concepción benjaminiana de la historia y la reivindicación de los perdedores, tan importante para la concepción judaica de la victoria:

“[Sancho] Aun si dijese los historiadores: ‘El tal caballero acabó la tal y tal aventura; pero con ayuda de fulano su escudero, sin la cual fuera imposible el acabarla...’. ¡Pero que escriban a secas: [...] sin nombrar la persona de su escudero, que se halló presente a todo, como si no fuera en el mundo!”<sup>21</sup>

Pasado por el tamiz de Kafka, un escritor que trata, con palabras, tanto a los ilustres personajes como a los que no lo son tanto, el asunto hace que el intermediario gane en importancia, la misma que Sancho reivindica para los escuderos, “duendes de las antecámaras”. Escribe Kafka en *El desaparecido*:

“el secretario, que era quien tenía la última palabra [...] declaró a Karl contratado. El jefe, con la boca abierta, se volvió hacia el secretario, pero este hizo un ademán concluyente, repitió: ‘Aceptado’ y anotó enseguida la decisión en el libro.”<sup>22</sup>

Para entender la importancia que *el ayudante* se concede a sí mismo, recurriremos a “Una visita a la mina”, relato del autor de Praga:

“Detrás de estos dos señores avanza el desocupado ordenanza. Los señores, como es lógico dado su enorme saber, han depuesto hace ya tiempo toda arrogancia; el ordenanza en cambio, parece haberla acumulado en su

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 649.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 865.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 919.

<sup>22</sup> F. Kafka, *El desaparecido, Novelas. Obras Completas I, op. cit.*, p. 449.

persona. Con una mano a la espalda y la otra delante, apoyada sobre sus botones dorados o acariciando el fino paño de su librea, saluda a menudo inclinando la cabeza a derecha e izquierda, como si lo hubiéramos saludado y él nos respondiera, o como si supusiera que lo hemos saludado pero no pudiera comprobarlo desde su altura.”<sup>23</sup>

Esto no quiere decir que la figura del intermediario en Kafka provenga en su totalidad de lo que aparece en el Quijote: cuando se trata de Kafka nada es de una sola manera. Figura tan importante como es la del intermediario, que no es otra que la del mensajero, que no es otra que la del ayudante, ha de entenderse también en relación con la imposibilidad del conocimiento, humano como todo conocimiento, de aquello de lo que todo depende; sea Dios cuando de teología se trata, sea cualquier instancia *inmediata* dadora de sentido. Cuando, con recursos humanos, que son los que nos definen y caracterizan, queremos entender el final de un proceso de intermediación, caemos en lo que llamo “paradoja del guardián”<sup>24</sup>, que no es sino el problema de toda teoría de los metalenguajes, versión más o menos elaborada de la conocida “paradoja del mentiroso”. Sancho Panza es una figura literaria que nos ha de servir para saber cómo entiende Kafka a los intermediarios, los únicos que saben dónde van porque no hacen sino seguir a su amo. La importancia que Kafka les otorga hace que en su manera de ver la novela de Cervantes, Don Quijote sea una invención de su escudero.

---

<sup>23</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.* La traducción del texto es J. J. del Solar..

<sup>24</sup> Respecto de la “paradoja del guardián”: “versión de la *paradoja de las clases* que Russell formuló recién empezado el siglo XX y que llamaré *paradoja del guardián*. Aquélla consiste en lo siguiente: ¿es miembro de sí misma la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas? Si no es miembro de sí misma, tiene que serlo, puesto que la clase de la que hablamos engloba a todas las clases que no son miembros de sí mismas. Y si es miembro de sí misma, no puede serlo, puesto que la clase de la que hablamos sólo engloba a las clases que no pertenecen a sí mismas. Y ahora veamos qué pasa con el guardián de todos los guardianes que no son guardianes de sí mismos, esto es, con el guardián de aquellos guardianes que, como parece ser el caso del guardián de *Ante la ley*, reciben el sentido de su actividad de otro. Pues pasa que si este guardián de todos los guardianes que no son guardianes de sí mismos fuera guardián de sí mismo, no podría serlo, ya que éste sólo guarda a aquéllos que no se guardan a sí mismos; y si no fuera guardián de sí mismo, tendría que serlo, ya que entraría en la misma categoría de todos a los que guarda” (texto presentado en esta Universidad para la obtención del D.E.A.).

## 4. Palabras, palabras, palabras

La importancia de Sancho como personaje ha hecho que Marthe Robert encuentre en su frecuentísimo recurso a los refranes<sup>25</sup>, el equivalente a la pasión de Don Quijote por las novelas. En amo y escudero encontramos una pasión por la letra, en el primer caso sabiéndola leer, en el segundo no, parecida a la que los cabalistas tienen, independientemente de lo que signifique. En ningún caso se trata de algo muerto sino de lo que proporciona vida, pues Dios creó el mundo gracias al lenguaje: ello explica la importancia que Don Quijote le concede a las historias, cuyo significado siempre es plenamente real en tanto que lo real proviene de ellas. De ahí deriva la importancia que Sancho otorga a los refranes: solo a partir de estos se entiende lo que pasa en el mundo. Don Quijote habla de historias escritas, Sancho de refranes dichos: la diferencia entre amo y escudero reside, en el particular al que nos referimos, en aquello a lo que cada uno recurre, pero la importancia de la intersubjetividad es extrema en uno y en otro caso: la intersubjetividad que configura la vigencia del refrán, por la que Sancho no es menos loco, o la intersubjetividad que hace que se entiendan las historias escritas, por la que Don Quijote no es menos cuerdo; el recurso a la intersubjetividad no huye de lo que, pretendidamente o no, se acuerda, independientemente de su relación con lo que sean las cosas: esta independencia entre las cosas, si tal hay, y la gratuidad de lo que piensan los hombres (si es que las cosas nada son más allá del pensamiento, más allá de

---

<sup>25</sup> Sobre el tema, ver Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, op. cit., pp. 179-182. Respecto de Sancho y los refranes, escribe M. Robert: “la manía de Sancho por los refranes, contrapeso indispensable de la obsesión de don Quijote por la novela” (*Lo antiguo y lo nuevo. De don Quijote a Franz Kafka*, trad. M. Higuera, Madrid, Trifaldi, p. 39).

lo que de ellas se dice), provoca la locura intersubjetiva de la visión del mundo de los habitantes de la aldea que mora bajo los pies del castillo en la novela de Kafka, locura que en nada se apoya más allá de en sí misma. Tal vez la locura de K. consista en no aceptar sin discusión el poder de la intersubjetividad, la locura de los que viven a la sombra del castillo. Así comprendemos lo que entiende Albert Camus:

“Lo que quiere [K.] es un oficio, un hogar, una vida de hombre normal y sano. Ya no aguanta más su locura. Quiere ser razonable.”<sup>26</sup>

Sea como sea, la indisoluble unión entre lenguaje e intersubjetividad termina por acercar las posturas de amo y escudero, pues las historias que dominan la vida de Don Quijote no son menos reales que los refranes de Sancho, entendiendo que nada hay sin el recurso a la interpretación –extremo tan judío–, en un caso a partir de los libros, en el otro a partir de máximas, productores, en cualquier sentido, de sentencias.

La vida de Don Quijote, antes que en una presunta realidad independiente de lo que de ella decirse pueda, se basa en sus lecturas; y en el caso de Kafka, la realidad tiene más que ver con el mundo de los significantes que con el mundo del significado, incognoscible para el hombre: valga con entender que su relato “Ante la Ley”<sup>27</sup> se queda en lo que de esta se dice, no apareciendo en ningún momento nada que no sea la visión que tiene el más bajo de los guardianes de una cadena que conduce a lo que no se sabe si existe. Respecto de sus novelas, Josef K de *El proceso* es acusado no se sabe de qué, desconocimiento que no importa para el transcurso de la novela. Algo así sucede en *El castillo* al que K. quiere llegar:

“una extensa estructura, compuesta de algunos edificios de dos pisos y de muchos edificios bajos muy juntos; si no hubiera sabido que era un castillo, K. lo habría podido tomar por una pequeña ciudad.”<sup>28</sup>

Las cosas dependen del modo como se las vea, y el planteamiento queda cerca al de Don Quijote: que las ventas sean ventas o castillos (irreales, estamos tentados a

---

<sup>26</sup> A. Camus, “La esperanza y lo absurdo en la obra de Franz Kafka”, *El mito de Sísifo*, trad. E. Benítez, Madrid, Alianza, p. 172.

<sup>27</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 192-193.

<sup>28</sup> F. Kafka, *El castillo*. Novelas. *Obras Completas I.*, *op. cit.* p. 698.

decir, pues, como castillo, vive en la mente de Don Quijote; del mismo modo que irreal es el castillo de Kafka, pues no vive sino en la mente de los aldeanos) tiene que ver con lo que se encuentre en ellas, que a su vez tiene que ver con lo que se busque.

Si en el caso de Kafka, entendemos que las cosas son lo que se dice que son sin tener nada que sustente la realidad más allá del lenguaje, para Don Quijote las cosas son como el lenguaje las figura en los libros, manera de ser, por otro lado, especialmente judía de decir cómo son las cosas, pues

“todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído”<sup>29</sup>

Tanto para Kafka como para Cervantes, las cosas no son sino el proceso en que el lenguaje las propone como si fueran algo separado de lo que de se dice. No es solo que la realidad esté compuesta de palabras (no hemos visto lo que hay tras de las puertas de la Ley), es que la única manera que tenemos de entender las palabras es merced a otras palabras: todo lo que es consiste en escritos sobre otros escritos, en un proceso sin fin porque están a cada paso. No hay, pues, manera de diferenciar lo que existe fuera de los libros de lo que existe solo en los libros, pues toda existencia depende de estos. Dice Don Quijote:

“Porque querer dar a entender a nadie que Amadís no fue en el mundo, ni todos los otros caballeros aventureros de que están colmadas las historias, será querer persuadir que el sol no alumbra, ni el yelo enfría, ni la tierra sustenta; porque ¿qué ingenio puede haber en el mundo que pueda persuadir a otro de que no fue verdad lo de la infanta Floripes y Guy de Borgoña, y lo de Fierabrás con la puente de Mantible, que sucedió en tiempo de Carlomagno, que voto a tal que es tanta verdad como es ahora de día? Y si es mentira, también lo debe de ser que no hubo Héctor, ni Aquiles, ni la guerra de Troya, ni los doce Pares de Francia, ni el rey Artús de Ingalaterra, que anda hasta ahora convertido en cuervo y le esperan en su reino por momentos. Y también se atreverán a decir que es mentirosa la historia de [...] la demanda del Santo Grial [...] habiendo personas

---

<sup>29</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, op. cit., pp. 108-109.

que casi se acuerdan de haber visto a la dueña Quintañona [...] decía una mi agüela [...]: ‘Aquélla, nieto, se parece a la dueña Quintañona’. De donde arguyo yo que la debió de conocer ella o, por lo menos, debió de alcanzar a ver algún retrato suyo.”<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 583- 584.

*Una jaula fue en busca de un ave*  
Kafka

## 5. Inversiones

Las inversiones de todo tipo: del efecto en causa, de la criatura en Dios, del espectador en protagonista, definen la visión de la realidad tanto del Quijote, como de la tradición cabalística; también de Kafka<sup>31</sup>.

La inversión alcanza un color tragi-cómico en *El proceso* cuando Josef K, en la catedral, se deja llevar por el sacristán creyendo que es este quien lo sigue:

“vio a un sacristán renqueante desaparecer por una puerta del muro. [...] Los sacristanes se mueven silenciosamente, como corresponde a su profesión [...] cuando el sacristán vio que K. lo observaba, señaló con la mano derecha [...] en una dirección indeterminada. Su comportamiento era casi incomprensible [...] hizo enseguida un ademán de rechazo con la mano, se encogió de hombros y se

---

<sup>31</sup> Günter Anders considera que la inversión es un modelo imprescindible para entender la obra de Kafka: “*método de inversión* [...] significa que el *sujeto* y el *objeto* se *invierten* o intercambian como en todas las fábulas [...]. Cuando Esopo, en sus fábulas, quiere decir que los hombres son como animales, muestra que los animales son hombres; cuando Brecht, en su *Ópera de los tres peniques*, quiere decir que los burgueses son ladrones, presenta a los ladrones como burgueses. Cuando Kafka quiere decir que lo evidente y no desconcertante de nuestro mundo es horrible, lo invierte así: lo horrible no es desconcertante” (G. Anders, “Kafka, pro y contra”, *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, trad. J. Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 82).

fue cojeando. [...] ‘Un viejo chocho’, pensó K. [...] ‘[...] Se detiene si yo me detengo, y acecha para ver si continúo.’ Sonriendo, K. siguió al anciano por toda la nave lateral, casi hasta la altura del altar mayor, el anciano no dejaba de señalar algo, pero K., intencionadamente, no se volvió: aquel gesto no debía de tener otra finalidad que hacer que dejara de seguir al anciano.”<sup>32</sup>

Parecida inversión es la que hace a Don Quijote pensar que su abuela debió de conocer a la dueña Quitañona cuando entiende que rostros de gentes se parecen a esta, siendo la idea que se ha formado la que le ayuda a situar a los rostros de las gentes: no hay realidad sin la interpretación que nosotros hacemos de la misma, cargada de *préstamos literarios*, por así decir.<sup>33</sup> Del mismo modo, el mundo de las reliquias de los santos intervienen como las ideas en las cabezas de las gentes, actuaciones consagradas por la tradición y en absoluto consideradas obra de locura:

“esta fama, estas gracias, estas prerrogativas, como llaman a esto –respondió Sancho–, tienen los cuerpos y las reliquias de los santos que, con aprobación y licencia de nuestra santa madre Iglesia, tienen lámparas, velas, mortajas, muletas, pinturas, cabelleras, ojos, piernas, con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama; los cuerpos de los santos o sus reliquias llevan los reyes sobre sus hombros, besan los pedazos de sus huesos, adornan y enriquecen con ellos sus oratorios y sus más preciados altares”<sup>34</sup>.

En el caso de las reliquias, estas son tales porque provienen de alguien santo, en absoluto depende su grandeza de sí mismas, y cuando así se piensa estamos invirtiendo lo importante, inversión afín al planteamiento de Don Quijote y al de Kafka. Lo que sucede es que ya no se sabe qué es lo importante y qué no. Estamos a un paso de considerar la interpretación como lo único real, en el caso del Quijote la que otorgan los libros de caballería, en el caso de Kafka lo que el grupo acepta en cada caso. Es por ello que K. de *El castillo* se puede entender como quien intenta encontrar la realidad

<sup>32</sup> F. Kafka, *El proceso. Novelas. Obras Completas I*, op. cit., pp. 242 y ss.

<sup>33</sup> Al respecto, escribe Marthe Robert: “el mundo real afirma con derecho su autonomía y, sin embargo, el lenguaje del que se sirve, por muy prosaico que sea, denota una infinidad de préstamos literarios que prueban todo lo contrario de su libertad. [...] la materia bruta de la que pretende disponer de buena fe en realidad no existe en ningún lugar. En ninguna parte hay objetos que puedan ser aprehendidos inmediatamente, prestándose a una transcripción directa” (M. Robert, *Lo antiguo...*, op. cit., pp. 40-41).

<sup>34</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, op. cit., p. 684.

sustante que ha de definir los usos intersubjetivos de los habitantes de la aldea. A Don Quijote no le interesa una realidad tal. ¿Sabe que no existe más que en las cabezas de las gentes como, en su caso, el castillo?

## 6. El suicidio

Ya ha sido citado el texto que hace referencia al suicidio<sup>35</sup>. El tema es tratado por Kafka en diversos momentos<sup>36</sup>, tanto en sus creaciones como en sus cartas, si es que la diferencia no deja de ser *ficticia*, en el peor sentido de la expresión. En cualquier caso, un personaje de ficción, con todo lo real que eso supone, no puede morir porque no está vivo. Hay que reparar en que solo puede desaparecer aquello que aparece. Y no olvidemos que, hablado de Kafka, se trata de personajes de ficción. Así es como Marthe Robert interpreta el texto que nos ocupa:

“el héroe de Kafka [...] está muerto sobre todo por estar *escrito*, porque, desde la perspectiva muy particular en que Kafka se mantiene desde la revolución de *La condena*, la literatura sólo realiza su verdadera tarea cuando mata propiamente dicho a su objeto. Esa lección quijotesca por excelencia [...] se aprecia en una especie de aforismo [...] ‘Uno de los actos quijotescos más importantes [...] el suicidio.’ ”<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> F. Kafka, *Narraciones...* *op. cit.*, pp. 610-611.

<sup>36</sup> Respecto del asunto, escribe G. Baioni: “Il suicidio –é bene ricordarlo– è la pena a cui el padre del *Verdetto* condanna il figlio, ma è anche la pena che Josef K. dovrebbe avere il coraggio di accettare, solo se avesse l’umiltà di sottomettersi alla Legge del tribunale” (G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, *op. cit.*, pp. 138-139).

<sup>37</sup> M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 218, nota 35.

En el caso de las personas, vivas, la posibilidad del suicidio es solo eso, una posibilidad y como tal irrealizable si queremos que siga siendo posible. En una carta dirigida a Max Brod, Kafka confiesa su flirteo con el suicidio desde tiempos lejanos, posibilidad que no se puede realizar precisamente porque se es capaz de realizarla, resultando así inviable. De este modo, Kafka hace gala del pensamiento paradójico, tan afín a una mentalidad judía. Escribe Kafka:

“La salida más próxima que se ha presentado, quizá ya desde la infancia, no ha sido el suicidio, sino su opción [...]: ‘¿Tú, que nada puedes, harás precisamente esto? ¿Cómo te atreves a pensar en ello? Si eres capaz de asesinarte, en cierto sentido ya no estás obligado a ello, etc., etc.’”<sup>38</sup>

Nadie debe suicidarse si puede hacerlo. Don Quijote tiene otro motivo: nunca ha estado vivo ¿cómo morir, entonces? En cualquier caso, Maurice Blanchot repara en que nadie desaparece, la muerte no elimina el poder; no en el caso de Dios:

“su muerte [de Dios] no lo priva ni de su poder, ni de su autoridad infinita, ni tampoco de su infalibilidad: muerto, sólo es más terrible, más invulnerable, en una lucha en que ya no hay posibilidad de vencerlo. Nos enfrentamos a una trascendencia muerta”<sup>39</sup>.

Según lo que venimos diciendo, Kafka estima inviable el suicidio: para los que están vivos porque lo están y son capaces de modificaciones; para los que no pertenecen a ese mundo, como les sucede a todas las creaciones literarias (Dios incluido) porque está fuera de sus posibles: no puede morir lo que no ha nacido. Por eso, Don Quijote buscará la muerte en todo tiempo sin poder conseguirla, abrazado a sí mismo “en una indisoluble voltereta”<sup>40</sup>. Solo le queda una muerte literaria, que en nada produce la desaparición, a tenor de la vigencia del Caballero. Escribe Cervantes que Don Quijote

“al no haber tenido la suerte de sucumbir a ninguno de estos peligros imaginarios que de materializarse hubieran probado irrefutablemente el poder de

---

<sup>38</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod (1904-1924)*, *op. cit.*, p. 128. La carta es del 6 de noviembre de 1917.

<sup>39</sup> M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*, trad. J. Ferreiro, México, F.C.E., 1991, p. 89.

<sup>40</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 611.

la verdad de los libros, sólo le resta morir en silencio de tristeza y, tal vez, también de fatiga.”<sup>41</sup>

Ajeno a toda materialización, le pasa lo mismo que le ha pasado al K. de Kafka: ambos viven para siempre porque no han nacido: ¿cómo así podrán morir?<sup>42</sup> Y los que han nacido pueden suicidarse, por eso, según Kafka, no deben hacerlo. Sigamos, pues, viviendo: los que tenemos un tiempo, para aprovecharlo; los que tienen toda la eternidad, porque no tienen más remedio.

---

<sup>41</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, op. cit., p. 7.

<sup>42</sup> Döblin afirma que “es un hecho meramente casual y sólo artificialmente consentido el que Don Quijote llegue a morir alguna vez” (*Der Bau des epischen Werkes*, p. 545, nota de M. Walser, *Descripción de una forma. Ensayo sobre Franz Kafka*, trad. H. A. Murena y D. Vogelmann, Buenos Aires, Sur, 1969, p. 113).

## 7. La referencia

Las similitudes entre la obra de Cervantes y *El castillo* de Kafka son innumerables: ambas obras aparecen como una sucesión de aventuras o capítulos sin necesidad de final. En el caso de *El castillo*, M. Robert entiende que la naturaleza del poder de este sobre la aldea le confiere a los sucesos un tinte de eternidad<sup>43</sup>. Escribe respecto a la novela de Kafka:

“los acontecimientos se siguen y se parecen, pero no progresan; y como ninguna causalidad sólida los vincula, forman una serie abierta, susceptible de adiciones o rupturas”<sup>44</sup>

Y respecto a la naturaleza épica del *Quijote*:

“el estancamiento de la acción (o de lo que acontece), el ritmo de los episodios, los relatos intercalados los unos dentro de los otros, multiplicados como para retrasar el momento del desenlace, la ausencia total de evolución en los personajes y de progresión en los acontecimientos [...] todo esto evoca de forma tan poderosa la epopeya odiseica [...] las peripecias épicas no se encadenan, sino que se repiten y se amontonan sin gradación, de tal forma que pueden sustituirse

---

<sup>43</sup> M. Robert, *Lo antiguo...*, *op .cit.*, p. 175.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 215.

una a la otra y que, por mucho que avancen hacia el desenlace, parecen más bien puestas para diferirlo.”<sup>45</sup>

La naturaleza inacabable de ambas novelas (*Don Quijote...*, *El castillo*) hace que Robert las ponga en relación también por lo que se refiere al carácter de su final<sup>46</sup>. Piensa la autora que:

“Cervantes [ ...] propone algo, pero no concluye nada”<sup>47</sup>.

La afirmación es aplicable también a las obras de Kafka si lo que pretendemos es llevar cualquier interpretación hasta el final, siendo mucho mejor la interpretación simbólica en tanto que lo que se dice no se puede decir de otro modo que como se dice. Ello implica una pasión por la literalidad que también se encuentra en *el Quijote*: es así como el Caballero interpreta todo lo que lee en sus libros de caballería, y por lo que ataca al retablo de Melisendra<sup>48</sup>, como si su existencia fuera tan real como la de aquellos que contemplan el espectáculo, creyendo Don Quijote:

“todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pie de la letra”<sup>49</sup>.

No se ha señalado con la intensidad adecuada la relación que guarda el edificio al que en la novela de Kafka se llama *castillo*, con todos los *castillos* que pueblan la mente de Don Quijote, no importa que no lo parezcan:

“todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído, luego que vio una venta se le representó que era un castillo con sus cuatro torres y chapiteles de luciente plata, sin faltarle su puente levadiza y honda cava, con todos aquellos adherentes que semejantes castillos se pintan.”<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>46</sup> “su historia se presenta como una repetición continua de los mismos acontecimientos, una sucesión de episodios separados, que podemos muy bien imaginar infinitos. Y de hecho Cervantes no llega a terminar el *Quijote* (únicamente se resuelve a hacerlo asustado por el vergonzoso plagio de la primera parte de su libro), y Kafka deja su *Castillo* inacabado” (*ibid.*, p. 10).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>48</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, *op.cit.*, p. 825.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 827.

<sup>50</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, *op. cit.*, pp. 109-110.

Nada importa que lo que en la novela de Kafka se entiende como castillo parezca otra cosa:

“No era un viejo castillo feudal ni una fastuosa construcción moderna [...] si no hubiera sabido que era un castillo, K. lo habría podido tomar por una pequeña ciudad.”<sup>51</sup>

Pues su función es la de un castillo, y así lo creen los aldeanos, los que han de cumplir lo que entienden como *sus* designios. Tanto la novela de Cervantes como la novelística de Kafka tratan sobre el tema de las palabras, de su referencia, de si hay algo distinto del significante, y la respuesta es negativa. Tanto Don Quijote como K., sobre todo en *El castillo*, están buscando la referencia de las palabras sin necesidad de recurrir a la intersubjetividad necesaria para entenderse; en el primer caso este pretende que coincida con lo que dicen sus libros, y en el segundo K. pretende rescatar a la aldea de una intersubjetividad llena de contenido fundante, o hacerla consciente, al menos. Don Quijote entiende que las cosas son como él las interpreta, y los aldeanos del castillo creen que son como ellos las piensan, pensamientos cargados de interpretaciones colectivas sacralizadas por el uso, y sumisas a lo que se entiende como poder. Es así que los aldeanos son todos como un Don Quijote obediente.

El apego a la función que realizan, sobre todo respecto de los personajes de Kafka, hace que sea fuera de esta cuando pueden decir lo que no deben. Abundando en la cercanía entre los asuntos tratados por Cervantes y los tratados por Kafka, encontramos en el personaje de Sancho Panza un comentario a lo que puede suceder cuando el poderoso es asaltado a deshoras, comentario que recuerda la escena del *Castillo* cuando K., por confusión entra en el dormitorio del secretario Bürgel y lo sorprende durmiendo: es entonces, fuera de su función, cuando pueden hablar de más<sup>52</sup>, como si la tarea de estos sea que la parte implicada nunca sepa la realidad. Sorprendidos fuera de su horario habitual, a los funcionarios se les permite hacer aquello para lo que no tienen permiso; en el caso de Kafka, ayudar a entender lo que la realidad debe al débil, a la aldea, a la parte implicada. No podemos evitar pensar que la situación fue

---

<sup>51</sup> F. Kafka, *El castillo, Novelas. Obras Completas I, op. cit.*, pp.697-698.

<sup>52</sup> Dice Bürgel: “hay, no obstante, y pese a todas las medidas de precaución, una posibilidad para los interesados, una posibilidad de aprovechar esa debilidad nocturna de los secretarios [...] para su propio bien. [...] Consiste en que el interesado acuda, sin anunciarse, en medio de la noche”(F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 300).

inspirada por unas palabras de Sancho Panza, por lo que respecta al asalto en horas intempestivas:

“Ahora verdaderamente que entiendo que los jueces y gobernadores deben de ser, o han de ser, de bronce, para no sentir las importunidades de los negociantes, que a todas horas y a todos tiempos quieren que los escuchen y despachen [...] no vengas a la hora del comer ni a la del dormir, que los jueces son de carne y hueso”<sup>53</sup>

La importancia que lo que se imagina tiene para Kafka, revelado especialmente en el relato *Ante la Ley*, donde la Ley solo aparece como lo que hace que el campesino cumpla las exigencias de un guardián que guarda lo que solo aparece como lo que no aparece, y en la novela *El castillo*, donde Dios no deja de estar presente en un mundo que lo imagina pero que manifiesta repetidamente su ausencia, adquiere carta de naturaleza en la *Novela del Curioso impertinente*<sup>54</sup> del *Quijote*, historia que el cura lee y cuenta, donde lo imaginado se hace real: Anselmo, presa de unos celos que sabe infundados, quiere saber el grado de resistencia de su esposa Camila frente al ataque amoroso. Para ello persuade a su amigo Lotario para que la persiga, quien en contra de su voluntad acaba aceptando el peligroso juego de Anselmo. Lotario y Camila acaban cayendo en la trampa que les tendió Anselmo, máximo perdedor de la jugada. Así, lo pergeñado por la imaginación acaba adquiriendo la realidad que no necesita de elemento sustante que la configure: basta con que así se diga, convirtiéndose la realidad en un cenotafio que guarda la inexistencia de un cadáver. Basta con el lenguaje para crearlo todo, piénsese en la creación divina y en la figura del gólem. Que Camila acabe acercándose a Lotario sin tener, de entrada, ningún sentimiento que a ello conduzca, indica que la realidad existe en tanto se piense en ella, y en la forma como se piense. ¿Cómo decir entonces que lo que imagina Don Quijote no es real, que, en el relato de Kafka, el campesino no está en realidad ante las puertas de una Ley (que no sabemos si existe) porque respeta los mandatos de quien la sirve, el guardián; cómo decir que no es el castillo el que domina todo lo que acontece en la aldea si eso es lo que piensan los aldeanos y lo que dirige su comportamiento, aunque todo lo que suceda en el castillo dependa de lo que está pasando en el pueblo?

---

<sup>53</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, op. cit., p. 981.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 410 y ss.

## 8. La previsión del futuro

En la novela de Cervantes y en Kafka, obra y persona, encontramos parecida previsión del futuro, lo cual implica cierto adelanto del tiempo. Cervantes percibe lo que ha de llegar cuando hace creer a Don Quijote que será recordado a través de los tiempos por sus hazañas. Sea como fuere, no es el único personaje de la novela que entiende del futuro:

“Yo apostaré –dijo Sancho– que antes de mucho tiempo no ha de haber bodegón, venta ni mesón, o tienda de barbero, donde no ande pintada la historia de nuestras hazañas.”<sup>55</sup>

Lo que ha resultado cierto punto por punto. Este adelanto del tiempo, este vivir al margen de la diacronía, es también típico de Kafka sin que haya que ver aquí más que el oído atento de quien repara en lo que no cambia, rasgo de la visión teológica del mundo que caracteriza a algunos judíos. Si Dios creó el mundo a partir del lenguaje, el poeta sincero, que se ocupa del lenguaje, Kafka incluido, puede predecir el mundo<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1147.

<sup>56</sup> Abundan los estudiosos que ven la naturaleza visionaria del escritor de Praga. Así, Walter Benjamin se refiere a lo que B. Brecht piensa del carácter visionario de Kafka: “En cuanto visionario, dice Brecht, Kafka ha visto el porvenir sin saber de qué se trata” (W. Benjamin, *Tentativas sobre Brecht*, trad. J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1990, p. 139). Bruno Tackels: “[Kafka, según Benjamin] es el producto de un mundo de imágenes que son en realidad espejos del porvenir” (B. Tackel, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, trad. J. Aguado Codes, I. Miñana Arnao, Valencia, Universitat de València, 2012, p. 285); “Kafka prevé claramente la catástrofe que tendrá lugar en este mundo durante la primera mitad del siglo. Sin duda es uno de los primeros en comprender que su orden es un orden que ha sido subterráneamente vaciado de sentido, y que tras la apariencia de una civilización que *progres*a, la ley

Aunque haya autores que otorgan a Kafka cierta facultad premonitoria, previsión acorde con su magnética mirada a tenor de las fotografías que poseemos<sup>57</sup>, así Pietro Citati:

“Todos se sentían atraídos por sus grandes ojos, que él mantenía siempre muy abiertos y en ocasiones desencajados y que en fotografía, impresionados por el imprevisto destello del magnesio, parecían de poseído o de visionario.”<sup>58</sup>

Autores más recientes, como es el caso de Roberto Chacana Arancibia, amparado en afirmaciones de críticos canónicos de la obra de Kafka, por decirlo de

---

del mundo programa los gérmenes de la barbarie que ella esconde, legitima y banaliza” (*ibid.*, p. 348). Marthe Robert: “en 1916, un año antes de escupir sangre por primera vez, Kafka describe la herida en el costado que supuestamente debe curar su médico rural, y atribuye al carrete Odradek la risa ‘sin pulmones’ que será la suya cuando su tuberculosis se haya declarado definitivamente” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 259). Max Brod: “[*El proceso*] la detención, que Kafka debió haber escrito en estado de trance, de clarividencia; ¿existían acaso en el año 1914 aquellos ajustados uniformes negros, llenos de broches, bolsillos y botones?” (M. Brod, *Kafka*, *op. cit.*, p. 172.). M. Pilatowsky: “La palabra en alemán que utiliza Kafka para describir a esta criatura [de *la metamorfosis*, la palabra *Ungeziefer*] es la misma que los nazis utilizaron unos pocos años después para referirse a los judíos” (M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México D.F., Plaza y Valdés, 2008, p. 143, nota 56). George Steiner: “La palabra exacta para sabandija, *Ungeziefer*, es un latigazo de clarividencia; así designaban los nazis a los gaseados. *En la colonia penitenciaria* no sólo entrevé la tecnología de las fábricas de muerte, sino también esa paradoja especial del moderno régimen totalitario: la colaboración sutil y obscena de víctima y verdugo. Nada de cuanto se ha escrito acerca de las raíces internas del nazismo puede compararse, en lo relativo a la exactitud de percepción, con la imagen kafkiana del torturador que se introduce de manera suicida entre los engranajes del aparato de tortura” (G. Steiner, *Lenguaje y silencio*, *op. cit.*, p. 164); “Kafka profetiza la forma contemporánea de aquel desastre del humanismo occidental que Nietzsche y Kierkegaard habían contemplado como una incierta mancha negra en el horizonte” (*ibid.*); “No menos que los profetas, que se quejaban del peso de la revelación, Kafka fue perseguido por las intimidaciones específicas de lo inhumano. Observó en el hombre el nacimiento de lo bestial” (*ibid.*, pp. 164-165); “Kafka, como ningún otro orador o escriba después de los profetas, *sabía*. En él, como en ellos, la imaginación era adivinación, y la invención, una pedante notación de la clarividencia. La miseria de Kafka, la de la obligación de escribir, su apocamiento casi histérico ante la mundana profesión de autor, son el facsímil, al que quizá llegue conscientemente, de los intentos de los profetas de evadir el peso intolerable de su visión, de librarse del mandamiento de la expresión. El ‘no sé hablar’ de Jeremías, la huida de Jonás ante la predicción, encuentran su exacto paralelismo en la «imposibilidad de escribir, imposibilidad de no escribir» de Kafka” (*id.*, *Pasión intacta*, *op. cit.*, p. 362); “Igual que en Kafka, nos encontramos ante una intimidad inextricable entre lo imaginado y lo previsto. No sólo Amós, también otros muchos maestros rabínicos han conjeturado que todo judío, cuando es totalmente receptivo a la palabra de Dios, a la oración viva de la Torá, está en un estado propicio par la profecía [...] Hasta cierto punto, el judío participa del hecho de que Dios recuerda el futuro” (*ibid.*, pp. 366-367); “Si la profecía es tan aguda y penetrante, ¿no prepara, cuando no provoca, su cumplimiento? [...] En sus momentos más elevados, la escritura secular judía [...] implica, desde Heine hasta Celan, una clarividencia y una culpabilidad reforzadas sobre su cumplimiento” (*ibid.*, p. 367).

<sup>57</sup> Buena prueba de lo que digo puede encontrarse en la colección de fotografías que del autor de Praga que aparecen en el libro, Klaus Wabenbach, *Franz Kafka. Imágenes de su vida*, trad. J. Parra Contreras, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1998.

<sup>58</sup> P. Citati, *Kafka*, trad. J. R. Monreal, Barcelona, Acantilado, 2012, p. 7. Encontramos otra traducción de J. Bignozzi para la editorial Versal (Madrid, 1993) del mismo libro, rehecho en parte.

alguna manera, se permiten dudar del supuesto carácter visionario de las creaciones de Kafka<sup>59</sup>. En este sentido, Chacana Arancibia cita a Simon O. Lesser:

“Muchos lectores de *El proceso* han quedado asombrados por la similitud entre el tribunal que persigue a K. y el Estado fascista. Este parecido no significa que Kafka fuera un profeta. Es, tan sólo, un notable ejemplo del hecho de que, una vez terminada, una obra adquiere una existencia autónoma, y con el tiempo puede llegar a ciertos niveles de significado y referencia que su autor nunca pudo prever.”<sup>60</sup>

Sea como fuere, el carácter anticipador de algunas construcciones de Kafka es compartido por Cervantes cuando no duda de la pervivencia a través de los siglos de las hazañas de Don Quijote, creación poética suya. Por otro lado, el conocimiento de algunas hierbas es algo que debe tener todo caballero andante que se precie. Dice Don Quijote:

“[el caballero andante] ha de ser médico, y principalmente herbolario, para conocer en mitad de los despoblados y desiertos las yerbas que tienen virtud de sanar las heridas”.<sup>61</sup>

Conocimiento que comparte con K. del castillo<sup>62</sup>, y con Amalia<sup>63</sup>, y que Kafka también encontró en el Baal Shem Tov, fundador del movimiento jasídico, según se ha dicho en el capítulo de esta tesis llamado “Kafka, el judío”.

---

<sup>59</sup> “no todos los críticos han estado de acuerdo con el supuesto carácter profético de los escritos del autor checo, y [...] consideran una desmesura atribuir a la obra de Kafka –o a su persona– la condición de visionaria o profética” (R. Chacana, *La familia de Kafka. Lealtad y sacrificio*, Madrid, Plaza y Valdés, p. 85).

<sup>60</sup> S. O. Lesser, «La fuente de la culpa y el sentido de la culpa. *El proceso*, de Kafka», en H. Ruitenbeek, *Psicoanálisis y literatura*, México, F. C. E., 1982, p. 298. Citado por R. Chacana, *La familia de Kafka...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>61</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, p. 543.

<sup>62</sup> F. Kafka, *El castillo. Novelas. Obras Completas I*, *op. cit.*, p. 840.

<sup>63</sup> F. Kafka, *El castillo*, Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 248.

## 9. Lo exterior y lo interior

K. y Amalia han puesto de manifiesto que lo bueno y lo verdadero no siempre van juntos, que el poder del castillo sigue siendo real aunque proceda de lo que piensen los habitantes de la aldea, y pueda no tener que ver con la justicia, que la conexión con la instancia rectora vive los *múltiples rostros de la libertad*<sup>64</sup>—según la expresión de Rajel Elijor— que nos permite asumir la posibilidad del mal en la entraña de los poderosos. No obstante, la libertad de la experiencia mística se suele interpretar en otro sentido, a saber, concediendo una importancia extrema a la experiencia personal del individuo. El místico no separa con claridad lo exterior de lo interior, la realidad y la imaginación, fundiendo ambos en una realidad que no es confusa, extremo familiar a la experiencia de Don Quijote. Elijor dice:

“El místico osa [...] desdibujar las fronteras entre realidad e imaginación, trascender los límites entre el cielo y la tierra [...] Un autor anónimo —del período rabínico y de la literatura de las Heijalot— vuelve a narrar la visión de Ezequiel en el contexto de los conceptos sacerdotales de los siete firmamentos y los ángeles asistentes: *Así fue que Ezequiel se apostó a orillas del río Chebar y observaba el agua cuando los siete cielos se abrieron para él y vio la Gloria santa y las santas Criaturas y los ángeles asistentes y los anfitriones celestiales y los ángeles ardientes y los seres alados asignados a la Carroza. Cruzaban el*

---

<sup>64</sup> R. Elijor, *Misticismo judío. Los múltiples rostros de la libertad*, trad. P. Sneh, Buenos Aires, Lilmod, 2008.

*Cielo y Ezequiel los vio reflejados en el agua. ([...] La visiones de Ezequiel, ed. Gruenwald, pp. 113-114 [...])*”<sup>65</sup>

Que la experiencia de libertad que caracteriza a la mística tiene que ver con la visión que Don Quijote tiene de la realidad, puede entenderse a partir de las siguientes citas del libro de Cervantes:

[Don Quijote al canónigo sobre los libros de caballería]: “léalos, y verá el gusto que recibe de su leyenda. Si no, dígame: ¿Hay mayor contento que ver, como si dijésemos, aquí ahora se muestra delante de nosotros un gran lago de pez hirviendo a borbollones [...] y otros muchos géneros de animales feroces y espantables, y que del medio del lago sale una voz tristísima que dice: ‘Tú, caballero, quienquiera que seas, que el temeroso lago estás mirando, si quieres alcanzar el bien que debajo destas negras aguas se encubre, muestra el valor de tu fuerte pecho y arrójate en mitad de su negro y encendido licor; porque si así no lo haces, no serás digno de ver las altas maravillas que en sí encierran y contienen los siete<sup>66</sup> castillos de las siete hadas que debajo de esta negrura yacen’?”<sup>67</sup>

“me salteó un sueño profundísimo y cuando menos lo pensaba [...] desperté dél y me hallé en la mitad del más bello, ameno y deleitoso prado que puede criar la naturaleza ni imaginar la mas discreta imaginación humana. Despabilé los ojos, limpiémelos, y vi que no dormía, sino que realmente estaba despierto [...] Ofrecióseme luego a la vista un real y suntuoso palacio o alcázar”<sup>68</sup>.

Que lo sucedido en el sueño tenga consecuencias en la vigilia es algo muy presente en las diversas tradiciones del judaísmo del Este, así como en Kafka, y también en la obra de Cervantes que nos ocupa:

“[Maritornes, en la venta de Palomeque] a mí me ha acontecido muchas veces soñar que caía de una torre abajo, y que nunca acaba de llegar al suelo, y cuando

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>66</sup> El número “siete”, referido a los palacios o *Hejalot*, es un recurso místico de sobra conocido.

<sup>67</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, op. cit., p. 587.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 794.

despertaba del sueño, hallarme tan molida y quebrantada como si verdaderamente hubiera caído.”<sup>69</sup>

“[Don Quijote] estaba durmiendo y soñando que estaba en batalla con el gigante; que fue tan intensa la imaginación de la aventura que iba a fenecer”<sup>70</sup>

La fusión entre realidad e imaginación, entre vigilia y sueño, estará presente en todos los comentarios que en la obra de Cervantes se hacen sobre la visita de Don Quijote a la cueva de Montesinos. Aunque este llega a insinuar cierta duda sobre la naturaleza de sus experiencias, dándole así alguna versosimilitud a la diferencia tradicional entre realidad e imaginación, la obra entera une la ficción y la realidad en un único extremo, como también hace Kafka en sus creaciones. Tal vez como concesión a la visión tradicional de los problemas, Don Quijote dice:

“Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más.”<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 931.

## 10. Algunos asuntos judíos

La importancia de los nombres, constructores-definidores de la realidad a la que se refieren, es algo en lo que repara todo aquel que estima la naturaleza divina del lenguaje<sup>72</sup>. Darle importancia a los nombres es algo que la Cábala no dejará de hacer; también encontramos en Kafka igual recurso (véase lo que dice de los nombres en relación con *La condena*)<sup>73</sup>. Y aproxima la novela de Cervantes a una tradición que valora la importancia de la manera como nos referimos/construimos la realidad. Hacia el final de la novela de Cervantes leemos:

“[Don Quijote] compraría ovejas y ganado suficiente que les diese nombre de pastores; y que les hacía saber que lo más principal de aquel negocio estaba hecho, porque les tenía puestos los nombres”<sup>74</sup>

Don Quijote mueve a risa porque interpreta literalmente las imaginaciones místicas. Esta “hipertrofia del literalismo”<sup>75</sup>, tan familiar para el pensamiento judío, donde descansa parte del humor de la novela de Cervantes, es también elemento fundante del humor de las narraciones de Kafka, humor tantas veces olvidado en pro de lo que de tragedia tiene lo que es igualmente, si no en mayor medida, cómico.

---

<sup>72</sup> Recuérdese la reflexión de Benjamin sobre el lenguaje.

<sup>73</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 384. La entrada es del 11.II.1913.

<sup>74</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote ...*, op. cit., p. 1156.

<sup>75</sup> La expresión es de G. Steiner, cf. R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2003, p. 209, nota 144.

Otra característica que comparte Don Quijote con Kafka tiene que ver con la naturaleza híbrida de muchas de sus creaciones. El carácter híbrido está en la base del comportamiento del criptojudío, aquel que oculta sus verdaderas convicciones y muestra en su comportamiento una actitud distinta de la que exigen sus creencias. Como corresponde a una ciudad presa del antisemitismo, donde abundaba el interés asimilacionista, Praga, la ciudad del escritor que nos ocupa, se caracterizaba por el gran número de criptojudíos que allí vivían.

Kafka, nacido de una familia judía, no recibió una educación propia de esta religión<sup>76</sup>; tampoco escribía el checo, aunque lo hablaba “con soltura”, según indica Marthe Robert<sup>77</sup>. Se formó en el ámbito del alemán, lengua ajena a sus raíces mas necesaria para medrar en Praga, o así lo estimaba su padre. Ello hacía que no fuese por completo ni judío, ni checo, ni alemán. Esta mezcla, de culturas en su caso, se muestra sobradamente en sus creaciones. Respecto de los personajes, podemos decir, secundarios, Leni en *El proceso* tiene dos dedos de la mano derecha unidos con una suerte de membrana<sup>78</sup>, como corresponde a algunos anfibios, seres que no pertenecen a ningún ámbito completamente. Aun siendo un detalle importante, no podemos coincidir con Adorno por lo que nos parece una *boutade* cuando escribe:

“El que los dedos de Leni estén unidos por una membrana o que los ejecutores parezcan tenores, es más importante que el excursus sobre la ley”<sup>79</sup>

Excursus de suma importancia para el conjunto de la obra de Kafka. No obstante lo dicho, no queremos minimizar la importancia que tuvo para Kafka el haber estado circuncidado: ya se encargó él de recuperar la formación que su padre no le ofertó como el escritor hubiera querido. Y es por ello que un rasgo propio de muchos judíos, según Santiago Kovadloff<sup>80</sup>, explica la mezcla como elemento constitutivo de muchas de las creaciones de Kafka. En este sentido, la narración emblemática es *La metamorfosis*, traducida más recientemente como *La transformación*<sup>81</sup>, donde lo que se ha convertido

---

<sup>76</sup> Cf. F. Kafka, *Carta al padre, Diarios... Obras Completas II, op. cit.*, pp. 803-855.

<sup>77</sup> M. Robert, *Lo Antiguo...*, *op. cit.*, p. 311, nota 119.

<sup>78</sup> F. Kafka, *El proceso. Novelas. Obras Completas I, op. cit.*, p. 553.

<sup>79</sup> T. W. Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, en T. W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1973, p. 138.

<sup>80</sup> S. Kovadloff, *La extinción de la diáspora judía*, Buenos Aires, Emecé, 2013, p. 60.

<sup>81</sup> Cf. F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp.86-141. Ver “Nota liminar”, p. 987.

en un insecto no deja de ser también un hombre. También encontramos comportamientos humanos en un mono (“Un informe para una academia”)<sup>82</sup>. En otro capítulo de este trabajo se citará el título de otros relatos de Kafka donde la mezcla es elemento constitutivo de los personajes que inventa.

Las mezclas también son frecuentes en *Don Quijote de la Mancha*; así es la naturaleza del que, según la ficción, es el autor del texto que leemos:

“Cide Hamete Berengeli, autor árabe y manchego”<sup>83</sup>

Y algunos personajes secundarios que aparecen en la novela:

“[D. Quijote, sobre quien es de verdad caballero andante] ha de saber nadar como dicen que nadaba el peje Nicolás, o Nicolao” (nota 112: “Personaje legendario que vivía en los mares de Sicilia y era una especie de anfibio [...] )<sup>84</sup>

La mezcla se torna definitiva cuando se repara en la sorpresa que domina a los interlocutores de Don Quijote: oyen que este habla con la precisión y el buen tono impropios de las acciones de un loco. Ello es cercano a la minuciosidad y a la lógica que emplea Kafka cuando describe situaciones imposibles en cuanto a su efectividad. En este sentido, el personaje de Cervantes es una mezcla entre alguien que no actúa como habla:

“[el narrador sobre Don Quijote]: era un cuerdo loco y un loco que tiraba a cuerdo. [...] lo que hablaba era concertado, elegante y bien dicho, y lo que hacía, disparatado, temerario y tonto.”<sup>85</sup>

“[D. Diego respecto de Don Quijote] le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo, y decir razones tan discretas, que borran y deshacen sus hechos”<sup>86</sup>

“Sumo fue el contento que los dos caballeros recibieron de oír contar a don Quijote los estraños sucesos de su historia, y así quedaron admirados de sus disparates como del elegante modo con que los contaba. Aquí le tenían por

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, op. cit., p. 283.

<sup>84</sup> *Ibid.*, nota 12, p. 755.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 749-750.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 754.

discreto, y allí se les deslizaba por mentecato, sin saber determinarse qué grado le darían entre la discreción y la locura.”<sup>87</sup>

“[Sancho] ¿Es posible que haya en el mundo personas que se atrevan a decir y a jurar que este mi señor es loco? [...] ¿hay cura de aldea, por discreto y por estudiante que sea, que pueda decir lo que mi amo ha dicho, ni hay caballero andante, por más fama que tenga de valiente, que pueda ofrecer lo que mi amo aquí ha ofrecido?”<sup>88</sup>

El carácter híbrido de sus pensamientos y acciones parece que contamina a Sancho Panza conforme avanza la novela, hasta el punto de no poder decidir, nosotros, lectores, con quién nos las habemos:

“lo que Sancho Panza hacía y decía, tan admirado de sus hechos como de sus dichos: porque andaban mezcladas sus palabras y sus acciones, con asomos discretos y tontos.”<sup>89</sup>

[carta de Don Quijote a Sancho] “*Dícenme que gobiernas como si fueses hombre, y que eres hombre como si fueses bestia*”<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 1064.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 1055.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 1001.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 1004.

## 11. La locura de Don Quijote

La peculiar mezcla que define el comportamiento de Don Quijote ha facilitado que haya estudiosos que nieguen la supuesta locura como rasgo definitorio del Caballero, como es el caso de Gonzalo Torente Ballester en *El Quijote como juego y otros ensayos críticos*<sup>91</sup>, que considera que Don Quijote está jugando, lo cual es posible si negamos la existencia objetiva de entidad alguna aparte del lenguaje que defina, en sentido fuerte, la referencia de las cosas; si negamos la existencia de la realidad independientemente de lo que el lenguaje, recurso divino, tenga a bien hacer. El autor gallego, que niega la supuesta locura de Don Quijote, trae como prueba de su tesis la postura que tiene el Caballero de atacar al rebaño, así como su negativa a firmar la carta que le da a Sancho, considerando Don Quijote que basta con su rúbrica, donde no hay que afrontar las consecuencias de un nombre. Por ello, dice de la carta que

“No es menester firmarla”<sup>92</sup>

Tras de su primera salida, cuando Pedro Alonso le advierte de que es, en realidad, el señor Quijana, le dice:

“Yo sé quién soy –respondió don Quijote– y sé que puedo ser no sólo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama,

---

<sup>91</sup> Barcelona, Destino, 1984.

<sup>92</sup> Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, *op. cit.*, p. 332.

pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron, se aventajarán las mías”.<sup>93</sup>

Puede entenderse a K. poseído de una actitud inversa a la de Don Quijote: K. busca precisamente la realidad que hay tras de las palabras, tarea de todo agrimensor, sin caer en la cuenta de que esta no existe independientemente de lo que se piense, de lo que se diga de ella. Todos los habitantes del pueblo comparten igual postura que la de Don Quijote, los primeros según marcan los usos intersubjetivos, el segundo según dicen sus libros de caballerías. Tanto los aldeanos como Don Quijote se comportan como si la realidad que K. busca tras de las palabras no fuera lo importante porque bien saben que, ajena al lenguaje, ajena a lo que se dice de ella, la tal realidad no existe.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.



### **III. EL PECADO ES INDEPENDIENTE DE LA CULPA. LOS AFORISMOS**



## 1. Inicio

Conocer la estructura de las cosas consiste en saber dónde se inscriben, en qué juego son lo que son: la sustancia, por así decir, si la hay, es incognoscible, y este carácter tiene que ver con la incognoscibilidad de lo divino, naturaleza apegada a la creencia mística de que Dios, absolutamente trascendente, es *En-Sof* (infinito). Ello tiene que ver con la reivindicación kafkiana del ayudante sobre el original: si Dios es incognoscible, y nuestro único contacto con las cosas tiene que ver con el conocimiento, es mejor vérnoslas con *segundos*, por así decir, que con *primeros*. Esta reivindicación del que ayuda sobre el ayudado encuentra en *El Quijote* el egregio antecedente. La novela de Cervantes valora a Sancho Panza de modo similar a como Kafka estima al ayudante, quien llega a ver a Don Quijote como una invención de su escudero. La raigambre judía de la novela de Cervantes, que tiene actitudes de criptojudío, tiene que ver con la pasión de Don Quijote por la lectura de lo escrito, convencido como está el caballero, al igual que Kafka y que los judíos, de que lo escrito es tan real, por así decir, como la realidad de lo vivo. Por ello, no carece de importancia que las creaciones kafkianas se puedan ver como una suerte de Torá de alguien que, por expreso deseo de su padre, desconocía los textos canónicos del judaísmo. No obstante, la imposibilidad de interpretar a Kafka de una vez por todas es pareja a la desaparición del Templo judío, a la necesidad de que la interpretación sea una tarea infinita. Ello agranda la afinidad entre la obra de Kafka y el judaísmo, y son los aforismos del primero donde más claramente Kafka expone su espiritualidad. Tuvo su importancia que fueran agrupados justo después de saber que estaba enfermo de tuberculosis.

En este capítulo se hace un estudio de algunos rasgos de los aforismos kafkianos, desde el convencimiento de que son los aforismos los textos más religiosos de Kafka. Su religiosidad es acorde con su visión estética, según la cual es imposible obtener un conocimiento definitivo de nada. El hombre está separado de Dios, tronco del que procede, que se aleja del mundo (*tsimtsum*, según dice Isaac Luria). Esta separación de Dios, *felix culpa* del hombre que quiere ser libre, tiene como consecuencia que, haga lo que haga, siempre es culpable porque el pecado es independiente de la culpa; así hay que entender *El proceso*. Ahora bien, para diferenciarse del hombre, la separación es lo querido por un Dios concebido como *En-Sof* (infinito), y por eso ajeno a las responsabilidades; así hay que entender la culpa sin culpa, tanto en Dios como en los hombres. Poco importa que el Josef K. de *El proceso* no hiciera nada malo: ha caído un proceso sobre él, al igual que le sucedió a Job.

## 2. Los aforismos de Zürau y la mística judía

Los Aforismos de Zürau, ordenados en casa de su hermana Ottla en la campiña bohemia una vez que se le había declarado la tuberculosis al escritor, donde Kafka estuvo desde septiembre de 1917 hasta abril de 1918, si bien los hay datados en 1920, son, dentro de sus textos, los más cercanos a la mística judía. Al menos así lo piensan Max Brod, Karl Erich Grözinger, Roberto Calasso, y hasta Werner Hoffmann, aunque este último llega a dudar de la postura de Brod que los identifica con la “antigua religiosidad judía”<sup>1</sup>.

W. Hoffmann muestra, “en abierto contraste con la interpretación de Max Brod”<sup>2</sup>, la proximidad que establece Herman Pongs respecto de presupuestos gnósticos. Y cita a Pongs:

*“Las profusas referencias al mal y al diablo en los aforismos de Kafka plantean en cambio la cuestión de en qué medida de desesperación de sí mismo, y de rechazo del mundo, se acerca a las doctrinas de la Gnosis, en su radicalismo y dualismo.”*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 10-11. [Nota: “Hermann Pongs, *Franz Kafka, Dichter des Labyrinths*, Heidelberg, W. Rothe, 1966, 50 (sic)”]

Pero Werner Hofmann achaca a las interpretaciones gnósticas parecidos fallos que a las que interpretan los aforismos desde el judaísmo antiguo<sup>4</sup>. El carácter escurridizo de la obra de Kafka respecto a todo intento por comprenderla de una vez por todas ha dado como resultado unas interpretaciones que tienen más que ver con las inquietudes de quien interpreta<sup>5</sup> que con el texto interpretado, inaprehensible más allá de su literalidad como corresponde a todo significativo simbólico. De cualquier manera, la lectura de los aforismos no nos puede despistar respecto del grado de cercanía de Kafka con la mística judía, lo que el propio Hoffmann reconoce sin ambages<sup>6</sup>. Karl Erich Grözinger es otro de los estudiosos que no siente empacho a la hora de establecer dicha relación<sup>7</sup>. No obstante, Grözinger, aunque admite que tratan sobre temas éticos y ontológicos, uno de cuyos asuntos definitorios es el del pecado, se niega a verlos como algo unitario, mostrando, más bien, la contradicción que define al hombre en general y a Kafka en particular<sup>8</sup>.

Si hemos de encontrar paralelismos entre los aforismos y la mística judía, esta ha de ser entendida en el sentido del jasidismo. Las conversaciones con Georg Langer ayudaron a que Kafka tuviera muy presente la manera que el jasidismo tiene de tratar los problemas teológicos y cosmológicos. Grözinger cree, y tiene razón, que la literatura jasídica influyó poderosamente en el misticismo de los aforismos:

“the essential parallels between Kafka’s aphorisms and hasidic mysticism. To my mind, the correspondences in detail as well as in the entire mystical conception justify the assumption that this literature had a profound influence on Kafka’s aphorisms [...] Georg Langer, the friend who introduced Kafka to the life and thought of the Hasidim in the first place, only serves to support this assumption.”<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>5</sup> “basándose en los aforismos [...] [se ha visto a Kafka como] un creyente judío, un gnóstico, un maniqueo y un ateo: los aforismos han sido ampliamente utilizados sólo para confirmar determinados juicios o prejuicios sobre Kafka, pues se citaba una u otra de las sentencias que parecía confirmar la opinión preconcebida” (W. Hoffmann, *op. cit.*, pp.12-13).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>7</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>8</sup> “Kafka’s aphorisms do not present a unified system of thought; they are better described as a collection of ethical and ontological reflections, as well as contemplations on the theology of sin. What pulls them together and unites them into a whole is perhaps the fact that they all seek to express the inherent but fundamentally contradictory nature of human existence” (*ibid.*, p. 165).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 176.

### 3. *En-sof*

Hay un asunto que está presente en los aforismos, desde el principio, y que ha de dirigir cualquier visión de lo pensado por Kafka; es la cuestión de la imposibilidad de conocer a Dios. La consideración mística del problema estima que Dios es *En-sof* (sin límites, infinito), y todo lo que podamos decir lo hace aparecer como el punto final de una larga cadena. Ello nos hace caer en aporías sin cuento que inmovilizan el pensamiento, paradojas que tienen que ver con lo que llamamos “paradoja del guardián”<sup>10</sup>, versión de la conocidísima “paradoja del mentiroso”: Dios se muestra, no se dice, utilizando así la diferencia que estableció Ludwig Wittgenstein<sup>11</sup>; es *deus absconditus*, y según alguno de los primeros cabalistas, como Yitshac el Ciego, ni siquiera el pensamiento es apropiado para su concepción. Al respecto escribe Gershom Scholem:

“el *deus absconditus*, el Dios oculto en su propio ser, no puede ser nombrado más que en un sentido metafórico y por medio de palabras que, desde el punto de vista místico, no son en absoluto nombres reales. Las fórmulas preferidas por los primeros cabalistas españoles son las paráfrasis especulativas como ‘la raíz de todas las raíces’, ‘la gran realidad’, ‘la unidad indiferenciada’ y, sobre todo *En-sof*. Esta última denominación revela el carácter impersonal de este aspecto del Dios oculto desde el punto de vista del hombre. [...] Significa ‘el infinito’ en

---

<sup>10</sup> Véase lo que se dice al respecto en la sección de este trabajo sobre Don Quijote.

<sup>11</sup> En toda la obra de Wittgenstein aparece la diferencia entre decir y mostrar.

cuanto tal; no quiere decir, como se ha sugerido con frecuencia, ‘aquel que es infinito’, sino ‘aquello que es infinito’. Yitshac el Ciego (uno de los primeros cabalistas con una personalidad distinguible) llama al *deus absconditus* ‘aquello que no se concibe con el pensamiento’ ”.<sup>12</sup>

Es importante reparar en que no se habla de *Jehová*, del Dios creador, sino del Dios místico, completamente distinto de todo lo existente, del Dios escondido<sup>13</sup>. La diferencia entre el hombre y Dios es tan grande que el hombre no puede acercarse de cualquier manera, ha de quitarse todo aquello con lo que transita por el mundo, todo lo que lo hace un ser mundano, empezando por la ropa hasta llegar a la propia desnudez, y aún más. Dejemos que sea el propio Kafka quien lo diga:

“Antes de penetrar en el sancta sanctorum, debes desprenderte de los zapatos, pero no solo de los zapatos, sino de todo, de tu atuendo de viajero y de tu equipaje, y, debajo de esto, de la desnudez, y de todo lo que aún se oculta debajo, y luego del núcleo de tu ser y del núcleo del núcleo, y luego de todo lo demás y luego aún del resplandor del fuego inextinguible. Solo el puro fuego será absorbido por el sancta sanctorum y se hará absorber por él, ninguno de los dos puede resistirse a ello.”<sup>14</sup>

Si, como creía Kant, la realidad de todo depende de Dios, que es inaprehensible, nadie llegará nunca a la presunta realidad de nada. Por eso, el artista no llegará a la verdad de su arte, que es la verdad de su vida. Lo máximo, lo divino, nos configura pero es ajeno a toda pretensión humana cuando lo que queremos es aprehender lo inaprehensible; lo que, mostrándose no se puede decir jamás, volviendo así a usar terminología wittgensteiniana. Lo que importa es el proceso, no el resultado, pues no llegaremos nunca a un presunto final, y ello acerca los presupuestos de Kafka al *estructuralismo*. Escribe Kafka:

---

<sup>12</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 32.

<sup>13</sup> Cf. W. Hofmann, *Los aforismos...*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>14</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit., p. 637. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

“Nuestro arte es un estar-deslumbrados por la verdad; la luz sobre la mueca retrocediendo es verdadera, nada más.”<sup>15</sup>

“El arte vuela en torno a la verdad, pero con la resuelta intención de no quemarse. Su capacidad consiste en encontrar en el oscuro vacío un lugar, no perceptible anteriormente, donde se pueda capturar de lleno el rayo de luz.”<sup>16</sup>

El arte, como toda actividad humana, no debe ser otra cosa que una búsqueda, pues el objetivo se nos hurta porque se nos hurta todo objetivo: lo divino de lo que todo depende no es afín a lo humano, de débiles ojos, por eso debemos renunciar a encontrar la verdad mas no a su búsqueda. ¿Significa esto que ha muerto Dios? No. Acaso lo buscamos en el lugar donde nunca lo encontraremos. No puede morir lo que nunca ha nacido, lo que nunca ha estado vivo como nosotros, autores de todo lo que nos está relacionado. Somos los creadores de los mensajes que nos atañen, y también los que, unos a otros, nos los vamos diciendo. ¿Somos ayudantes, somos mensajeros? Sí, pero de nuestros propios mensajes, pues también somos los autores. Por eso dice Kafka en el aforismo 47:

“Se les ofreció la posibilidad de ser reyes o correos de reyes. A la manera de los niños, todos quisieron ser correos. Por eso es que no hay más que correos, que recorren el mundo y se gritan unos a otros los mensajes sin sentido, a falta de reyes. Con gusto le pondrían fin a sus miserables vidas, pero no se atreven por el juramento que prestaron”<sup>17</sup>

¿Significa ello que Dios no existe? Hemos de reparar en que la existencia solamente es acorde con lo que es como los hombres, no con lo que lo excede, como es el caso de Dios. Kant<sup>18</sup> lo dejó bien claro llamando a la existencia *concepto puro*, en absoluto aplicable a Dios, de quien no podemos decir que exista o no exista porque no cae bajo de ningún concepto. Por eso no podemos coincidir con Maurice Blanchot<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 63, p. 80.

<sup>16</sup> *Id.*, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 636. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>17</sup> *Id.*, *Aforismos...*, *op. cit.*, aforismo 47, p. 64.

<sup>18</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón pura*, trad. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1985, *passim*.

<sup>19</sup> M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*, *op. cit.*, p. 89.

cuando, en su magnífica obra *De Kafka a Kafka*, habla de *muerte* referida a *Dios*, entendiéndolo nosotros que la muerte es algo que no le atañe.

La diferencia entre el hombre y lo divino marca, para la mística judía, la imposibilidad de una unión entre dos elementos heterogéneos: el acceso del hombre a lo divino no puede ser una *unio mystica* como para algunas vertientes de la mística cristiana. J. H. Laenen<sup>20</sup> niega que en la mística judía se pueda dar una unificación entre Dios y el hombre, como quiso Santa Teresa de Jesús. La diferencia es tan grande que la unión del hombre con Dios se queda en el intento, siempre renovado: la distancia entre lo incomprensible y el hombre es infinita, y saber que nunca lo alcanzaremos hace que tengamos que intentarlo siempre.

Esta separación entre lo divino y lo humano, la inviabilidad de una conexión entre ambas realidades, produce en el hombre el pecado de la impaciencia (*Ungeduld*). Dice Kafka:

“A causa de la impaciencia fueron expulsados del Paraíso [...] quizá sólo haya un pecado capital: la impaciencia. A causa de la impaciencia fueron expulsados, a causa de la impaciencia no regresan.”<sup>21</sup>

Este pecado nos hace tomar los medios como si fueran fines, no en lo que tienen de medios. Los medios, en tanto medios, también nos acercan a la verdad, pues la mediación, tomada como mediación, es también un fin. El fin es inalcanzable en tanto que fin si ha de excluir toda mediación, porque lo incomprensible es incognoscible. Lo que, sin dejar de ser medio, sí que podemos alcanzar, es lo que de fin tiene el primero, y ello es lo que la impaciencia no nos deja ver. K., protagonista de *El castillo* aspira a una cercanía con Klamm sin reparar en que Klamm no está al final de nada, no es el ápice del que todo depende, inalcanzable para los hombres que no tenemos más opción que abrazar lo definido, y por tanto, finito. Pero Kafka repara en que lo inmediato está en el corazón de lo mediato, precisamente porque estamos hechos de mediaciones: eso es lo inmediato. En Kafka se dan los dos extremos, contradictorios si se ven juntos: es impaciente creer que Klamm es el final de algo, pero es impaciente no ver que Klamm

---

<sup>20</sup> Cf. J. H. Laenen, *La mística judía*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>21</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 3, p. 21.

también es un fin, si bien inalcanzable, como corresponde a los fines. Escribe Maurice Blanchot:

“Esta situación puede resumirse así: es la impaciencia la que hace inaccesible el término sustituyéndole la proximidad de una figura intermediaria. Es la impaciencia la que destruye la cercanía del término, impidiendo reconocer en el intermediario la figura de lo inmediato”<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> M. Blanchot, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992, p. 73.

## 4. El cansancio

La imposibilidad de alcanzar los fines hace que todo cumplimiento (*Erfüllung*) sea ajeno a la obra de Kafka. Por eso el campesino de “Ante la Ley” nunca podrá acceder a la misma, por eso las palabras del soñoliento Bürgel desde su dormitorio no le aportan a K. de *El castillo* toda la ayuda que en sí mismas contienen, porque K. está demasiado cansado y lo que quiere es dormir. W. G. Sebald nos pone sobre la pista: la escena de *El castillo* en la que K. habla con Bürgel que está en la cama recuerda una narración judía en la que un “hombre justo [...] se durmió el Día del Juicio.”<sup>23</sup>

El cansancio atenaza a los personajes kafkianos. K., que pretende realizar su misión en *El castillo*

“sentía verdadero cansancio. [...] cada nueva relación intensificaba su cansancio.”<sup>24</sup>

K. duerme en lugar de escuchar las palabras de Bürgel; tal vez sea lo mejor que pueda hacer para llegar al castillo, acaso el castillo no sea otra cosa que un sueño, que cumple su función, pero un sueño.

El cansancio no solamente hace acto de presencia en *El castillo*. Respecto del debate que en *El proceso* mantienen el sacerdote y K., dice Stéphane Mosés:

---

<sup>23</sup> W. G. Sebald, *Pútrida Patria. Ensayos sobre literatura*, trad. M. Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 47.

<sup>24</sup> F. Kafka, *El castillo, Novelas. Obras Completas I*, op. cit p. 700.

“Con un giro totalmente característico de Kafka, interviene de forma imprevista el narrador para distanciarse de su personaje: ‘K. dijo esto para concluir, pero no era su juicio definitivo. Estaba demasiado cansado para tener una visión general de todas las consecuencias de esa historia’. Si el debate exegético parece detenerse no es porque una de las dos tesis se haya impuesto sobre la otra, sino porque K. está cansado. [...] Tanto el narrador como el personaje renuncian de este modo a un desenlace definitivo, y dejan al lector, sin duda también cansado por esta dialéctica insondable, solo ante la tarea de una interpretación sin fin.”<sup>25</sup>

Toda mediación, en tanto tal, es índice de la verdad. Mas el cansancio que atenaza toda búsqueda nos dice que esta es imposible cuando lo que se quiere encontrar ha de estar fuera de uno mismo, que lo mejor es dormir. Esta imposibilidad de cumplimiento, que afecta a todas las acciones humanas, es la responsable de que Moisés no pueda llegar hasta el final, si pretende encontrar algo que no esté en él desde siempre. Ello nos muestra que la pretensión tiene valor en sí misma; el acabamiento traiciona lo que se pretende, es en la búsqueda del acabamiento, en su imposibilidad, donde reside todo fin.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> S. Mosès, *Exégesis de una leyenda. Lecturas de Kafka*, trad. L. Claravall, Barcelona, Ediciones del subsuelo, 2012, p. 111.

<sup>26</sup> El ocultamiento inevitable en todo desvelamiento, según la visión griega de la verdad, es otra manera de entender la posibilidad del cumplimiento. Dice Massimo Cacciari: “L’impazienza al disvelamento è oblio della *lethe*, della dimensione della dimenticanza, *necessaria* per il costituirsi dell’*aletheia* stessa. [...] Nella interna dialettica dell’*a-letheia* va rintracciato il fondamento del ‘peccato’ di impazienza” (*Icone...*, *op. cit.*, pp. 98-99).

## 5. El mundo

Aunque para alcanzar lo exterior no podamos iniciar la búsqueda en otro sitio que en nosotros mismos, lo real, el ser de todo, está en el mundo, no en nosotros. Esta afirmación, importante para comprender la visión del mundo del judaísmo, es la que nos sirve para entender el aforismo 52 de Kafka, que aconseja ponerse de parte del mundo en nuestra lucha cotidiana contra este:

“En el combate entre tú y el mundo, secunda al mundo.”<sup>27</sup>

Ello asume las dosis de aceptación y renuncia necesarias para caer en la cuenta de que los hombres solo tenemos acceso a la mediación, pero aquí es donde se nos *muestra* lo inmediato. Se trata de tener paciencia, de no apresurarnos y saber esperar. En un aforismo escrito, seguramente, en 1920<sup>28</sup>, dice Kafka:

“No es necesario que salgas de la casa. Quédate a tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, sólo espera. Ni siquiera esperes, quédate en absoluto silencio y soledad. El mundo se te ofrecerá para que lo desenmascares, no puedes evitarlo; arrobado, se retorcerá ante ti.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 52, p. 69.

<sup>28</sup> R. Calasso, ‘Al margen’, trad. V. Negri, en F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>29</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, p. 125.

En el ámbito del jasidismo, la actitud pasiva fue reclamada por Dov Ver<sup>30</sup>, el Maggid de Mezhirich, actitud que no solo nos dirige a la verdad sino que nos evita el sufrimiento. No obstante, el sufrimiento, como no podía ser menos, es obra de Dios; por ello nos puede ayudar a obtener una visión adecuada del mundo siempre que no le demos el valor que no tiene, pues no es liberador porque no es castigo de nada, ya que su autor, Dios, es ajeno a nuestras valoraciones; es alguien cuyos motivos, diría Job, no conocemos. No obstante, de algo nos puede servir, y ello tiene que ver con el conocimiento, del mundo, que es el objeto, y de nosotros mismos, que somos el sujeto por el cual debemos empezar. En este sentido, Werner Hoffmann estima que el sufrimiento nos puede ayudar “a comprender que no estamos en casa”<sup>31</sup>, puesto que sufrimos, pero así sabemos cómo es el mundo que nos aloja. Sin perder de vista que, como buen judío, el objetivo es el mundo si bien hemos de buscar en nosotros mismos, interpretemos el aforismo 102 de Kafka:

“Todos los sufrimientos a nuestro alrededor debemos sufrirlos nosotros también. Todos nosotros tenemos no sólo un solo cuerpo sino también un crecimiento y eso nos lleva a través de todos los dolores, en una forma o en otra. Así es como el niño se desarrolla a través de todos los estadios de la vida hasta llegar a la vejez y a la muerte (y cada estadio parece fundamentalmente inalcanzable desde el anterior, sea con anhelo o con miedo), también nos desarrollamos (vinculados con la humanidad no menos profundamente que con nosotros mismos) a través de los sufrimientos de este mundo. No existe lugar para la justicia en esto, pero tampoco para el temor al sufrimiento o para la interpretación exegética del sufrimiento como un mérito.”<sup>32</sup>

Rabí Nachman de Breslau<sup>33</sup>, desde el corazón del jasidismo, también estima la aceptación del estado de cosas:

---

<sup>30</sup> 1710-1772. Escribe K. E. Grözinger: “Dov Ver [...] believed that a solution to the suffering in this world is to be sought in the exact opposite of activism: in the individual’s renunciation of the desire to effect a change on his own. For Dov Ber, the highest form of humanity is the complete renunciation of human independence and human egoconsciousness” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 11).

<sup>31</sup> W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>32</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zúrau*, *op. cit.*, aforismo 102, p. 117.

<sup>33</sup> Para valorar la relación entre Kafka y Nachman, son imprescindibles: M.-A. Ouaknin, *El Libro quemado. Filosofía del Talmud*, trad. A. Sucasas, Barcelona, Riopiedras, 1999, y E. Wiesel, *Celebración jasídica. Semblanzas y leyendas*, trad. F. de Carlos Otto, Salamanca, Sígueme, 2003.

“Aprende a esperar. Si pese a todos tus esfuerzos, no parece alcanzar tus objetivos, ten paciencia. Entre la aceptación y la ansiedad, escoge la aceptación.”<sup>34</sup>

“Manténte en tu camino. No abandones. A su debido tiempo, todas las barreras desaparecerán.”<sup>35</sup>

Como judío que era, Kafka buscaba el mundo, aunque para ello tuviera que empezar su periplo en el hombre (así pasó con Heidegger, que no era judío sino su enemigo). Prueba de ello es que el de Praga nunca renunció a la verdad, aunque su conocimiento sea imposible. El aforismo 80 expone que la verdad pertenece al lado de lo incomprendible, mientras que los hombres habitamos el reino de lo múltiple:

“La verdad es indivisible, por tanto no se puede reconocer a sí misma; quien la quiera reconocer debe ser mentira.”<sup>36</sup>

Por lo que al sentido de la verdad se refiere, también encontramos equivalencias con Rabí Nachmán:

“La verdad es sólo una. La mentira, muchas.”<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Rabí Nachman de Breslau, *La silla vacía*, trad. G. Beilinson, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1997, p. 20.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>36</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 80, p. 95.

<sup>37</sup> Rabí Nachman de Breslau, *La silla vacía*, *op. cit.*, p. 74.

## 6. *Felix culpa*

Que el tema del pecado es un tema central en los aforismos está fuera de toda duda. Al respecto, piensa Grözinger que aquello que expone Kafka en sus aforismos, igual que tantos textos jasídicos, nos muestra la situación ambivalente del hombre frente a Dios, entre la caída y la posibilidad de la superación<sup>38</sup>. Pero es importante notar que el pecado, lo que aquí hemos llamado «caída», es independiente de la culpa; tiene que ver con la separación en la que vive el hombre, el único ser que peca, respecto de Dios. Si el hombre vive separado de Dios podrá glorificarlo. ¿Es culpable? Sí, pero no tiene más remedio que serlo si quiere acercarse a Dios: solo podrá acercarse el que está separado. ¿Tiene el hombre culpa de la separación en la que vive? No, pues es la condición del desarrollo del libre albedrío que lo configura como hombre. Este es un modo nada desdeñable de entender la ausencia de culpa en el K. de *El proceso*, aunque Kafka escribe sobre el tema en otros lugares que no son la novela:

“Lo pecaminoso es la condición en la que nos hallamos, independientemente de la culpa.”<sup>39</sup>

O expresado en el aforismo 83:

---

<sup>38</sup> “like their hasidic counterparts, portray the situation of man before the Eternal One in its total ambivalence; they show it as the human condition situated between sin and redemption” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 185).

<sup>39</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.* p. 634. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

“Pecador es el estado en el que nos encontramos, independientemente de la culpa.”<sup>40</sup>

Grözinger expone el problema recurriendo al pensamiento de otro pensador jasídico, Dov Ver, el Maggid de Mezhrich, al que ya nos hemos referido:

“According to the mystical theology of the Maggid, one of the fundamental theologians of Hasidism, the Goldhead “created” the world because He wanted to have His “pleasure” in the love His creatures bore for Him. In other words, God Conceived and realized the idea of creating the world simply out of his desire for the love his creatures, his children, would show for him. The necessary transition from the infinite, all-encompassing and all-filling absolute being of God to the boundedness of the temporal world and its individuals, however, was only possible if the Godhead initially limited its infinity in an absolute restriction to the divine nothingness. God contracted His fullness into a nothingness, a void, and it was this absolutely restricted nothingness that became the divine creative force that brought forth all material existence. [...] the passage of God’s infinite Oneness through the void and into the multiplicity of individuals meant nothing other than a spitting up of God’s Oneness into the variety of individuals in this world. [...] is the *felix culpa* of creation”<sup>41</sup>

El libre albedrío, el máspreciado don del hombre, se explica por esta separación respecto a Dios, es decir, el hombre es constantemente susceptible de juicio dado su distanciamiento, tal como, para que lo pueda glorificar, Dios lo ha querido, pues el hombre no podría glorificar a Dios si fuese uno con Él. Por eso, no se puede ser hombre y no pecar. ¿Es, pues, culpable Josef K. de *El proceso*? Sí. ¿Ha hecho algo para serlo más allá de su pervivencia en el ser? No.

Que nuestra naturaleza sea, según lo visto, pecadora, si es que queremos tomar decisiones, si es que queremos tener existencia propia más allá de la fusión con Dios,

---

<sup>40</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zúrau*, op. cit., p. 98

<sup>41</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 166.

hace que Emmanuel Levinas no vea final a la necesidad de buscar el perdón<sup>42</sup>. El mal, pues, no tiene existencia propia sino que depende de nosotros, de nuestra manera de mirar cuando vemos las cosas como si estuvieran separadas de un tronco común, por así decir. El Maggid Dov Ver lo dice con total claridad cuando no le encuentra al mal razón ontológica sino epistemológica. Es por ello que tenemos que mirarnos a nosotros mismos si queremos encontrar la existencia del mundo, que encontraremos a cambio de no quedarnos en un momento transitorio, pues el mundo no es solo el hombre<sup>43</sup>, mas no podemos encontrarlo si no iniciamos el periplo en su interior, aunque lo que encontramos es otra cosa, una cosa, diríamos. Ello no significa que la materia tenga existencia propia: Kafka nos alerta de que la tal existencia únicamente la tiene el espíritu, que no es algo controlable por el hombre. Dice el aforismo 54:

“No existe nada más que un mundo espiritual; lo que llamamos mundo material es el Mal en el mundo espiritual y lo que llamamos malo es sólo una necesidad momentánea de nuestra evolución eterna.”<sup>44</sup>

La raíz de tales afirmaciones de Kafka<sup>45</sup> no es otra que el Maggid Dov Ver. Martin Buber, para quien la partícula «Yo» solo es afín a Dios, piensa el tema como Aaron de Karlin, el discípulo del Maggid<sup>46</sup>. Sea como sea, concebir la existencia como algo separado de lo divino, indispensable para una vida autónoma, y fuente de pecado, da lugar a gran parte de las reflexiones de Kafka sobre los árboles del Paraíso: desde que Adán eligió el Árbol del Conocimiento, se nos niega el acceso al Árbol de la Vida, el que marca la disolución de lo humano en lo divino<sup>47</sup>. Esta concepción del Árbol de la Vida, que relaciona con la unificación de todo lo particular con lo divino, también es mantenida por la Cábala<sup>48</sup>.

No podemos olvidar que las raíces de los dos árboles estaban unidas hasta el pecado de Adán que, al comer del árbol prohibido, rompe lo que era unitario. Laenen lo expresa con total claridad:

---

<sup>42</sup> Cf. E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996, p. 45.

<sup>43</sup> En ello reside el esfuerzo de Martin Heidegger por encontrar, en pleno siglo XX, el Ser, independientemente del Pensar sobre el Ser.

<sup>44</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, op. cit., p. 71.

<sup>45</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., pp. 168-169.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, pp. 169-170.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, p. 171.

<sup>48</sup> Cf. W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., p. 132

“Tras el *Libro Bahir* [...]. Fue en particular el simbolismo de los dos árboles del paraíso, el Árbol de la Vida y el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, el que parece haber ejercido una influencia más duradera en la historia de la Cábala. [...] Los dos árboles se alzaban en dos lugares diferentes del paraíso, pero estaban conectados entre sí por sus raíces bajo el suelo. Mientras que los dos árboles estuvieran conectados así, formando una unidad, los efectos del árbol de la Vida mantenían su supremacía sobre los efectos del Árbol del Conocimiento. [...] en vez de conservar y reforzar su contacto con la realidad espiritual, poniendo su voluntad de acuerdo con la voluntad de Dios y cumpliendo así el propósito de la creación, Adán se permitió comer del fruto del árbol prohibido. [...] Quedó rota la unidad [...] las raíces que vinculaban a los dos árboles del paraíso quedaron cortadas [...] el mal podía manifestarse por sí mismo [...] Adán absorbió esos poderes malos y se unió con ellos, de manera que perdió su naturaleza espiritual y se convirtió en un hombre mortal.”<sup>49</sup>

La solución a nuestros problemas, según Kafka, seguidor en esto, como en tantas otras cosas, de su amigo Georg Langer, tiene que ver con la desaparición de nuestra individualidad en pro de lo indestructible que hay en nosotros, que es la manera como el escritor checo se refiere a Dios, palabra esta última que no usa en ninguno de sus escritos. En una carta que le envía a Max Brod, intenta aproximarse al modo como tiene el amigo de entender lo divino en su obra *Heidentum, Christentum, Judentum*<sup>50</sup>. Kafka ensancha el planteamiento de Brod hasta hacerlo parecido al suyo. Nuestro escritor cree en lo divino, pero entendido como algo tan lejano que es imposible alcanzarlo: no se puede buscar a Dios, lo que da sentido a todo, porque lo que vamos a encontrar es al hombre, dador de sentidos parciales, autor del mundo, mas no de lo que todo depende. Así es como creemos que hay que entender *El castillo*, una instancia que no existe pero que pretende conferir existencia a todo lo que existe. El sentido de todo es otra cosa, y eso depende de algo que no debemos buscar porque no lo encontraremos: creer que lo hemos encontrado es la prueba de que no es lo que buscábamos, inalcanzable en esencia, como compete al Dios de los judíos; lo que se muestra no se puede decir, pensaba Wittgenstein. Le dice Kafka a Brod:

---

<sup>49</sup> J.H. Laenen. *La mística judía, op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>50</sup> Munich, Kurt Wolff, 1921.

“teóricamente existe una posibilidad de plena felicidad terrenal, ella es, creer en lo esencialmente divino y *no* buscarlo.”<sup>51</sup>

Pietro Citati estima que Kafka nos da la clave para saber que lo indestructible no es otra cosa que lo divino<sup>52</sup>. El aforismo 69 dice lo mismo, pero sin referencia a otra cosa que no sea el interior de cada uno. Entiéndase que lo que se encuentra no es la subjetividad sino algo que tiene existencia objetiva, según entiende el judaísmo. Hemos de partir de la subjetividad para trascenderla, para mostrarla. Solo podemos decir lo que encontramos con palabras, que son subjetivas; por eso no debemos buscar lo que nunca encontraremos: corremos el riesgo de creer que lo hemos encontrado:

“En teoría existe una posibilidad perfecta de felicidad: creer en lo indestructible dentro de uno mismo y no aspirar a ello.”<sup>53</sup>

Y es que para buscar lo indestructible, Dios, tenemos que bucear en cada uno de nosotros, sabiendo que lo que encontraremos va más allá del lugar donde buscamos.

Que hemos de buscar dentro de nosotros lo expresan J. H. Laenen y Peter Schäfer, entre otros, tomando en consideración que es la auto-hipnosis del sujeto la responsable de la visión de lo divino<sup>54</sup>. No podemos conocer lo indestructible como algo que podamos encontrar fuera de nosotros mismos, aunque sea ahí donde more, algo que podamos aprehender subiendo por una cadena de intermediarios. Que no podamos llegar al final de tal cadena tiene que ver con su carácter infinito; es por ello que no podemos llegar al final de la Ley, pero no nos hace falta: la existencia del guardián es la prueba de que la Ley existe, y al hacer lo que él nos dice mostramos lo que no se puede decir, que la verdad está en la ausencia de la misma.

Werner Hofmann expresa claramente la imposibilidad que tenemos, humanos, de decir del fuego, de hablar del fuego, de hablar de lo divino, de hablar de lo indestructible; realidades que solo se nos muestran:

---

<sup>51</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod (1904-1924)*, op. cit., p. 179. La carta es del 7. VIII. 1920.

<sup>52</sup> P. Citati, *Kafka*, op. cit. Sobre todo el capítulo sobre los aforismos.

<sup>53</sup> Kafka, *Aforismos de Zürau*, op. cit., p. 85.

<sup>54</sup> Cf. J. H. Laenen, *La mística judía*, op. cit., p. 47. P. Schäfer, *El Dios escondido y revelado*, trad. L. Muñoz Alonso, Madrid, Caparrós, 1995, pp. 170 y ss., y K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 133.

“el hombre está unido a Ello mediante lo indestructible, su verdadero ser, que pertenece a Ello, ya que no se puede resistir a la fuerza de atracción que ejerce lo sagrado. [...] Hay que haber comprendido la enorme distancia que nos separa de Ello si se quiere vivir en armonía con Ello, que en nuestro idioma sólo puede callar.”<sup>55</sup>

No oímos a Dios porque, distinto a nosotros, no usa nuestro lenguaje, y aquí resuena Job. Por eso hemos de buscar lo inmediato en lo que intermedia, en la paradoja, una de las claves del pensamiento judío, en el silencio todo lo que nos dice algo, según piensa Esther Cohen<sup>56</sup>.

La diferencia entre Dios y nosotros hace que el primero no sea sino una pura nada, distinto de las existencias individuales que nos caracterizan. Pero esta nada que es Dios, y cuya separación nos define, no es en absoluto una negación, sino una nada activa, por así decir:

“una nada efervescente, cuya nulidad solo consiste en su incomprendibilidad”<sup>57</sup>

Que se manifiesta a golpe de trompeta:

“Las ruidosas trompetas de la nada”<sup>58</sup>.

Kafka plantea la cuestión de la nada activa al modo como lo hace Franz Rosenzweig, a quien no se valoró como a Heidegger cuando decía cosas parecidas, y lo decía antes:

“Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir –y que partir con conciencia– de que la nada de la muerte es algo [...] tendría que tener el valor de escuchar aquel

---

<sup>55</sup> W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., pp. 28-29.

<sup>56</sup> Cf. E. Cohen, *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 74.

<sup>57</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 461. La entrada es del 4.XII.1913.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 615. La entrada es del 3.VIII.1917.

grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. La nada no es nada: es algo.”<sup>59</sup>

Para entender la relación de Dios con la nada, podemos recurrir, también, a la Cábala de Isaak Luria y su teoría del *tsimtsum* (concentración, contracción): Dios tiene que retirarse a la nada para que el mundo de lo concreto, su creación, sea distinta de Él mismo y tenga sitio para ser. El mundo es regido por el libre albedrío del hombre, fuente de separación y de pecado, como ya hemos visto; y para que Dios tenga sitio, tiene que refugiarse en la nada, convirtiendo al cielo en mudo, “mero eco de lo mudo”<sup>60</sup>, dice el propio Kafka.

La separación del hombre con respecto a Dios, *felix culpa*, se produce constantemente porque Dios no deja de retirarse “a las profundidades de la Nada”<sup>61</sup>, nos dice Scholem. Es decir, el retiro de Dios lo viene realizando constantemente, y eso explica la soledad del hombre en el mundo, cuyos tintes pesimistas tan bien pinta Kafka en sus narraciones. El modo que tiene Marc-Alain Ouaknin de explicar la ausencia de Dios es muy plástico:

“el espacio vacío no está hecho para cicatrizarse.”<sup>62</sup>

No obstante, la grandeza de Dios es tanta que, aunque se refugie en la nada, según expresa la teoría del *tsimtsum*, los sucesos divinos son hechos de una vez por todas: siempre se repiten. Si no estuviéramos en el Paraíso no podríamos ser expulsados constantemente, lo que, según Kafka, sucede porque así se explica la insatisfacción que domina la vida humana. Dice Kafka en el aforismo 64:

“La expulsión del Paraíso es eterna en su parte principal: entonces, la expulsión del Paraíso es eterna, la vida en el mundo, inevitable; pero la eternidad del suceso hace que a pesar de todo sea posible no sólo que podamos permanecer de manera duradera en el Paraíso, sino que en realidad estemos de manera duradera en él, sin importar si lo sabemos o no.”<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2006., p. 45.

<sup>60</sup> Kafka, *Narraciones... op. cit.*, p. 624.

<sup>61</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>62</sup> M.-A. Ouaknin, *El Libro quemado...*, *op. cit.*, p. 391.

<sup>63</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 64, p. 81.

Conocemos otra manera de vivir más feliz, pero no está a nuestro alcance porque es ‘inevitable’ que seamos lo que somos, otra cosa que Dios; así es como entendemos la *felix culpa*: no estamos fundidos con la divinidad, somos incapaces de alcanzar la felicidad en este mundo porque eso nos haría ser lo mismo que Dios. No obstante, sabemos de la existencia del Paraíso, pero también sabemos que la expulsión del mismo nos caracteriza. Que el Paraíso siga existiendo nos hace pensar que es indestructible; no puede ser de otra manera porque es obra de Dios, alguien que no puede ser destruido, tampoco lo que hace. El Paraíso, como objeto de pensamiento, es decisivo porque es eterno. Dice el aforismo 64:

“Si lo que se debió destruir en el Paraíso era destructible, entonces no era decisivo; pero si era indestructible, entonces vivimos en una falsa creencia.”<sup>64</sup>

Otra manera de decir lo mismo consiste en cifrar en el pecado de *impaciencia* la causa de que vivamos como si no tuviéramos nada que ver con el Paraíso, creyendo que lo mediato es lo inmediato. No es así, pero es en lo mediato donde podemos encontrar lo que no lo es. Ello significa que, como dice Pietro Citati<sup>65</sup>, siempre tenemos acceso al Paraíso ya que lo mediato guarda los restos de lo inmediato que lo convirtió en lo que es, solo debemos huir de la impaciencia y ver las cosas a la luz de la eternidad:

“El paraíso no sólo está siempre abierto, sino que además lo habitamos, vivimos en él al mismo tiempo que vivimos nuestra época, aunque pocos o quizá nadie sea consciente de ello. Vivimos ya, ahora, en la eternidad. [...] El mundo de la gracia, de lo que nos es *dado*, está ya presente. La gracia está ya aquí, como un apacible lago de luz. Por consiguiente, estamos salvados.”<sup>66</sup>

Si en lo mediado encontramos lo inmediato, si en el silencio el verdadero lenguaje, si el ser en la nada, hemos de entender la errancia secular del pueblo judío como el estar en casa de quien valora lo dicho por la memoria y los libros sobre

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, aforismo 74, p. 89.

<sup>65</sup> Cf. P. Citati, *Kafka, op. cit.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 208.

cualquier existencia, digamos, material. No olvidemos que Kafka nunca ha tenido otra casa que la escritura: hijo del desarraigo, la escritura es su único arraigo. Ricardo Forster se refiere a la experiencia del judío como “la experiencia del desarraigo-arraigado”<sup>67</sup>:

“sólo se está en casa, sólo se la habita, cuando se experimenta su ausencia, cuando se es hijo de la dispersión. La patria es una ausencia que hace posible, en la travesía espacio-temporal del judaísmo, aquello que denominamos (des)-habitar el exilio [...]. El judío, por eso, siempre está en casa, su enraizamiento es hijo del desarraigo; lo que también quiere decir que jamás, ni un solo día, se ha ausentado de la tierra prometida y guardada en la memoria.”<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> R. Forster. *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 172.

<sup>68</sup> *Ibid.*



## **IV. EL FUNDAMENTO**



## 1. Inicio

El estudio de algunos elementos presentes en los aforismos que hacen referencia al judaísmo de Kafka, como son los conceptos de *culpa* y de *Dios*, fundamentalmente. A partir de ahora la tesis se ocupará de nociones básicas del pensamiento judío que tienen su correspondencia en Kafka, categorías que también se han de encontrar en la obra del escritor y que tienen que ver, en primer lugar, con el papel de la imaginación, la interpretación –que ha de ser interminable–, y la ausencia de suelo como fundamento de las cosas. En este sentido, más adelante hablaremos de la legalidad, del humor, del tiempo, del *tzadik*, del ascenso y del Mesías. En todos los casos se deriva una minusvaloración de la materialidad a la hora de juzgar lo importante que ya está presente en los aforismos. La exterioridad, en el mejor de los casos, es algo que se ha de buscar en nuestro interior: por eso lo imaginado es tan real como lo que solo tiene existencia fuera de nosotros. Ello implica la destrucción de la frontera entre el exterior y el interior, destrucción valiosísima para Kafka y para el jasidismo.

Si lo importante es el proceso, la manera como los significantes se abrazan entre sí, ¿qué importa el significado?, ¿qué importa que no sepamos lo que está escondido? El referente siempre es posterior al hecho de referirnos, aunque nos refiramos a una pura nada, nada que puede llegar a ser ensordecadora; lo que importa es lo que se cuenta. Por eso el mundo de los sueños es tan real como el de la vigilia, la gran diferencia tiene que ver, decimos, con la realidad extramental, mas si toda realidad ha de pasar por nuestra mente, ¿qué más da? Los sueños no tienen referente, diríamos, pero ¿estamos seguros de que la vigilia sí que lo tiene? ¿No estamos demostrando que no sabemos cómo es el ápice del que todo depende porque es incognoscible? Lo que estamos argumentando le concede a lo que solo es imaginado una realidad que Occidente no contempla. Ello

significa que las cosas nada son en sí mismas si no son interpretadas, e imaginarlas es un modo de hacerlo. La necesidad de interpretar todas las palabras hace referencia a la prioridad de la Torá oral sobre la Torá escrita: la realidad no tiene un solo contenido sustantivo que podamos aprehender, las cosas son lo que son dependiendo de cómo las interpretemos: el sí mismo de las cosas nos está vedado, nos limitamos a lo que las cosas tienen que decirnos. No podemos olvidar que “ser” es una palabra humana que, como toda palabra, necesita ser interpretada para que nos diga algo, y de eso se ha encargado la Historia. Queda claro que los escritos de Kafka no tienen solo una interpretación válida: nos dicen lo que a cada uno tienen que decirnos en cada momento. Este es el modo como han de desaparecer los quebraderos de cabeza de los intérpretes de lo que Kafka escribe. Sus escritos son multiformes, como el Talmud, que exige que se lo interprete. Como judío que era, lo que Kafka escribe pide que el lector ponga de su parte porque lo que no cambia, las palabras escritas, nada dicen. Lo inamovible no puede ser acorde con alguien que, como el hombre, se caracteriza por tener abierto su destino, pues no para de moverse, ¿cómo buscar entonces algo sólido?

La ausencia de suelo que caracteriza a los judíos es algo que el propio Kafka experimentó en sí mismo. El escritor se lamenta en su obra de no tener fundamento de ningún tipo: ni comunidad, ni familia propia, ni suelo en el que descansar más allá del que en cada caso ocupan sus pies. Desde el convencimiento de que el caldo nutricional de la vida no es otro que la ausencia, también de justicia, Kafka considera que no hay mejor manera de luchar que decir cómo son las cosas. Por eso no pretende otra cosa que representar la injusticia, convencido de que es la mejor manera de combatirla. Pero representar es una forma de usar el lenguaje, único suelo a partir del cual un escritor puede construir, máxime si es judío, y más allá de cualquier veleidad sionista.

## 2. Kafka y lo imaginado

Stéphane Mosès recurre al cuestionamiento de la exterioridad a la hora de interpretar a Kafka, dudando de si la ley que se cierne sobre el protagonista de *El proceso* es creación del propio Josef K. o tiene existencia independiente de los acusados. No olvidemos que, según entiende Stéphane Mosès a Kafka, la línea que separa lo que hay dentro de lo que hay fuera es algo que está dentro porque es algo que pertenece a la subjetividad. Para entender todo esto tiene a mano el poema que Gershom Scholem envía a Walter Benjamin junto a *El proceso*<sup>1</sup>:

“la complejidad infinita de una realidad que las categorías religiosas ya no pueden explicar arrastraría a procuradores, abogados y jueces por un dédalo de argumentos y contraargumentos de los que es imposible salir. Por esta razón, el mundo de Kafka es el de un *cuestionamiento* perpetuo: ¿Somos realmente víctimas de una Ley indescifrable, o bien la idea de que se ha entablado un proceso contra nosotros no es más que una ilusión que hemos forjado nosotros mismos? A esta pregunta, Scholem responde con otra pregunta, que cuestiona la legitimidad misma de la primera. Porque, ¿cómo podríamos saber si el universo de la Ley existe fuera de nosotros, ya que la frontera que supuestamente separa la conciencia y lo que sería ajeno a ella, el dentro y fuera, no es a su vez más que

---

<sup>1</sup> Cf. W.Benjamin/G.Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, trad. R. Lupiani, rev. por B. Llovet, Madrid, Taurus, 1987, pp. 141-142.

un momento de nuestra subjetividad, una línea imaginaria infinitamente desplazable?”<sup>2</sup>

Esta pérdida de entidad de lo exterior explica que el interior pueda tornarse como lo exterior buscado, que en sí mismo nada es, mas no por ello deja de existir. Así, el que estudia el *Talmud* puede convertirse en algo que pertenece a aquello que estudia, desplazando la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo, lo exterior y lo interior.<sup>3</sup>

El interior del profeta y sacerdote hebreo Ezequiel es el lugar de sus visiones, reflejadas en el río, haciendo que lo imaginado sea tan real como lo que tiene existencia exterior.<sup>4</sup> Hablamos de una época en que el exilio de Jerusalem y la destrucción del Templo invitaban a un refugio en la visión mística de los cielos donde se encuentra lo que no se encuentra en la tierra.<sup>5</sup> Rajel Elijor pone de manifiesto la relación entre la vida en el seno del dolor y la búsqueda de otros mundos con el recurso místico de la imaginación. Y ello no significa, en absoluto, un acceso a la falsedad, a la mentira:

“Ya en los días del profeta Ezequiel –que avistó el carruaje divino durante su exilio de Jerusalem, en la década de la destrucción del Templo (Ez. I: 1-25)– y en los de Ishmael –el Sumo Sacerdote que ascendió a los cielos cuando Jerusalem fue destruida por los romanos en el siglo II–, el derrumbe de la realidad concreta alentaba el ‘ascenso a los cielos’. Estas catástrofes catalizan la revelación mística en la que muerte y aniquilación se convierten en eternidad y

<sup>2</sup> S. Mosès, *El Ángel de la historia*, op. cit., pp. 195-196.

<sup>3</sup> Según Adin Steinsaltz: “El Talmud es único porque ningún estudiante puede dominarlo por completo sin participar activamente en el proceso creativo. [...] No hay posibilidad real de estudiar el Talmud desde fuera o como un extraño, pues el estudiante sincero se convierte en parte de la esencia del Talmud y, por ello, en un participante activo en la vida creativa del judaísmo. [...] la conciencia constante de que más allá de nosotros yace una realidad a la que uno tiene que adherirse, es un tema central de la existencia judía” (A. Steinsaltz, *Introducción al Talmud*, op. cit., pp. 250, 254, 255).

<sup>4</sup> Según R. Elijor, *Misticismo judío*, op. cit., p. 93: “un místico puede experimentar una ráfaga de imaginación, una inspiración, un sueño, un estado de conciencia trascendente o grandes voces procedentes de lo profundo de su alma o de los mundos superiores. [...] El místico osa [...] desdibujar las fronteras entre realidad e imaginación [...]. Un autor anónimo –del período rabínico y de la literatura de las Hejialot– vuelve a narrar la visión de Ezequiel en el contexto de los conceptos sacerdotales de los siete firmamentos y los ángeles asistentes: *Así fue que Ezequiel se apostó a orillas del río Chebar y observaba el agua cuando los siete cielos se abrieron para él y vio la Gloria santa y las santas Criaturas y los ángeles asistentes y los anfitriones celestiales y los ángeles ardientes y los seres alados asignados a la Carroza. Cruzaban el Cielo y Ezequiel los vio reflejados en el agua.* [Nota: “*Reuiot yejezkel* (La visiones de Ezequiel), ed. Gruenwald, pp. 113-114”] El místico puede [...] expresar la pérdida de límites entre lo interno y lo externo” (la negrita es nuestra).

<sup>5</sup> Dice el profeta Ezequiel: “El año quinto de nuestra cautividad, el día cinco del mes cuarto, estando yo entre los cautivos en las riberas del río Quebar, se abrieron los cielos y tuve visión de Dios y fue sobre mí la mano de Yavé” (*Ezequiel 1: 2-3, Sagrada Biblia*, trad. E. Nácar Furrer y A. Colunga, Madrid, B.A.C. 1963, p. 876).

consuelo; una revelación que quizá permite escapar de la destrucción y el dolor insoportables del mundo concreto rumbo a la realidad divina, que habita eternamente en los cielos.”<sup>6</sup>

Rajel Elior cita del profeta Ezequiel unos argumentos que bien podrían ser del *Don Quijote* de Cervantes:

“[según el profeta Ezequiel] Yo les puedo asegurar que he visto con mis ojos un mundo distinto, un mundo de ficción, nadie más lo puede ver, sólo yo, pero créanme esta es la realidad verdadera, aunque ustedes no la puedan ver.”<sup>7</sup>

Kafka mantiene el carácter flexible de los rasgos que forman lo que se entiende por realidad. Por ello, la frontera entre lo imaginado y lo real, lo interior y lo exterior, el significante y el significado, no está clara, dándose constantemente el tránsito de uno a otro ámbito. Es mejor decir que tales ámbitos no tienen existencia independiente porque la fantasía forma parte de la realidad como elemento constituyente. Escribe Kafka en sus *Diarios*:

“Todo es fantasía, mi familia, la oficina, mis amigos, la calle, todo fantasía, más lejana o más próxima, la mujer es la más próxima, lo único que es verdad es que te rompes la cabeza contra el muro de una celda sin ventanas y sin puerta.”<sup>8</sup>

Cuando, hacia el final de su vida, Kafka se encuentra en un parque en Berlín a una niña que llora porque ha perdido su muñeca, le asegura que la muñeca se ha ido de viaje, y promete traerle sus cartas. Escribe Dora Diamant:

“Cuando vivíamos en Berlín, Kafka iba con frecuencia al parque de Steglitz. [...] Un día nos encontramos a una niña pequeña que lloraba y parecía totalmente desesperada. [...] nos enteramos de que había perdido su muñeca. Enseguida inventa él una historia con la que explicar aquella desaparición. ‘Tu muñeca tan sólo está haciendo un viaje. Lo sé. Me ha enviado una carta [...]’

---

<sup>6</sup> R. Elior, *Misticismo judío*, op. cit., pp. 34-5.

<sup>7</sup> Id. “Cábala y misticismo judío”, [www.huji.org/eliior.html](http://www.huji.org/eliior.html)

<sup>8</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 653. La entrada es del 21.X.1921.

mañana la traeré'. [...] Se puso manos a la obra con toda seriedad, como si se tratara de escribir una obra. [...] había que preservar a la niña de la decepción [...] había que contentarla de verdad. La mentira debía, por tanto, convertirse en verdad a través de la verdad de la ficción. [...] Kafka, de hecho, escribió una carta diaria [...]. Al cabo de unos días, la niña había olvidado la verdadera pérdida de su juguete y ya sólo pensaba en la ficción que se le había ofrecido como sustituto.”<sup>9</sup>

La transformación de lo ficticio en real es un trasiego aceptado por el judaísmo: las imaginaciones místicas son realidades. Pero no solamente lo que tiene que ver con la mística, sino que lo aceptado tradicionalmente por el judaísmo hunde sus raíces en lo imaginado tanto como en lo que no lo es. Así, Gershom Scholem expone que todo lo que, con sentido, se pueda decir sobre la divinidad ya fue dicho a Moisés<sup>10</sup>; y reivindica la importancia de la Torá oral, de lo que se va diciendo, de la móvil Tradición<sup>11</sup>, que no es la inmutable Torá escrita. Esta valoración judía de lo que cambia explica, en parte, la dificultad que tenemos para interpretar a Kafka según los esquemas inamovibles y únicos del Occidente que se inicia en el poema de Parménides e hipervaloran el contenido en desmedro de cualquier otra cuestión.

Valorar el modo como se cuenta algo independientemente de lo que se cuenta; esto es, la pérdida de importancia del referente es una pérdida aceptada por Kafka en numerosas narraciones, de la que cabe resaltar “Ante la Ley”: un campesino no tiene acceso a la Ley aun siendo lo que persigue porque respeta lo dicho por el guardián, un trabajador de la Ley. Si lo que importa es la estructura donde se sitúa algo, si ese algo no tiene entidad si no es en el lugar de la estructura donde se sitúa, el

<sup>9</sup> D. Diamant, “Mi vida con Franz Kafka”, en H.-G. Koch (ed.), *Cuando Kafka vino hacia mí...*, op. cit., pp. 226-227.

<sup>10</sup> “El rabino Josua ben Levi, un maestro palestino del siglo III, ha dicho: ‘Escritura, Misná, Talmud y Haggadá, incluso lo que un discípulo precoz vaya a proponer un día ante su maestro, todo le fue ya dicho a Moisés en el Sinaí’ [Nota : “*Midrash Tabkumá*, ed. Buber, II, fol. 60a, 58b.”] (G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. J. L. Barbero, Madrid, Trotta, 2008, p. 83).

<sup>11</sup> “Ya no son únicamente las formulaciones de origen inmemorial, temerosamente custodiadas, las que reclaman ser parte de la Tradición, sino también las investigaciones mismas de los sabios sobre la Escritura. El deseo de continuidad histórica, de vinculación con la autoridad del origen de la revelación, que está en la esencia de lo tradicional, se satisface aquí mediante construcciones históricas sobre cuyo carácter ficticio no puede haber la menor duda. [...] Esta extrapolación de los portadores históricos de la Tradición de la Torá oral más allá del círculo de los doctores de la Ley alentó el nacimiento de una doctrina. [...] en el fondo todo el contenido de la Torá oral, que se elabora de la Tradición de los doctores, tiene el mismo origen que la Torá escrita y por tanto ha sido conocida básicamente desde siempre [...] esta construcción ficticia” (*Ibid.*, p. 82).

planteamiento kafkiano se acerca al estructuralismo, y aproxima dicho planteamiento a la concepción de la Tradición judía que expone Gershom Scholem en el relato con el que acaba su obra *Las grandes tendencias de la mística judía*:

“tal como la he oído contada por el gran novelista y narrador hebreo S.J. Agnon:

‘Cuando del Ba`al Shem tenía ante sí una tarea difícil, solía ir a cierto lugar del bosque, encendía un fuego, meditaba y rezaba, y lo que él había decidido hacer, se llevaba a buen fin. Cuando, una generación más tarde, el Maggid de Meseritz se enfrentaba a la misma tarea, iba al mismo lugar del bosque y decía: Ya no podemos encender el fuego, pero aún podemos decir las plegarias, y aquello que quería se volvía realidad. Nuevamente una generación más tarde, rabí Moshé Leib de Sassov tuvo que realizar esta tarea. También fue al bosque y dijo: Ya no podemos encender el fuego, ni conocemos las meditaciones secretas que corresponden a la plegaria, pero sí conocemos el lugar en el bosque donde todo esto tiene lugar, y ha de ser suficiente, y fue suficiente. Pero pasada otra generación, cuando se pidió a rabí Israel de Rishin que realizara la tarea, se sentó en el sillón dorado de su castillo y dijo: No podemos encender el fuego, no podemos decir las plegarias, no conocemos el lugar, pero podemos contar la historia acerca de cómo se hizo todo esto. Y –agrega el narrador– la historia que él contó tuvo el mismo efecto que las acciones de los otros tres’.”<sup>12</sup>

Kafka considera que lo imaginado forma parte de la realidad. Ello ha sido puesto de manifiesto por Karl-Heinz Fingerhut, entre otros, según menciona Karl Erich Grözinger<sup>13</sup>, en relación con las historias de animales del primero. Que lo imaginado forma parte de lo real con todo derecho es algo que el judaísmo lleva aceptando desde que la experiencia mística forma parte de la experiencia religiosa<sup>14</sup>, según la cual lo imaginado es tan real como lo que no lo precisa.

<sup>12</sup> *Id.*, *Las grandes tendencias de la mística judía*, *op. cit.*, p. 376.

<sup>13</sup> “Fingerhut’s conclusions concerning the animal figures in Kafka’s works [...]’A study of the animal figures in Kafka’s works indicate three points concerning the negation of the difference between reality and unreality that play a decisive role in this literature. The first is the elimination of distinctive characteristics animals can become men. The second is the loss of the universally distortion of proportion or in hybrid cross-breeds of different animals. The third is the intrusion of phantastic animal figure into the mundane world of daily routine’ ”(K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp.114-115).

<sup>14</sup> El Baal Sem Tov, padre del jasidismo, lo pone de manifiesto en sobradas ocasiones. Veamos cómo lo expone Rajel Elior: “un verso de Marcel Prust [sic], que [...] era judío. Después del juicio de Dreyfus escribió: ‘Debemos todos crear un mundo de ficción en el cual sólo nosotros podamos vivir’. [...] Es la historia de la imaginación creativa dentro del contexto religioso creado por los desesperados, los

### 3. La importancia de los sueños

La visión del mundo de los judíos del Este, que afectó decisivamente a Kafka, no separa taxativamente lo que sucede en el sueño de lo que sucede en la vigilia: según los cuentos populares de la tradición de los judíos del Este, los golpes recibidos en sueños pueden dejar ver su huella en la vigilia<sup>15</sup>. También para Kafka, el ámbito de lo vivido comprende el de lo soñado, pues se trata de la “vida interior”. Por ello, la realidad de lo literario es tanta como la de cualquier otra realidad; lo escrito es plenamente real porque no hay realidad para los humanos independientemente del lenguaje, como creemos haber dejado claro. Es por ello que la interpretación literal es la más apropiada de todas: por un lado, los sentidos de algo son infinitos, por lo que lo más apropiado es no perder la literalidad si no queremos perder la posibilidad de algún

---

perdedores, los vencidos, que se dieron cuenta de que no podían cambiar la realidad” (Elior, “Cábala y misticismo judío”, *op. cit.*); “El misticismo pertenece a la historia de la imaginación, la creatividad y el lenguaje humanos, así como al intento de decodificar y trascender la estrechez del sentido común. Forma parte de una perspectiva subversiva y escéptica, que desafía las restricciones de la existencia y se rebela contra una única interpretación de la realidad. Se nutre de dominios donde las distinciones se desvanecen, las normas son indefinidas, las paradojas abundan y los contrarios se unen, es decir, los dominios del sueño, el mito, la leyenda, la imaginación, la visión y la locura” (*id. Misticismo judío. Los múltiples rostros de la libertad, op. cit.*, pp. 13-14); “Los místicos sostienen que las visiones de la imaginación [...] son reales. [...] Desafiar la arbitrariedad de una realidad adversa [...] permitió eternizarla en los cielos bajo la forma de templos, carruajes y querubines, organizados en séptuplos eternos, en un tiempo, un espacio y un ritual consagrados” (*ibid.*, pp. 16-17); “El misticismo desdibuja las fronteras entre la experiencia empírica y el viaje de la imaginación” (*ibid.*, p. 26); “la habilidad del Baal Shem Tov para desdibujar las fronteras entre lo divino y lo humano, entre lo fantástico y lo real” (*Id., Los orígenes místicos del jasidismo, op. cit.*, p. 93); “En el mundo conceptual del Baal Shem Tov, las diferencias entre imaginación y realidad, entre significativo y significado, son borradas” (*ibid.*, p. 94); “El Baal Shem Tov sostiene que “cuando un hombre piensa en los mundos superiores, entonces se encuentra él mismo en los mundos superiores, pues allí donde se extiendan los pensamientos de un hombre estará él [Nota: “Tzavaat ha-risvash, 11 (equivale a pág. 21, §69)”]” (*ibid.*, p. 107); “ ‘donde el pensamiento se extienda, es allí donde uno está [...] En todas partes está la divinidad.’ (Nota: “Maguir devarav le-Yaakov, 240”)” (*Ibid.*, p. 109).

<sup>15</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah, op. cit., passim.*

sentido; por otro, no hay nada distinto de sí mismo a lo que la literalidad, y la literatura, deba ceñirse. Escribe Kafka en los *Diarios*:

“Desde el punto de vista de la literatura, mi destino es muy simple. El sentido de la descripción de mi visionaria vida interior ha desplazado todo lo demás al terreno de lo accesorio y se ha atrofiado de un modo terrible, y no cesa de atrofiarse. Nada más podrá satisfacerme nunca.”<sup>16</sup>

Si la realidad no es nada más allá que las imágenes que los humanos nos hacemos; si, dadas nuestras condiciones para conocer el mundo del que formamos parte, no tenemos acceso a otra cosa que no sea la intermediación, la vigilia no tiene ningún marchamo extra que no tenga el sueño. Escribe Werner Hoffmann:

“En el fondo, todo lo que Kafka escribía surgía de imágenes, con mucha frecuencia de imágenes oníricas”<sup>17</sup>.

Para un judío, cargado de reservas frente a la idolatría, claramente expresadas en el Segundo Mandamiento, reservas mantenidas por Kafka (tal y como ha sido expresado por Harold Bloom en *Poesía y creencia* cuando expone la negativa del escritor de Praga a que Gregor Samsa de *La Metamorfosis* sea retratado<sup>18</sup>), la imposibilidad de salir del mundo de las imágenes, entre las que las oníricas ocupan un lugar importante, ha de ser parte de la vida, infeliz por ese motivo. Entendemos que la imposibilidad de salir de este mundo, con todo lo idólatrico que tiene una imposibilidad tal, es uno de los motivos de la infelicidad característica de la vida del escritor; y el sueño reserva gran parte de las imágenes que necesita alguien que, pecador, se dedica a la escritura. Escribe Kafka en sus *Diarios*:

“Una vez más, la fuerza de mis sueños que ya en vela irradian sobre el momento de dormirme, fue lo que no me dejó dormir. Por la noche y por la mañana, es imposible calibrar la conciencia de mis facultades poéticas. Me siento vaciado hasta el fondo de mi ser y puedo sacar de mi interior lo que quiera.”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-usquets, *op. cit.*, pp. 263-264. La entrada es del 6.VIII.1914.

<sup>17</sup> W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>18</sup> H. Bloom, *Poesía y creencia*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>19</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, *op. cit.*, p. 49. La entrada es del 3.X.1911.

“Desde el punto de vista de la literatura, mi destino es muy simple. Mi inclinación a describir mi onírica vida interior ha desplazado al reino de lo accesorio todas las demás cosas, las cuales se han atrofiado de un modo horrible y no cesan de atrofiarse. Ninguna otra cosa podrá jamás contentarme”<sup>20</sup>.

Es por ello que la salida del sueño es un momento tan caro a Kafka. No olvidemos que Raskólnikov despierta de un sueño agitado en *Crimen y castigo*, novela de Dostoyevsky que, en traducción de Michael Feofanoff<sup>21</sup>, aparece en el “inventario de la biblioteca de Kafka”, según figura en el libro de Klaus Wagenbach, *La Juventud de Franz Kafka*, lo que hace suponer, junto con otros motivos, que Kafka había leído la obra.

“Despertó al otro día ya tarde, después de un sueño agitado, y ese sueño no había reparado sus fuerzas.”<sup>22</sup>

La importancia del sueño en sus creaciones aparece aquí y allá: la transformación de Gregor Samsa en un *bicho* aparece al despertarse de un sueño:

“Cuando, una mañana, Gregor Samsa se despertó de unos sueños agitados, se encontró en su cama convertido en un monstruoso bicho.”<sup>23</sup>

Kafka suprimió de *El proceso* un fragmento donde habla del momento del despertar como el “más arriesgado del día”:

“no deja de ser sorprendente el hecho de que, cuando uno se despierta por la mañana, al menos por lo general, lo encuentra todo, intacto, en el mismo sitio donde estaba la noche anterior [...] todas las cosas en el mismo lugar donde las dejamos por la noche. De ahí que el momento de despertar sea el más arriesgado

---

<sup>20</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 420. La entrada es del 6.VIII.1914.

<sup>21</sup> Versión en dos tomos (Munich y Leipzig, 1908), K. Wagenbach, *La Juventud de Franz Kafka*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>22</sup> F. Dostoyevsky, *Crimen y castigo*, trad. R. Cansinos Assens, Barcelona, Planeta, 1988, p. 26.

<sup>23</sup> F. Kafka, *La transformación, Narraciones...*, *Obras Completas III*, *op. cit.*, p. 87. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

del día; una vez dominado sin que uno se vea arrastrado lejos de su lugar, hacia cualquier otra parte, ya podemos pasar tranquilos todo el día.”<sup>24</sup>

En la novela *El proceso*, Josef K. conoce que está sumido en un proceso justamente al salir del sueño:

“fue detenido una mañana. La cocinera [...] todos los días le llevaba el desayuno hacia las ocho, no vino aquella vez. [...] K. aguardó todavía un rato, mirando desde la almohada”<sup>25</sup>.

Pero no es únicamente aquí donde aparece tal tratamiento del sueño. En la narración “Un médico rural”, todo hace pensar que el médico despierta porque atiende:

“la falsa llamada de la campanilla nocturna”<sup>26</sup>:

En su última novela, *El castillo*, a K. se le pide la autorización para vivir o dormir en la aldea cuando es despertado en la posada:

“el posadero [...] se manifestó dispuesto a dejar dormir a K. en la sala, en un jergón de paja [...] y se durmió. [...] poco tiempo después lo despertaron.”<sup>27</sup>

La importancia del sueño es reconocida por Kafka desde siempre. En *Contemplación*, su primera obra publicada, en 1913, en el relato titulado “Niños en el camino vecinal”, los que ‘no duermen’ en una ‘ciudad del sur’ son llamados ‘necios’<sup>28</sup>:

“ ‘¡No os imagináis qué gente hay allí! ¡Si es que no duermen!’

‘¿Y eso por qué?’

‘Porque son necios.’

‘¿Y eso por qué?’

‘Porque son necios.’

---

<sup>24</sup> *Id.*, *El proceso*, trad. F. Formosa, Madrid, Alianza, 2006, pp. 261-262. El apéndice “Fragmentos suprimidos por el autor” no está en la edición de Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.

<sup>25</sup> *Id.*, *El proceso, Novelas. Obras Completas I, op. cit.*, p. 463.

<sup>26</sup> *Id.*, *Narraciones..., Obras Completas I, op. cit.*, p. 186. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

<sup>27</sup> *Id.*, *El castillo, Novelas., Obras Completas I, op. cit.*, p. 691.

<sup>28</sup> *Id.*, “Contemplación”, *Narraciones..., Obras Completas III, op. cit.*, p. 10.

‘¿Y los necios no se cansan?’

‘¡Cómo podrían cansarse los necios!’”<sup>29</sup>

No separar claramente la vigilia del sueño es algo que comparte Kafka con el jasidismo y, en general, con la visión del mundo de los judíos del Este, como ya se ha dicho. Incluso se entiende el sueño, en ambos casos, como un dominio de fácil acceso para lo sagrado<sup>30</sup>. Karl Enrich Grözinger expone que para el cabalista del siglo XVI Eliahu de Vidas en *Los Principios de la Sabiduría*, primer libro cabalístico leído por Georg Langer, no hay una separación clara de ambos ámbitos, como le sucede a Kafka.<sup>31</sup> Tampoco hay tal separación en los cuentos donde se expresan los judíos del Este.<sup>32</sup> Esta imposibilidad de encontrar diferencias entre la vigilia y lo que no lo es hace que el sueño sea también el ámbito de lo sagrado: el interior de cada persona, dominio de los sueños, es el lugar donde mora Dios, lo *indestructible*, según lo llama Kafka. Esta unión entre el mundo del sueño y el de la vigilia, no se da solo en el ámbito del judaísmo. En este sentido, escribe Jorge Luis Borges:

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Escribe E. Wiesel: “Es posible [el Baal Sem-Tov] que pretendiera poner de relieve la unión –una vez más- entre lo vivido y lo soñado, y la forma de superar lo uno con la ayuda de lo otro”(E. Wiesel, *Celebración jasídica. op. cit.*, p. 46); “El hombre, al soñar, va más allá de sus sueños, más allá de sus deseos, en busca de imaginación y de salvación, llevado por una inmensa nostalgia de lo sagrado y de lo maravilloso. [sobre Rabbí Nachmen de Berslau]” (*Ibid.*, p. 165). Werner Hoffman considera que el místico puede obtener del sueño la conexión con la divinidad que ansía: “No es raro que las visiones de los místicos sean el resultado de sueños. No son pocos los que consideraron al sueño como fuente de revelación divina e hicieron a Dios preguntas para las que recibieron respuestas en sueños. Así es como tenemos de Jacobo Halevi [...] toda una colección de *Mensajes celestiales* que él recibió por el camino del sueño” (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka, op. cit.*, p. 144).

<sup>31</sup> “the judicial instances rely upon such means of chastisement as thunder and bad dreams and diseases, which they send to afflict the living. Kafka’s diaries reveal just how seriously he took his own dreams” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah, op. cit.*, p. 23); “the dream world and the waking world communicate so directly that, as the folk tales [...] will demonstrate, the dream events can be simply continued in the waking state, and vice versa. The welts one received in one’s dreams as a result of a whipping at the hands of the celestial chastisers can still be seen on the person’s body after waking” (*ibid.*, p. 70).

<sup>32</sup> “The whole episode was a dream, but the welts remained even after it was over. *Dreams, then, are part of the reality* [...] a reality that encompasses day and night, waking and dreaming. [...] interconnected and interwoven waking reality, dreams and celestial judgment were in the thought or Eastern Jewish bards and their audiences” (*ibid.*, p. 72. La cursiva es nuestra); “the celestial instances employ disease of dreams to intervene in the life of an individual for purpose of chastisement [...] Kafka himself surely stands within this tradition that attributes such realistic actuality to dreams and sees in them life-determining and therefore relevant events; after all, he too, his own dreams so seriously that they not only motivated and characterized his stories, but even became the focus of his life”( *ibid.*, p. 76); “the Eastern Jewish tales, so very like Kafka’s later *Trial*, depict the passage between different worlds which, in their view, are really one: this “one” is the astonishing coexistence of everyday life with the strange courtrooms” (*ibid.*, p. 84).

“una nota de Coleridge; ignoro si éste la escribió a fines del siglo XVIII, o a principios del XIX. Dice, literalmente:

‘Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño, y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y al despertar encontrara esa flor en su mano... ¿entonces, qué?’ ”<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> J.L. Borges, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1985, p. 18.

## 4. La interpretación

Enrique Mandelbaum sostiene la imposibilidad de encontrar final en lo que escribe Kafka, textos que son “un poderoso redemoinho polissêmico incapaz de repousar.”<sup>34</sup> En esta imposibilidad, tan judía, de que la interpretación tenga fin, reside la postergación infinita que atenaza a los personajes kafkianos, y que atenazó igualmente al mismo Kafka, que era incapaz de decidir si se casaba o no, si vivía con sus padres o los abandonaba de una vez por todas.

Gustavo D. Perednik<sup>35</sup> cifra en la necesidad de la interpretación una de las bases de la dificultad de entender al escritor del que nos ocupamos, y ello es así porque, como todo conocedor del Talmud sabe, la certidumbre nunca pierde su carácter hipotético. Aunque ya se haya tratado, si bien brevemente, el asunto<sup>36</sup>, creemos importante tratarlo ahora, después de todo lo dicho, en el convencimiento de que se entenderá mejor la importancia que para Kafka y para el judaísmo tiene el carácter necesario e interminable<sup>37</sup> de la interpretación sobre todas las cosas. Y es que, para los humanos, las

---

<sup>34</sup> E. Mandelbaum, *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*, São Paulo, Perspectiva, p. 115.

<sup>35</sup> Escribe en “La judeidad de Kafka”: “No se trata solamente de que el texto se presta a múltiples interpretaciones, sino que los intersticios que deja no permiten en ningún caso una única interpretación”. “No es casual que Stanley Corngold titule a su crítica *La desesperación de los comentaristas*. Cada hecho conocido aparece bajo el brillante velo de la duda; y por otra parte cada hipótesis contiene algo del rigor de la certidumbre. Y bien, este método está típicamente presente en el Talmud. El metadiscurso acerca de quién es el que interpreta la ley, es judaico por excelencia” (G. D. Perednik, “La judeidad de Kafka”, *op. cit.*).

<sup>36</sup> Por lo que al humor respecta, por ejemplo.

<sup>37</sup> Jordi Llovet identifica el carácter interminable de las interpretaciones, algo tan kafkiano, con el modo como la entienden los judíos: “La religión judía [...] la aproximación siempre imperfecta hasta el lugar del Padre, el camino de la reconstrucción siempre parcial de su palabra perdida, de su Sentido

cosas no son algo dado de una vez por todas: su realidad no está sustentando la interpretación que damos, antes bien, la realidad es inseparable de la interpretación que recibe. Sin interpretación no hay nada real; y el cambio, sustancial a la primera, hace que la realidad no sea nada inamovible. No nos olvidemos de que es imposible acceder a Dios, a lo divino, pues la distancia que nos separa no es solamente grande sino infinita: es imprescindible que nuestro acercamiento, que no puede ser total, sea una interpretación sin fin. La necesidad que tenemos de interpretarlo todo, justifica que nuestras acciones no sean sino la postergación constante –característica de lo que se ha dado en llamar “lo kafkiano”– de un punto al que no podemos llegar.

Según George Steiner, la Torá, con su interminabilidad hermenéutica, está en el lugar del Templo que ha sido destruido<sup>38</sup>. Es cierto que la interpretación múltiple puede eliminar cualquier resto de belleza, pero es igualmente cierto que elimina, y esta eliminación es muy judía, el afán idolátrico que descansa en la *interpretación verdadera*<sup>39</sup>. Como la oralidad nunca está cerrada, la Torá Oral es valorada más que la Torá Escrita precisamente porque la primera no está dada de una vez por todas como la escritura. Por ello ha de ser tan importante para el judío la rotura de las Tablas de la Ley por parte de Moisés, pues la verdad no es lo que queda fijado, sino lo que se debe interpretar hasta el infinito<sup>40</sup>.

Que el texto divino sea capaz de recibir infinitas interpretaciones significa que no hay un sentido único que haya que encontrar de una vez por todas, significa que las cosas no tienen un único sentido sino que están sujetas a una multiplicidad de interpretaciones. Las cosas están sujetas en su misma constitución al lenguaje, según los

---

inextricable” (J. Llovet, *Por una estética egoísta*, op. cit., p. 246). Massimo Cacciari ve central en Kafka el carácter interminable de la interpretación, y encuentra la clave de la misma en la ausencia de sentido (que provocan todas las ausencias que caracterizan su vida: de suelo, de origen, etc.) que hay en la base de la ausencia de realidad en el mundo. Esta ausencia, provocada por la falta de comunidad donde respirar, es común al judaísmo. Escribe Cacciari: “La interpretación edificante y consolante del interpretar como perpetuación-conservación del sentido del texto, de la originariedad del texto, la interpretación como representación del Origen: toda esta época se cierra en Kafka. El interpretar [...] nace, más bien, de la desesperación ante la inalcazabilidad del Origen, del Sentido, del Texto” (M. Cacciari, *Íconos de la Ley*, trad. M. B. Cagnolini, Buenos Aires, La Cebra, p. 101).

<sup>38</sup> Cf. G. Steiner, *Presencias reales*, trad. J.G. López-Guix, Barcelona, Destino, 2007, pp. 53-54.

<sup>39</sup> Dice Baioni: “Il poeta riceveva dei messaggi palesemente privi dei senso che si comunicavano solo nella bellezza mostruosa e terrificante delle loro forme. Se la tentazione irresistibile di godere la bellezza di queste immagini era la colpa o il vizio del poeta, il suo dovere morale poteva essere solo la distruzione delle forme del bello attraverso l’opera ininterrotta dell’interpretazione” (G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, op. cit., p. 174).

<sup>40</sup> Respecto de la palabra hablada y escrita, dice Marc-Alain Ouaknin: “el hecho de quemar el libro, es una escenificación teatral del gesto de Moisés rompiendo las Tablas de la Ley al enterarse de la existencia del Becerro de oro. [...] La palabra que hiede lo escrito, que rompe las Tablas y quema el libro, es la palabra de la interpretación” (M.-A Ouaknin, *El Libro quemado...*, op. cit., p. 388).

usos intersubjetivos, y por eso cambiantes<sup>41</sup>, que hacen que entendamos las palabras. No podemos recurrir a una realidad inamovible porque no hay acceso a lo divino en sí mismo, y eso significa que solo conocemos a Dios en sus manifestaciones, que solo tenemos acceso a la intermediación, a la interpretación infinita, el único en-sí al que podemos acercarnos.

Es un asunto, el de la interpretación<sup>42</sup>, que, en palabras de Stéphane Mosès, “obsesionaba a Kafka”; y es precisamente a partir del cual podemos entender la multitud de significados que le podemos atribuir a las creaciones del escritor de Praga. Tal polisemia no marca la incapacidad de los intérpretes por reducir los textos a un único sentido, que no lo hay; la multiplicidad de significados es pretendida por el autor, un juicio que valoraba la versión múltiple del coro por encima de la unicidad parmenídea. Respecto de la necesidad de la interpretación múltiple en Kafka escribe S. Mosès:

“A partir de *El proceso*, esta cuestión no se limitará a aparecer implícitamente (como en *La metamorfosis*<sup>43</sup>), sino que se convertirá en el tema principal de determinados textos (la exégesis de la parábola “Ante la ley” en *El proceso*, “Prometeo”, “Sobre la cuestión de las leyes”, “A propósito de las parábolas”). [...] El propósito de *La metamorfosis* no es únicamente contar una historia, sino también hacer entender al lector que no existe un significado ‘objetivo’ al que reducirla. [...] la famosa ‘polisemia’ de los textos de Kafka revela su verdadera naturaleza: no se trata de una yuxtaposición ni de una suma de distintos significados parciales, sino de una construcción laberíntica sabiamente trazada donde se remite constantemente al lector de una hipótesis a otra, a leer y releer sin fin, y donde las diversas posibilidades de interpretación., articuladas con

---

<sup>41</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *passim*.

<sup>42</sup> *El Zohar* también se ocupa de la interpretación, poéticamente, como no podía ser menos: “La interpretación se mueve, asciende y desciende, se convierte en un firmamento”, citado por Carmen Silva, “La cábala y el pensamiento moderno”, en I. Cabrera y C. Silva (comp.), *Umbrales de la mística*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>43</sup> De este relato podemos leer: “El estudio de *La metamorfosis* (al igual que el del conjunto de la obra de Kafka) ha hecho grandes progresos desde que la crítica desistió de querer reducir el relato a un significado unívoco (psicoanalítico, sociológico o metafísico)” (S. Mosès, *Exégesis de una leyenda...*, *op. cit.*, p. 46).

sumo rigor en la estructura del texto, se proponen y se descartan alternativamente, sin que ninguna de ellas pueda decir la última palabra.”<sup>44</sup>

Que la tarea del estudioso no tenga fin, esto es, que la interpretación sea una misión infinita, está en la línea de cómo es el Talmud mismo: una obra que no se puede reducir a algo dado de una vez por todas; esto es, la *interpretación* no puede ser definitiva porque dejaría de ser lo que es, tanto el Talmud como la interpretación. Tal como bien dice Adin Steinsaltz<sup>45</sup>, todo estudioso del Talmud debe poder añadir algo al texto, pues se trata de un texto inacabable, como corresponde a un mundo vario. La naturaleza multiforme de la realidad, de la verdad que sobre ella se puede saber, no es, en absoluto, ajena a Kafka, si bien proviene de la manera como los judíos tienen de entender el sentido, infinito, de la palabra divina<sup>46</sup>, incluso del mismo nombre de Dios<sup>47</sup>, cargado de significado, lo cual colabora a la hora de entender la conexión entre los escritos de Kafka y los de la mística judía<sup>48</sup>.

Negar la existencia de una verdad única, de una única interpretación, es uno de los recursos humorísticos de Kafka<sup>49</sup>, y lo manifiesta en la inmensa mayoría de sus

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 50. En *El Ángel de la historia*, refiriéndose a los textos clásicos del judaísmo, Mosès también se hace eco de la problemática, de la búsqueda que no acaba nunca: “Decir que la Torá es un texto divino significa que está infinitamente abierta a la interpretación” (S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 216).

<sup>45</sup> “Desde un punto de vista estrictamente histórico, el Talmud nunca se ha completado, nunca se ha declarado oficialmente terminado, sin necesitar material adicional. [...] El principio por el que el Talmud está sin acabar ofrece un reto constante para continuar la obra de creación. A cada estudioso le incumbe añadir algo al Talmud y contribuir a la obra, aunque no pueda ser nunca terminado definitivamente” (A. Steinsaltz, *Introducción al Talmud*, *op. cit.*, p. 257).

<sup>46</sup> “la palabra de Dios [...] está infinitamente preñada de significado, pero no tiene ningún significado fijado. Desprovista de significado en sí misma, es lo interpretable por antonomasia” (G. Scholem, *Lenguajes y cábala*, trad. J.L. Barbero, Madrid, Siruela, 2006, pp. 75- 76).

<sup>47</sup> “El nombre de Dios es el ‘nombre esencial’, que es el origen de todo lenguaje. [...] Ese nombre no tiene, para los cabalistas, ‘sentido’ alguno [...] ningún sentido concreto. [...] sin tener sentido da sentido a todo lo demás [Sucede algo parecido a los axiomas de los sistemas lógicos (el castillo puede verse como el mundo de la lógica, donde nada pasa efectivamente, es el mundo de la posibilidad no acontecida, de lo que puede o no puede pasar): en un sistema axiomático, los axiomas no se pueden demostrar, pero todo lo que se demuestra se demuestra a partir de los axiomas]. Lo que desde la creación y la revelación nos habla, la palabra de Dios, es infinitamente interpretable y se refleja en nuestro lenguaje. [...]Cuál sea la dignidad de un lenguaje del que Dios se haya retirado es la cuestión que deben plantearse aquellos que creen percibir aún, en la inmanencia del mundo, el eco de la desaparecida palabra creadora. Es una cuestión para la que en nuestro tiempo sólo los poetas parecen tener respuesta” (*Ibid.*, pp. 98-100).

<sup>48</sup> “Que la búsqueda de la verdad sea una empresa desesperante [...] tal es, según Scholem, la intuición central sobre la que podría descansar la afinidad entre el mundo de Kafka y el de una determinada mística judía” (S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 202).

<sup>49</sup> Usado también por la mística judía. Escribe Rajel Elior: “El misticismo [...] niega la exclusividad de una única interpretación” (R: Elior *Misticismo judío...*, *op. cit.*, p. 52); “La libertad fundamental que subyace a misticismo judío es la libertad de leer e interpretar los diversos estratos de sentido del texto infinito” (*ibid.*, p. 77); “Mordejai Yosef Leiner de Izbica [...] insistió en que no había forma inequívoca de captar la realidad [...] ninguna verdad es válida en todo momento o en todas partes [...] el hombre está

creaciones, entre las que caben destacar “Once hijos”, “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”, “Durante la construcción de la muralla china”, “El silencio de las sirenas”, “Prometeo”. La existencia de variadas explicaciones para la misma cuestión, multiplicidad que el judaísmo asume, hace que la existencia de múltiples instancias, de múltiples puertas que conducen a lo que acaso no exista, sea un recurso muy utilizado por Kafka, y que podría deber a sus raíces judías<sup>50</sup>. La patria de los judíos es el texto<sup>51</sup>, afirmación quijotesca donde la haya. Por eso es imposible poner fin a la interpretación.

---

ante una realidad que contiene un número infinito de sentidos, pero carece de uno que sea definitivo” (R. Elijor, *Los orígenes místicos ...*, *op. cit.*, pp. 214-215); “Para Leiner [...] No hay una verdad ni una única autoridad; en cambio, hay una multiplicidad de voluntades divinas, una multiplicidad de perspectivas, dudas y variaciones. Limitarse a la voluntad divina manifiesta encapsulada en los 613 preceptos bíblicos [...] es renunciar al potencial implícito en la búsqueda de la renovación diaria de la creatividad ilimitada de Dios. Desafiar la naturaleza de la realidad es la condición para una cognición religiosa más profunda y para el descubrimiento de la verdad” (*ibid.*, p. 217); “Mordejai Leiner, defendió un enfoque más próximo al del Vidente de Lublin [...] Al igual que el Vidente, sostuvo la validez de perspectivas múltiples contradictorias, negando así la posibilidad de una verdad unitaria” (*ibid.*, p. 206); “El jasidismo del Vidente de Lublin y el de Mordejai Leiner de Izbica representaban, cada uno a su modo, un intenso anhelo de libertad intelectual. [...] esforzarse por romper el peso de la tradición que excluye una interpretación multidimensional” (*ibid.*, pp. 224-225).

<sup>50</sup> Escribe George Steiner: “el tejido ‘textual’ y las prácticas interpretativas del judaísmo se encuentran, ontológica e históricamente, en el corazón de la identidad judía” (G. Steiner, *Pasión intacta*, *op. cit.*, p. 352).

<sup>51</sup> Según Ricardo Forster: “Lo que guarda el libro, lo que despierta el libro en cada lectura. El libro le está diciendo al lector que cada lector lo renueva” (R. Forster y D. Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005, p. 57). Lo expresa últimamente Santiago Kovadloff: “La perdurabilidad del pueblo hebreo encuentra, para el pensador [Steiner] su explicación sustantiva en el apego al texto; en la indagación incesante de la letra escrita, reescrita, interpretada e incansablemente venerada” (S. Kovadloff, *La extinción...*, *op. cit.* p. 178).

## 5. El suelo

Que la vida de Kafka no tenía fundamento, que no se sustentaba en base sólida alguna, que no tenía suelo donde apoyarse, es algo que el escritor experimenta tempranamente. Anota en sus *Diarios* en 1910:

“ninguna de las cosas que a mí se me ocurren se me ocurre desde la raíz, sino solo desde algún lugar situado hacia la mitad.[...] hierba que no empieza a crecer hasta la mitad del tallo”.<sup>52</sup>

Y en la primera de las obras que publica, *Contemplación* (1913), recurriendo ya a la necesidad de una interpretación interminable, escribe:

“somos como troncos de árboles en la nieve. En apariencia yacen apoyados sobre la superficie, y con un leve empujón deberían poder apartarse. No, no se puede, pues están unidos firmemente al suelo. Aunque cuidado, también esto es solo aparente.”<sup>53</sup>

Encontramos en las *Observaciones* de Ludwig Wittgenstein algo que tiene que ver con esta ausencia de fundamento, característica de la vida de Kafka y del judaísmo en su conjunto. En *Observaciones*, de 1913, Wittgenstein se refiere a sus expresiones, y Kafka a sus pensamientos, mas para el primero cada vez habrá menos diferencia entre lo que se piensa y lo que se dice. Escribe Ludwig Wittgenstein:

---

<sup>52</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>53</sup> *Id.*, *Contemplación*, en *Narraciones...* *op. cit.*, p. 28. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

“Expreso lo que quiero expresar siempre sólo ‘a medias’. Y quizá ni siquiera eso, tal vez sólo en una décima parte. Esto significa algo. Mis escritos son con frecuencia sólo un ‘balbuceo’.”<sup>54</sup>

Por todo ello, interpretar lo que hay escrito es una tarea infinita: no hay nada sólido, inamovible, en lo que se apoyen las palabras para alcanzar, de una vez por todas, su significado, que va cambiando con el tiempo y con los hombres. Para los judíos, interpretar el sentido de las cosas no acaba nunca: la solidez del mundo no es sino la versión número veintiséis, según la afirmación cabalística, porque Dios falló veinticinco veces antes de dar el mundo tal como lo conocemos<sup>55</sup>. Franz Rosenzweig considera que es precisamente la ausencia de raíces lo que hace que el pueblo judío sea un pueblo de caminantes, lo que lo constituye como pueblo eterno:

“Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre. Y este enraizamiento en nosotros y nada más que en nosotros garantiza nuestra eternidad.”<sup>56</sup>

Esta manera de entender al pueblo judío es similar a la que utiliza Kafka cuando añora, según interpretamos, la vida en el gueto donde el caldo nutricio lo rodeaba todo; donde el peso del pasado es tan grande como el peso, ya vivido, del tiempo por venir. Escribe Kafka en sus *Diarios*:

“antes éramos nadadores, hoy somos paseantes, y estamos perdidos. Quedamos, pues, fuera de la ley, nadie lo sabe y sin embargo todos nos tratan como si lo supieran.”<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> L. Wittgenstein, *Observaciones*, trad. E. C. Frost, México, siglo XXI editores, p. 42.

<sup>55</sup> Escribe Liliana Ruth Feierstein en *Habitar la letra*, *op. cit.*: “D’s creó el mundo de *restos*. ¿De qué *restos*? Para la cabalá este mundo tampoco es el *original* (otra vez: no hay original, recordemos aquí a Derrida) sino el intento número 26 de D’s. Este había creado nuestro mundo a partir de los pedacitos de esos mundos anteriores que destrozó en miles de fragmentos porque no eran sostenibles (todos los intentos que le salieron mal a D’s)” (p. 27).

<sup>56</sup> F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, *op. cit.*, p. 363.

<sup>57</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, 1995, p. 15.

Esta ausencia de suelo en el que descansar, esta ausencia de referente para las cosas, hace que la realidad tenga que ver con lo que se diga de ella: no es raro que la evanescencia domine las relaciones entre las cosas desde una visión, la judía, donde el mundo fue creado por Dios gracias al lenguaje.

## 6. Representar, no combatir

Como ya se ha dicho, el modo que tienen los judíos del Este de entender el mundo entró en el imaginario de Kafka gracias, fundamentalmente, a conversaciones con su madre, con I. Löwy, con G. Langer y con Dora Diamant. Este modo de ver las cosas no establece una separación clara entre el mundo del sueño y el de la vigilia, tal como se nota en los cuentos populares, en los que las heridas ocasionadas durante el sueño permanecen como tales al despertar. Así sucede también en Kafka, pues la “vida interior”<sup>58</sup> se desarrolla igualmente durmiendo o despierto. La ausencia de realidad más allá de lo que de ella se diga coincide plenamente con la preponderancia para el judaísmo clásico de la Torá oral sobre la Torá escrita: la tradición, para transmitirse, no necesita de otra cosa más que de sí misma, no necesita de nada que la justifique más allá de ser la tradición. Según entendemos, esto es lo que expresa el cuento con el que acaba la gran obra de Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, según la versión, ya citada, de S. J. Agnon<sup>59</sup>.

Kafka no hace otra cosa en toda su vida que escribir historias sin otro agarre que ellas mismas: por eso podemos entender su obra<sup>60</sup> como una Torá oral que elabora debido a su desconocimiento de las bases judías en su plenitud. Que no existe agarre

---

<sup>58</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 420. La entrada es del 6.8.1914.

<sup>59</sup> Cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 373.

<sup>60</sup> Así lo cree H. Bloom en *Novelas y novelistas...*, *op. cit.* p. 437.

referencial en las creaciones de Kafka es obvio: se sabe que las cosas suceden, no la explicación de las mismas: no se sabe por qué Gregor Samsa se convierte en un insecto, ni por qué la relación entre la aldea y el castillo es la que es. La ausencia de fundamento, la ausencia de explicación para lo que pasa, tiene que ver para los judíos con la destrucción del Templo, y es puesta en relación por Rajel Elijor con la expansión de la mística judía<sup>61</sup>. Al igual que Kafka, dicha mística otorga realidad a lo que estime la imaginación<sup>62</sup>.

Según los judíos, la interpretación no acaba nunca<sup>63</sup> precisamente porque no hay Templo al que recurrir, puesto que se ha destruido, y por dos veces. Es por ello que el fundamento actúa desde su ausencia, y lo que dicen los personajes de Kafka da lugar a una interpretación infinita, que también puede serlo para los que leen sus palabras: no hay fundamento, no se sabe por qué sucede lo que sucede porque el objetivo no es otro que *representar* la situación, lo *negativo* de cada época. (En *La metamorfosis / La transformación* no se buscan los motivos por los que Samsa se ha convertido en lo que se ha convertido: se representa la situación en el relato y se sacan las consecuencias de una transformación tal.) Al igual que los personajes de Rabí Najmán, los personajes de Kafka no sufren una evolución. ¿Por qué son lo que son?, ¿somos los culpables? Todos somos responsables de lo que somos, cada uno es culpable porque somos pecadores, independientemente de nuestra supuesta culpa<sup>64</sup>. Según la interpretación de la teoría de la *rotura de los vasos* de Isaac Luria que nos ofrece Dov Ver de Mezhirich<sup>65</sup>, el pecado, *felix culpa*, consiste en la existencia separada de los hombres respecto de Dios, decisión divina que posibilita que sobre ellos caiga el libre albedrío, libertad que les puede hacer volver a la raíz divina de la que se separaron. Por ello, cuando Josef K. en *El proceso* busca las razones que lo hacen culpable, está buscando lo evidente porque es lo que nos constituye como seres independientes. Su mayor pecado, pues, es el de *negligencia* (*Lässigkeit*), que otros traducen como *inercia*<sup>66</sup>, uno de los “pecados humanos principales de los que se derivan todos los demás”<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Cf. R. Elijor, *Misticismo judío...*, *op. cit.*, pp. 197-198.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 17, concediéndole “existencia eterna en los cielos a aquello que ha sido destruido en la tierra” (*ibid.*, p. 132).

<sup>63</sup> Cf. G. Steiner, *Presencias reales*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>64</sup> Cf. F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 634.

<sup>65</sup> El Maggid de Mezhirich. Uno de los teólogos fundamentales del jasidismo. Cf. K.E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>66</sup> En el *aforismo* 3, J. Parra Contreras traduce el término por “negligencia” (F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 663). C. Cabrera traduce el término por “inercia” (F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, p. 21).

<sup>67</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, aforismo 3, p. 663. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

En *El proceso*, que es la manera como tiene Kafka de entender a Job, las razones de Dios son incomprensibles para los hombres, y Josef K. es culpable de intentar entenderlas, de escarbar en su proceso, haciendo que, como un calcetín al que se le toca el roto, se agrande el agujero, se haga más grande la culpa por la que *como un perro*<sup>68</sup> será asesinado. Josef K., como Job, no es responsable de su culpa, pero no por ello deja de ser culpable. Lo que no tiene ningún sentido es el combate con quien es infinitamente superior, cuando tal combate significa la lucha, y no solo la representación.

La ausencia de suelo sobre el que elevarse hace que Kafka no se sienta adscrito a nada, creencias incluidas, y se oponga de modo individual a *lo negativo* de su tiempo. Esta oposición no consiste sino en *representar* el mundo, actividad propia de todo escritor. Kafka se considera a sí mismo aislado de todo y de todos, hasta el punto de que no se siente continuador de nada y no entiende que nadie continúe lo que él inició, por eso se concibe como *fin o principio*. Escribe sobre sí mismo:

“lo que hace que todo me salga mal [...] la falta de suelo, de aire, de mandato. Mi tarea es crear el mandato [...] no he tomado nada prestado de las exigencias de la vida, a excepción de la general debilidad humana, con la cual –y en ese sentido se trata de una fuerza gigantesca- he absorbido hasta el fondo lo negativo de mi tiempo, que me es muy cercano, y que no tengo el derecho de combatir, sino en cierto modo de representar [...] No he sido traído a la vida, como Kierkegaard, por la mano ya flaqueante del cristianismo, ni he agarrado al vuelo en su huida el último pliegue del manto de oración judío, como los sionistas. Soy fin o principio.”<sup>69</sup>

La escritura puede proporcionar la naturaleza positiva de las ausencias, máxime desde una cultura, la judía, para la que la materialidad del referente no importa: representar algo es que ese algo viva. Para tal alquimia, un escritor cuenta con las palabras, y no necesita nada más si el mundo lo hizo Dios gracias al lenguaje. Ello le confiere al texto la importancia que otras culturas le conceden a la materialidad, convirtiéndolo en fundamento de todo lo que es. Escribe Mandelbaum:

<sup>68</sup> F. Kafka, *El proceso*, *Novelas, Obras Completas I*, op. cit., p. 662.

<sup>69</sup> *Id.*, *Narraciones...*, op. cit., pp. 651-652. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

“o fato de um brilhante escritor judeo fazer de si e de sua condição o objeto de sua escritura e apresentar a sua falta de chão, ar e mandamento na forma de texto.”<sup>70</sup>

La advertencia de Kierkegaard según la cual lo más que puede hacer el individuo es expresar los problemas de una época, en absoluto salvarla<sup>71</sup>, es asumida por el escritor desde siempre. En 1915, dice en sus *Diarios*:

“Antes yo pensaba: Nada acabará con esa cabeza tuya dura, clara, realmente vacía, nunca cerrarás tus ojos, arrugarás tu frente, temblarán tus manos inconscientemente o de dolor, *lo único que sabrás hacer será describirlo.*”<sup>72</sup>

Desde que Kafka encuentra el consuelo de elaborar por escrito sus creaciones, cae en la cuenta de que representar es una forma de denuncia: es mejor asumir el carácter combativo de la descripción que buscarlo en un lugar distinto de la exposición de los hechos. Mauricio Pilatowky muestra que la narración *La metamorfosis* (*La transformación*), en la que no se explica por qué pasa lo que pasa, es paradigmática en este sentido<sup>73</sup>. Entendemos que la asunción por parte de Kafka de la importancia de mostrar las cosas tal y como suceden para denunciar, así, su ignominia, tiene que ver con la valoración judía del lenguaje, al que recurrió Dios para crear el mundo. En este sentido, Kafka está del lado de Walter Benjamin cuando reivindica la dimensión

<sup>70</sup> E. Mandelbaum, *Franz Kafka: um judaísmo...*, op. cit., p. 172. Respecto de Kafka, dice Mauricio Pilatowsky: “su escritura cumple una función [...] su compromiso es el de crear aquello que a él le faltó: ‘el terreno, ‘el aire’ y ‘las leyes’. Crear en el sentido de la representación [...] La tarea que asume como un compromiso [...] es la de representar la manera en que se afronta lo negativo de su tiempo desde el espacio de la debilidad humana [...] Para que la debilidad asuma su carácter de fuerza, lo negativo debe ser representado en su dinámica descalificadora. [...] La representación es el mecanismo por medio del cual el artista reproduce las condiciones de dominación. La creación para Kafka es la capacidad de presentar estas situaciones, llevándolas al absurdo. La intención es que al mostrar su incongruencia se pierdan su justificación, y se proceda a cancelarlas” (M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio*. pp. 108-109).

<sup>71</sup> G. Steiner, *Lenguaje y silencio*, op. cit., p. 186.

<sup>72</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, op. cit., p. 572. La entrada es del 29. IX. 1915. La cursiva es nuestra.

<sup>73</sup> “En ningún momento [Kafka] se plantea la pregunta sobre la causa de la transformación, sólo nos enfrenta con la dinámica que esta metamorfosis despierta. [...] El joven agente viajero convertido en insecto no pretende combatir. Desde la impotencia de su situación sólo le queda el representar con su sufrimiento la maldad del mundo que lo deja morir abandonado. [...] el bicho hace que la familia reaccione contra la situación humillante a la que es sometida [...] Lleva al padre a expulsar a los huéspedes tiranos de su casa. Lo que subvierte el orden opresivo es su aparición o su presentación, no su discurso animal que nadie puede comprender” (M. Pilatowsky, *La autoridad...*, op. cit., p. 142).

simbólica del lenguaje y no su aspecto comunicativo: es la diferencia entre el acto de significar (*das Meinen*) y la forma de significar (*die Art des Meinens*)<sup>74</sup>, inclinándose, como los cabalistas, hacia la literalidad, en el modo de decir las cosas, y no únicamente en lo que se dice. El lenguaje es, para Benjamin, para Kafka y para la Cábala, primariamente, un “vehículo de iluminación”<sup>75</sup> antes que un “instrumento de comunicación”<sup>76</sup>. Su cometido principal no es intermediar entre el hablante y otros hablantes, ni entre el hablante y una presunta realidad que exista independientemente del primero, pues el contenido del lenguaje no es el contenido del mensaje que se transmite, sino el propio lenguaje, el significante, que tiene entidad propia, valor por sí mismo.

Hacer visible la iniquidad puede significar denunciarla o darle fuerza. La literatura, al mostrar lo negativo, lo denuncia; la vida, al darle la sustancia que de por sí no tiene, lo hace vivir, se alía con él. Lo que Kafka pretende con sus escritos es crear el suelo de la ausencia del mismo, convertir en positivo lo que no lo es: representar una imposibilidad es hacerla vivir en un ámbito donde lo imposible no tiene cabida: esa es la fuerza de la literatura. Escribe Mandelbaum:

“A mesma falta de chão que, na vida impede suas realizações maiores, na escrita pode, através de uma figuração que expressa sua situação, criar [...] Essa figuração, na vida, é pura impossibilidade. Na escritura, é plena realização. Na vida, a realização do negativo do seu tempo é impedimento. Na escrita, a afirmação desse mesmo negativo é realização. A impossibilidade num campo, o da vida, torna-se possibilidade num outro, o da literatura, como representação da impossibilidade.”<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Según lo expresa S. Mosès. “Benjamin retoma aquí [en *La tarea del traductor*] la diferencia entre el aspecto comunicativo y el aspecto simbólico del lenguaje, pero combinándola con otra oposición, la del acto de significar (*das Meinen*) y la forma de significar (*die Art des Meinens*). En el lenguaje comunicativo, la intención del locutor está centrada en el acto de significar, más precisamente en el contenido del mensaje que pretende transmitir. En el uso simbólico del lenguaje, por el contrario, se insiste en la ‘forma de significar’, es decir, en lo que hoy llamaríamos el significante. Cuanto más se abstenga el discurso humano de perseguir contenidos comunicables, más se concentrará en la forma de significar, y más recuperará el lenguaje su pureza original. Este proceso de purificación se opera, a lo largo de toda la historia, gracias al trabajo de los poetas [...] En *La tarea del traductor*, la restauración del lenguaje paradisiaco pasa por el movimiento mismo de la invención verbal” (S. Mosès, *El Ángel...*, pp. 88-89).

<sup>75</sup> E. Cohen, *El silencio del nombre*, op. cit. p. 54.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> E. Mandelbaum, *Franz Kafka: um judaísmo...*, op. cit., p. 132.

## 7. La comunidad y el sionismo

La falta de suelo de la que venimos hablando tiene que ver con la ausencia de un grupo donde uno se sienta rodeado de sus iguales. Por la nostalgia de una comunidad que nunca tuvo, Kafka se acerca, según piensa Mandelbaum<sup>78</sup>, al grupo de teatro de Lemberg. Pero Kafka es un caso típico de judío asimilado, quiera o no quiera serlo. No obstante, considera que el pueblo es la manera como los hombres pueden formar una unidad<sup>79</sup>, y esto es lo que sucede entre algunos judíos. Ahora bien, el carácter positivo de los judíos del Este se mantiene si éstos no se deciden a cambiar, es decir, si permanecen siendo lo mismo, si no salen del círculo que los hace ser tales. Escribe Kafka en su *Diario* ya en el año de 1914:

“Personas que llenan tan completamente su círculo que uno piensa que todo ha de salirles bien en el círculo entero del mundo, pero precisamente el no rebasar su círculo forma parte de su perfección.”<sup>80</sup>

Por el deseo de una relación tal, Kafka tiene más de un nexo con el sionismo.<sup>81</sup> Marthe Robert<sup>82</sup> habla de los sentimientos negativos que generan en Kafka el

---

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, p. 140.

<sup>79</sup> Escribe Marthe Robert: “existen incontestablemente gracias al terreno concreto del *shtetl*, con base en el cual, en el transcurso del tiempo, los judíos del Este han sabido rehacer su unidad. Pese a lo exiguo del suelo en que sus raíces se han hundido profundamente, su existencia no tiene necesidad de ninguna clase de legitimación” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 133).

<sup>80</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 530. La entrada es del 24. IX. 1914.

nacionalismo judío, que en realidad busca soluciones generales a problemas estrictamente individuales. Se actúa como si la comunidad judía ya tuviera los vínculos unitarios que persigue el nacionalismo; es el problema de todo nacionalismo, que confunde lo que hay con lo que se quiere conseguir: solo teniendo vínculos unitarios se pueden perseguir los vínculos unitarios, solo se puede perseguir la unidad si se tiene unidad para perseguirla, y si ya se tiene, ¿para qué perseguirla? El nacionalismo pretende unificar al pueblo y convertirlo en nación, pero tal acción solo es posible si existe un pueblo unificado convertido ya en nación.

A Kafka, la vida le hace valorar cada vez más las soluciones individuales, hasta el punto de hacerlo un representante de cierto individualismo. Los vínculos con la comunidad, que nunca los hubo, se resquebrajan todavía más desde el convencimiento de que lo mejor de su persona tiene que ver con la escritura. Christian Salmon es claro: escribir significa hacerlo fuera de la comunidad, estar solo porque se carece de suelo, de aire y de ley<sup>83</sup>. Esta carencia, tan ligada al quehacer de escritor, acaba convirtiendo a Kafka en lo que es: un individualista que no podrá unirse al carro del Este, por así decir, porque no es un judío del Este. La única solución es encontrar en uno mismo lo que no puede encontrar en comunidad porque no se pertenece a ninguna; en ello reside parte del acercamiento de Kafka al criptojudaismo, a la búsqueda de la verdad en la soledad del individuo.

El reconocimiento de lo negativo, de la ausencia como única presencia en la que se puede levantar lo real, es algo que atraviesa toda la vida de Kafka. La ausencia, que caracteriza la vida del judío, es entendida como la virtud de quien no será otra cosa que

---

<sup>81</sup> Al respecto escribe G. Steiner: “vívido aunque caprichoso interés por el sionismo, de la inquieta nostalgia de la cohesión emocional de la comunidad judía oriental” (G. Steiner, *Lenguaje y silencio*, op. cit., p. 167).

<sup>82</sup> “Sus dos amigos más cercanos son sionistas convencidos, Max Brod hace propaganda en artículos y conferencias, Félix Weltsch dirige la *Selbswehr* (‘Autodefensa’) a partir de 1918 y milita en el movimiento, pero Kafka, lejos de adherirse a sus ideas, las considera durante mucho tiempo con desconfianza y hostilidad. [...] los sionistas praguenses se le parecen demasiado para causarle impresión, se hallan, como él, en búsqueda de una salida y hacen de la ideología del regreso un medio de salvación personal, lo que basta para hacerle sospechoso su proyecto. [...] no tiene esa verdad inmediata que los judíos del Este poseen sin esfuerzo [...] Pero, considerando la noción de ‘pueblo’ que se desprende de sus escritos personales y de algunos de sus relatos –por ejemplo, *La construcción de la Muralla China*, donde el pueblo es visto como origen y garantía de toda verdad-, quizás sea posible comprender mejor por qué el nacionalismo judío le inspira durante tanto tiempo sentimientos negativos [...] allí donde esa unidad [...] se ha conservado por entero, el individuo no tiene que hacer ningún esfuerzo especial para justificar su existencia, en cierto modo está a salvo por anticipado, el pueblo lo cuida en sí y él no debe temer la caída” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., pp. 131-133).

<sup>83</sup> “Escribir significa ausentarse de la comunidad, perder el vínculo, negarse a vivir, carecer de suelo, de ley, de aire” (Ch. Salmon, *Tumba de la ficción*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 124). Kafka habla de “la falta de suelo, de aire, de mandato” según traduce J. Parra Contreras en F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit., p. 652).

escritor. Ya en la época de los aforismos, 1918, Kafka es consciente de que las raíces son para las plantas, no para los hombres, que van de aquí para allá. Dice en los aforismos:

“Comprender la fortuna de que el suelo que pisas no puede ser más grande que los dos pies que lo cubren.”<sup>84</sup>

No obstante, nunca le satisficieron plenamente las ausencias: no podía vivir de otra manera, porque así estaba constituido su mundo, pero ello no quiere decir que fuera feliz. En el año de 1922 todavía se queja de las carencias que lo configuran. Escribe en los *Diarios*:

“Sin antepasados, sin matrimonio, sin descendientes, con fieras ganas de antepasados, de matrimonio, de descendientes. Todos me tienden su mano: antepasados, matrimonio y descendientes, pero demasiado lejos para mí.”<sup>85</sup>

Y a su amigo Max Brod, el 5 de julio de 1922, le escribe sobre su ausencia de suelo<sup>86</sup>, ausencia que Werner Hoffmann interpreta en relación con el judaísmo, y tiene sentido la afirmación de Hoffmann<sup>87</sup> al reparar en que la carta iba dirigida a un sionista. No obstante, Kafka no se refiere solo a la tierra en la que se vive; dicha ausencia es absolutamente general porque tiene que ver con el fundamento de todo.

---

<sup>84</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 24, p. 40.

<sup>85</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, p. 664. La entrada es del 21. I. 1922.

<sup>86</sup> Escribe Kafka en dicha carta: “Hoy, durante la noche de insomnio, cuando todo iba para uno y otro lado en mis sienes adoloridas, nuevamente tuve consciencia [...] de lo frágil o incluso de la inexistencia del suelo en el que vivo” (*Id.*, *Cartas a Max Brod...*, *op. cit.*, pp 229-230. La carta es del 5. VII. 1922).

<sup>87</sup> Cf. W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, p. 126.

## 8. El suelo es el lenguaje

El único suelo que Kafka podrá encontrar tiene que ver con el texto, y con el lenguaje que lo configura. Ahora bien, las relaciones de los judíos en general y de Kafka en particular con el lenguaje son muy esquivas, porque hasta la época que nos ocupa carecen, unos y otro, de lengua que se vea como propia más allá de la tremenda mezcla que es el yiddish. El hebreo, antes del experimento hecho en Israel, tiene que ver con la lengua con la que oran los judíos, no con la lengua en que se vivían los días.<sup>88</sup> En el caso de Kafka, el escritor ha de coger el alemán como suelo desde el que elaborar sus creaciones, un suelo que nunca verá como propio<sup>89</sup>, pero es el único en el que puede vivir: el que se elabora por el lenguaje, el texto. El libro<sup>90</sup> sustituyó el suelo perdido cuando se destruyó el Templo; el texto, lugar de la conciencia nacional judía según expresa Enrique Mandelbaum<sup>91</sup>, es la patria de escritores como Kafka y como Heine<sup>92</sup>,

---

<sup>88</sup> Escribe F. Rosenzweig: “La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar [el judío], no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia. Y es señal de que su vida lingüística se siente siempre en el extranjero y de que sabe que su patria lingüística propia está en otra parte –en el ámbito de la lengua sagrada, inaccesible al habla cotidiana–” (*La Estrella de la Redención, op. cit.*, p. 360).

<sup>89</sup> Dice M. Robert: “Más que asimilado [...] Kafka está, pues, germanizado, es decir, que su lengua hace las veces de todo aquello de lo que el destino lo ha privado: una tierra natal, una patria, un presente y un pasado. De seguro, posteriormente ya sólo verá en ello la ilusión del desarraigado inconsciente, su único bien le parecerá entonces como producto de una apropiación fraudulenta” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad, op. cit.*, p. 55).

<sup>90</sup> Según E. Cohen: “el misticismo de la cábala medieval había visto en el *Libro*, no sólo la Tierra prometida sino el lugar del Templo destruido, la patria resquebrajada, la lengua viva y la identidad fragmentada. El *Zohar* había vislumbrado la necesidad de abandonar ‘la civilización a favor del duro desierto para estudiar la Torah’ (*Zohar*, 164)” (E. Cohen, *El silencio del nombre, op. cit.*, p. 33).

<sup>91</sup> Cf. E. Mandelbaum, *Franz Kafka: un judaísmo...*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>92</sup> Según L. R. Feierstein: “Heinrich Heine intuyó como ninguno la función de patria, de pertenencia que constituía este espacio compartido por un pueblo disperso en el exilio: ‘Un libro es su patria [...] allí

plenamente conscientes, sobre todo el último, de que el libro es la única patria de un pueblo exiliado.

Cuando el judaísmo abandona lo que lo caracteriza y quiere convertirse en credo de quien habita un país cualquiera, un país como otro país, cual es el caso actualmente de Israel, se aleja de sus rasgos más propios, y su búsqueda de la justicia se convierte en una manifestación de la injusticia. Se puede decir más fuerte, pero no más claro que como, recientemente, ha escrito Santiago Kovadloff:

“el judaísmo, al abandonar el Libro y la pasión propia del espíritu exegético y desplazarse hacia el fervor por lo territorial y el consumo, convierte al Estado por un lado y al hedonismo alentado por las democracias triunfantes, por otro, en pobres sucedáneos de su altísimo pasado cultural.”<sup>93</sup>

---

nadie puede perseguirlos ni despreciarlos. [...] para el pueblo del libro, el Libro se convirtió en su patria portátil' [ H. Heine, *Sämtliche Schriften*, Tomo IV, p. 4]" (L. R. Feierstein, *Habitar la letra*, *op. cit.*, p. 69).

<sup>93</sup> S. Kovadloff, *La extinción...*, *op. cit.*, p. 185.



## **V. LA LEGALIDAD Y LA LITERALIDAD**



## 1. Inicio

No podemos extrañarnos de que Kafka flirtara con el sionismo, que prometía la búsqueda de un suelo material del que carecía. Tampoco podemos extrañarnos de que Kafka no se hiciera nunca sionista del todo, puesto que ya tenía una patria: el lenguaje, la Palestina a la que nunca dejó de ir, y a la que los sionistas no conceden la importancia que merece. Esta ausencia de suelo material que caracteriza la vida de los judíos de la época, hace que las creaciones kafkianas sean infinitamente móviles por lo que a su sentido se refiere. Es cierto que Kafka estuvo toda su vida buscando la estabilidad; ello es lo único estable de sus días, puesto que nunca la encontró. Lo dicho da paso al estudio de la literalidad como la mejor manera de acercarse en lo posible a lo estable, el modo como tiene un hipocondríaco de no olvidar nada. Desde niño, Kafka no estuvo formado en el judaísmo, y tal carencia hace que sea más que posible que se olvide algo: el conocimiento de las cosas no es exhaustivo. Orientarnos en el piélago de leyes vigentes para un judío es tarea imposible. Es preferible, pues, apelar a la literalidad para que no se nos escape ningún sentido, sobre todo cuando no podemos llegar al campo al que se refiere el lenguaje, si es que tiene que haber algún sitio no lingüístico del que dependan las palabras.

El nuevo capítulo se fundamenta en la convicción kafkiana de que la literalidad es una manera de *figurar* las cosas, acercando así el sentido literal al figurado. Como la intermediación es nuestro destino, no podemos llegar hasta el final, al punto del que todo depende; por eso el lenguaje es tan importante. Según los judíos, Dios creó el mundo a golpe de palabras, y nosotros, los hombres, no tenemos acceso a otra cosa que a los efectos de lo que Dios hizo que, en sí mismo, nos está vedado. Hemos de

acercarnos a la literalidad de lo que se dice porque no tenemos acceso a otra cosa que a los significantes; así nos aseguramos, además, de que no se nos olvida nada.

Según lo dicho, la visión simbólica de la obra de Kafka ha de ser más apropiada que la visión alegórica, en el sentido que le da Goethe a los términos: lo que se dice no se puede decir de otra manera que como se dice, los significantes son de gran importancia porque el significado no es algo distinto de estos. Como el lenguaje no nos va a llevar a otro punto que a sí mismo, no podemos ir sino a la literalidad de lo que decimos. Pero este sentido es también figurado: siempre que hablamos apuntamos a otra cosa a la que no tenemos acceso. Ahora bien, si nuestra constitución es lingüística, ¿cómo alcanzar el origen no lingüístico de los preceptos legales?, ¿cómo hablar sin hablar?

## 2. El sentido literal

Kafka toma literalmente las metáforas que manifiesta en sus escritos. Entiendo que esta interpretación literal de las metáforas e imágenes está influida por tres asuntos judíos de primer orden: por un lado, el aumento desmesurado de preceptos que hay que cumplir, esto es, el crecimiento de la Ley judía hasta límites no claros. Este aumento hace no tener claro qué es legal y qué no lo es, y aconseja una interpretación literal de los significantes que nos asegure que ninguna dimensión se ha desestimado: en la literalidad de lo que se dice están encerradas todas las virtualidades que, en un momento o en otro, puedan ir saliendo; ello sugiere un apego a la letra de la ley que no deje fuera nada que se haya querido expresar. En este sentido André Neher valora la importancia de la letra de la Ley a la hora de estimar su vigencia:

“la opción fundamentalmente judía con relación a la Ley, es aceptar su *letra* y descubrir en esa letra la sede permanente y radiante de la vida de la Ley.”<sup>1</sup>

En segundo lugar, es evidente el interés que la Cábala siempre ha tenido por la escritura de lo que se escribe; esto es, por la forma y figura de los significantes. El misticismo de la Cábala ha estado presente en Kafka aupado por cuatro personas, como ya se ha dicho: las conversaciones con el actor Isaac Löwy, con su amigo Georg Langer,

---

<sup>1</sup> A. Neher, *Moisés y la vocación judía*, trad. J. García Mercadal, Madrid, Aguilar, 1963, p. 166.

la influencia de su propia madre, y la intimidad con Dora Diamant; en todos los casos, la cercanía tiene al jasidismo como intermediario de acceso al misticismo.

El tercer asunto que relaciona la interpretación literal de las metáforas con el judaísmo, tiene que ver con la visión simbólica de la obra de Kafka. La visión alegórica mantiene que hay una suerte de contenido en lo que Kafka dice que se puede expresar en frases con sentido; nosotros nos inclinamos por la visión simbólica: aquello que Kafka pretende decir no es otra cosa que lo que dice, y no se puede decir de otra manera que como se dice, con la consiguiente valoración del significante. Ello implica gran apego a la literalidad, a cómo se dicen las cosas, desde el convencimiento de que el contenido tiene que ver con el cómo, con la letra de las cosas que se dicen. En última instancia, no tenemos acceso al significado, pues se encamina hacia lo *indestructible* – como decía Kafka en los aforismos–, es decir, con lo divino, que no se puede decir sino solo mostrarse.

Respecto al crecimiento desmesurado de los preceptos legales porque se refieren a las situaciones cotidianas, que crecen para los judíos como crecen para cualquier colectivo que esté sujeto al paso del tiempo, escribe J. H. Laenen:

“Tras el retorno del exilio de Babilonia, la Ley de Dios (Torá) vino a ocupar de nuevo un lugar central en la vida judía y, evidentemente, tuvo que aplicarse a todo tipo de situaciones de la vida cotidiana. Sin embargo, en una sociedad que estaba cambiando sin cesar, iban surgiendo siempre nuevas situaciones para las cuales las regulaciones de la Torá no ofrecían ninguna respuesta directa. [...] tuvieron que ser los escribas (*soferim*) quienes, empleando todo tipo de métodos, encontraran respuesta a esas cuestiones concretas a partir de la Torá. [...] Tras la destrucción del Segundo Templo surgió en el judaísmo un grupo de escribas conocidos con el nombre de ‘rabinos’. [...] Ahora que el Templo, con su culto sacrificial, había desaparecido, sólo el estudio de la Ley ocupó el lugar central del judaísmo. [...] se había transmitido ya un conocimiento que capacitaba a los escribas para aplicar las leyes de una forma recta, bajo las nuevas circunstancias siempre cambiantes.”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> J. H. Laenen, *La mística judía, op. cit.*, p. 26-27.

Laenen se refiere también a la importancia que la oralidad tiene respecto del *corpus* de leyes que ha de cumplir un judío, puesto que Dios, según los Rabinos, había dado a Moisés, además de la Torá escrita, una Torá oral que sirviera para interpretar la primera. Ello aumenta desmesuradamente la dificultad en la fijación de los preceptos. La Ley queda recopilada en la *Misná*, completada con la *Tosefta* («adición»); pero es preciso seguir deduciendo normas para aplicarlas a lo cotidiano, fuente de novedades que han de quedar sujetas a prescripción: de ello se encargará la *Guemará*.

Günter Stemberger, como no podía ser menos, también se hace eco de la superabundancia de leyes para el judío. Respecto de la relación de la Biblia con la Ley hace la siguiente distinción:

“tres grupos en la halaká rabínica: leyes que se derivan de la Biblia [...]; leyes que tienen un origen independiente al bíblico y que se aducen por sí mismas sin una referencia; leyes que no derivan de la Biblia, pero a las que más tarde se les busca el apoyo de testimonio bíblico. La Misná [...]: ‘[...] la Biblia es breve, pero las halakot son numerosas. [...]’ Como es natural, el estímulo más importante en la evolución de la halaká siempre fue el desarrollo histórico de las condiciones de vida. [...] a veces fue necesario fallar en contra del texto de la Biblia, con el fin de mantener el espíritu de la Ley bíblica.”<sup>3</sup>

No se debe olvidar la importancia que tiene la literalidad del mensaje divino, precisamente porque no hay claridad acerca de por qué se admiten ciertos preceptos y otros no<sup>4</sup>, admisión que puede cambiar con el paso del tiempo y el baile de las interpretaciones, a las que está tan sujeto el pueblo judío.

Las dimensiones estrictamente religiosas no son las únicas que, pretendidamente, quedan reguladas por la Ley, sino todas las dimensiones humanas. La poco clara aplicación de leyes antiguas a situaciones nuevas, hace que no se sepa bien

---

<sup>3</sup> G. Stemberger, *El judaísmo clásico*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>4</sup> “La completa reglamentación de la vida mediante la halaká desemboca pronto en aspiraciones de ordenar la Ley religiosa y de fijar sus dimensiones. Intentan determinar el número exacto de prescripciones bíblicas, lo que viene a sumar 613 preceptos y prohibiciones. Así dice R. Simlay: ‘613 preceptos se le comunicaron a Moisés [...]’ (*Makk* 23 b [...]) [...]. En ningún lugar se ha transmitido cómo se llega, de hecho, al número 613. Por tanto, desde los *geonim* (así las *Halakot Gedolot* en el siglo VIII y después Saadía Gaón) se han hecho esfuerzos por compilar una lista de 613 preceptos y prohibiciones, sin haber alcanzado un resultado satisfactorio para todo el mundo. La extensión de la halaká no la fijan las leyes bíblicas, sino sus ampliaciones rabínicas que están expuestas sistemáticamente tanto en la Misná y la Tosefta como en ambos talmudim. [...] La estructura de la Misná. [...] evidencia con suma claridad el carácter enciclopédico de la halaká” (*ibid.*, pp. 145-146).

qué está prohibido y qué está permitido, siendo obligado su cumplimiento en cualquier caso, lo que aconseja no olvidar la literalidad de la Ley donde queda recogidas las distintas potencialidades de su interpretación.

Al no tener seguridad de lo que es importante y de lo que no lo es, Kafka considera en *El castillo* que cualquier modificación se hace sobre el vacío, sin saber qué consecuencias puede tener tal cambio Es por eso que:

“todo cambio insignificante dentro de las cosas más insignificantes, puede convertirse en un serio trastorno. La menor modificación, por ejemplo, en la mesa escritorio, la eliminación de una mancha de suciedad que desde siempre existiera allí, puede trastornarlo a uno”<sup>5</sup>

Las dificultades para diferenciar lo accesorio de lo que no lo es, hizo que los *hasidim*, tan cercanos a Kafka por motivos personales, cumplieran literalmente todos y cada uno de los preceptos, incapaces, según Salcia Landmann, de orientarse entre la montaña que empezaban a parecer los escritos de donde se entresacaban las prohibiciones. Tal vez esta montaña de papeles sea la inspiración del pasaje sobre el cuarto de Sordini que se cita en otro lugar de este trabajo. Respecto de lo que venimos diciendo, escribe Salcia Ladmann en su introducción a A. Eliasberg, *Leyendas de los Jasidim*:

“A diferencia de los eruditos del Talmud, los incultos *jasidim* ciertamente no estaban en condiciones de discernir entre lo importante y lo que no tenía importancia en la gigantesca acumulación de los escritos talmúdicos. Una vez que volvieron a aceptar la prioridad de la ley talmúdica, comenzaron a observar con dedicación fanática las prescripciones y prohibiciones absolutamente marginales. Pues como toda su manera de pensar llevaba una orientación mística y mágica, concebían también de un modo místico y mágico las leyes talmúdicas numerosas [...] veían en estas leyes fórmulas mágicas de cuya observancia precisa dependía la ventura o desventura de toda la comuna [...] no sólo

---

<sup>5</sup> Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, pp. 308-309.

cumplían ellos mismos en forma pedante cada mandamiento, sino que cuidaban también severamente de que lo hicieran todos los demás”.<sup>6</sup>

Como no se conoce bien la Ley, Kafka, riguroso en su vida, también lo es en el cumplimiento de los preceptos, y así no queda, por descuido, nada sin cumplir. Es por ello que se excede en el cumplimiento de la Ley judía, sin saber bien hasta dónde llega la prohibición: si no come más que vegetales no corre el riesgo de comer alguna carne que esté prohibida, de vérselas con sangre que no esté permitida. Como su formación religiosa tiene muchas carencias, Kafka es incapaz de diferenciar lo que está prohibido de lo que no, distinción en la que descansa el imperio de la Ley. Por ello se abstiene, con intransigencia, de todo uso sobre el que caiga alguna sospecha: eso explica, en parte, el puritanismo que lo caracteriza.

Las dificultades para orientarse respecto de lo que es legal y de lo que no lo es implica que, en cualquier caso, uno pueda ser culpable; que nada sabemos del contenido de la Ley, que no podemos tener más que un conocimiento aproximado, y solo de su formulación literal; que no hay más allá de lo que ella mantiene; que no necesita hecho alguno para considerarse vulnerada, pues en la posibilidad de su vulneración consiste la existencia de la Ley. Ello ayuda a entender alguna dimensión (nunca hay solo una dimensión de los problemas) del carácter culpable de los personajes de Kafka: Josef K. de *El proceso*, pongamos por caso, aunque la culpa es achacable a todo el mundo, dado lo que hemos llamado *felix culpa* en la sección de este trabajo dedicada a los aforismos de Kafka. Todos podemos ser culpables en cualquier momento porque no tenemos claro qué podemos hacer y qué no podemos hacer<sup>7</sup>.

Si además de las dificultades que todo judío tiene para orientarse en la ingente cantidad de preceptos –que aconsejan una visión literal para no olvidarnos de nada– hemos de sumar, en el caso de Kafka, el desconocimiento de una tradición porque su padre se la hurtó, entendemos su interés por prohibirse usos, así como la rigurosidad en el comportamiento: no sea que sin saberlo se esté cometiendo algún pecado. Al respecto escribe Marthe Robert:

---

<sup>6</sup> S. Landmann, introducción a A. Eliasberg, *Leyendas de los Jasidim*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>7</sup> Al respecto dice Bruno Tackels: “Kafka es uno de los primeros vigilantes que ven que la ley ya no actúa sobre nada, y que en ningún caso es garantía de una defensa efectiva contra el mal. En su crisis, la ley está en todas partes, es universal, pero ya no resulta operativa en ninguna parte. [...] puede legitimarlo *todo* [...] acusar a cualquiera porque ella lo acusa” (B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, trad. J. Aguado Codes, I. Miñana Arnao, Universitat de València, 2012, pp. 348-349).

“Herederero de una tradición que prohíbe comer cualquier cosa, pero desconociendo –y recusando– el código de las prescripciones y de las prohibiciones que a pesar de todo permite comer, Kafka desconoce los hábitos alimenticios que han llegado a ser los de su propio medio (a ese respecto, a su alrededor nadie parece haber seguido siendo un judío escrupuloso). Él adopta otros que, con el pretexto de una dieta más apropiada a las exigencias de su estómago nervioso y destartado, en realidad constituyen un nuevo sistema de prohibiciones rigurosas. Convertido en vegetariano [...] se abstiene no sólo de carne, de pescado, de huevos y de bebidas alcohólicas, sino también de té, de café, de chocolate e incluso, hasta donde es posible, de todo alimento un tanto nutritivo”.<sup>8</sup>

Estamos de acuerdo con Enrique Mandelbaum en que Kafka busca desesperadamente la Ley que no tiene, que se caracteriza por “sua nostalgia da lei perdida.”<sup>9</sup> Pero no es asunto solo de Kafka, sino de todo judío que no viva en la ortodoxia del grupo: no olvidemos que Kafka no pertenecía a ningún colectivo que lo dotara de identidad, ni era ni podía ser un judío del Este. Él era, como tantos judíos, un europeo occidental de pleno derecho; y no tenía más remedio que pretender orientarse en la selva de los preceptos apelando a una literalidad de la que se pueda desprender cualquier visión, que por fuerza ha de ser oscura, sobre todo para el ignorante de los preceptos que era Kafka, obligado por una educación inconsciente de su poder.

Para quien, como todo humano, no conoce bien el sentido de las cosas, sentido inalcanzable reservado solo a Dios, lo que se escribe es más importante que el presunto contenido, la letra más que el mensaje, el significante, tan valorado por la Cábala, más que el significado que, sea como fuere, no se puede alcanzar. Al respecto, escribe Kafka en sus diarios:

“Encuentro feas las K, me repugnan casi y, sin embargo, las escribo, tienen que ser muy características de mí.”<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., pp. 150-151.

<sup>9</sup> E. Mandelbaum, *Franz Kafka: un judaísmo...*, op. cit., p. 122, nota 5.

<sup>10</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, op. cit., p. 401. La entrada es del 27.V.1914.

El apego a la letra escrita en el judaísmo en general y en la Cábala en particular es lo que hace que G. Steiner hable de la *hipertrofia del literalismo*<sup>11</sup>. La importancia de la letra escrita es tal que, según se lee en *Después de Babel*<sup>12</sup>, el error en una palabra en la Torá hace que el mundo entero corra peligro, pues es el lenguaje el que lo sostiene, el que vincula al hombre con Dios, auténtico responsable de cómo se dice lo que se dice. Tanto es así que para algunas tendencias judías, como la Cábala, que siente pasión por la letra escrita más allá de su significado, la letra no es otra cosa que el espíritu<sup>13</sup>. Es por ello que, según nos dice *El Zohar*, hay que cumplir la literalidad de los preceptos, los detalles de todo<sup>14</sup>.

J. H. Laenen hace referencia a la importancia que los cabalistas le daban al sentido literal. Reivindicando el sentido literal de la Biblia no olvidaban la existencia de otros niveles de significación, tal vez lo contrario, pues todos los sentidos están recogidos en la literalidad del significante<sup>15</sup>. Gershom Scholem también repara en la literalidad que mantienen los cabalistas. Algunos llegan a extremos que pueden parecer ridículos:

“La idea de las nupcias fue llevada hasta el punto de que, a la mañana siguiente, al sacar la Torá de la sinagoga, y antes de leer los diez mandamientos, en algunos lugares los cabalistas procedían a dar lectura a un verdadero contrato formal de matrimonio entre ‘Dios, el esposo’ e ‘Israel, la doncella’.”<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Ricardo Forster lo dice con total claridad: “George Steiner escribió: ‘[...] El misterio y la práctica de la clerecía son fundamentales para el judaísmo. Ninguna otra tradición o cultura han conferido un aura comparable a la conservación y transcripción de los textos. En ninguna otra ha privado una mística equivalente de lo filológico. Esto es obvio en la praxis ortodoxa: una simple errata, la transcripción equivocada de una sola letra, bastan para que la página o el rollo en cuestión se vean suprimidos para siempre de los libros sagrados. Y nos encontramos con esa misma hipertrofia del literalismo en toda la teoría y en las técnicas de la cábala, en el exhaustivo escrutinio a que somete el cabalista la más mínima letra hebrea, ya que su denominación y su forma gráfica encierran múltiples sentidos en potencia’ (George Steiner, “Nuestra tierra natal, el texto”, *Vuelta*, México, número 106, año IX, sept. de 1985, pp. 7-15)” (R. Forster, *Benjamin y el problema del mal*, *op. cit.*, pp. 208-209, nota 144).

<sup>12</sup> G. Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. A. Castañón y A. Major, Madrid, F.C.E., 1995, p. 82.

<sup>13</sup> G. Steiner, *Pasión intacta*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>14</sup> “no se debe buscar el significado de los preceptos sino cumplirlos con los ojos cerrados [...] enseñanzas tales como ‘el que come tres comidas durante el Shabat se salva del juicio del Infierno’ (Talmud, Shabat 118 a ); ‘el que pronuncia el salmo 145 cada día se le asegura un lugar en el Mundo Venidero’ (Talmud, Bejarot 4 b); y que el *lulav* debe ser balanceado precisamente en seis direcciones, y del modo exacto como nos fuera enseñado [...] la Sabiduría de la Cábala [...] enseña qué es el servicio, y hasta dónde llegan sus detalles, y cómo cada cosa pequeña aquí abajo, se expande en las Alturas y hace temblar a todos los Mundos Superiores” (“La importancia del estudio de la Cábala”, *El Zohar*, vol I, trad: Proyecto Amós, Barcelona, Obelisco, pp. 89-90).

<sup>15</sup> Cf. J. H. Laenen, *La mística judía*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, trad. J.A. Pardo, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 167-168.

Tan cercano a Kafka, el jasidismo, que, en palabras de Martin Buber, es “cabalismo convertido en *ethos*”<sup>17</sup>, siente gran apego a la literalidad de lo que se dice, hasta el punto de tomar literalmente los principios cabalísticos en su afán por popularizar lo que de otra manera sería una reflexión que no se comprende. En ocasiones, según nos dice G. Scholem<sup>18</sup>, la única manera de comprender lo que dicen los cabalistas es asumir sus palabras en sentido literal. Sea como sea, la importancia de las letras es tal, según la Cábala y el jasidismo, que el mal proviene de un error en la literalidad ligado a la transcripción de las letras<sup>19</sup>.

Desde el convencimiento, proveniente de la Cábala, de que el cumplimiento de la *Halajá* no es un asunto del pensamiento sino el cumplimiento *literal* de un ritual<sup>20</sup>, el jasidismo hizo que se siguiera el rito con rigor. Lo que importa no es precisamente el sentido de las acciones que se cumplen sino que se cumplan rigurosamente, literalmente, vale decir. Es por ello que el sentido del ritual no apunta a nada: descansa en sí mismo, y ello implica *desacralizar* el ritual, a cambio de sacralizar lo cotidiano, como hace el jasidismo: así es como lo ve Mauricio Pilatowsky<sup>21</sup>. Esa desacralización no significa un olvido del ritual sino del origen del mismo, pues lo que importa es seguirlo y no de dónde proceda. Es ilustrativo al respecto recordar el aforismo 20 de Kafka:

“Leopardos irrumpen en el templo y beben el contenido de las copas sagradas; esto se repite una y otra vez; finalmente, esto se puede calcular de manera anticipada y deviene parte de la ceremonia.”<sup>22</sup>

No importa por qué los leopardos han llegado al templo y hacen lo que hacen; solo importa que lo hacen, y *entra a formar parte de la ceremonia*.

---

<sup>17</sup> Citado por G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 368. También R. Elijor, *Los orígenes místicos del jasidismo*, op. cit., p.115.

<sup>18</sup> Cf. G. Scholem, op. cit., p. 110.

<sup>19</sup> Al respecto escribe G. Steiner en *Pasión Intacta*: “Según una creencia cabalística y hasídica, el mal se introdujo en nuestro mundo a través de la hendidura creada por el fino trazo de una sola letra equivocada, y el sufrimiento del hombre, especialmente el de los judíos, nace de la transcripción errónea de una sola letra o de una sola palabra cuando Dios dictaba la Torá a su escriba electo”(G. Steiner, *Pasión Intacta*, op. cit., p. 369).

<sup>20</sup> Cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., pp.49-50.

<sup>21</sup> Cf. M. Pilatowsky, “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”, op. cit. p. 145.

<sup>22</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, op. cit., aforismo 20, p. 36.

### 3. El símbolo

Un elemento importante en la valoración de la literalidad en las metáforas e imágenes de Kafka tiene que ver con el carácter simbólico de sus figuras, por lo que se refiere a la valoración de cómo se dicen las cosas a la hora de entender lo que se dice de las cosas, en el sentido que al símbolo le daban Goethe y Schiller,<sup>23</sup> que es el sentido que, sin citarlos, le da Max Brod<sup>24</sup>. Según esta manera de ver lo simbólico, la literalidad del significante es esencial para acercarse al significado, que nunca se podrá decir sino mostrar, pues, en el caso de Kafka, tiene que ver con el carácter inefable de lo divino; de modo que no se pueden emplear otras palabras que las que se emplean, lo cual implica una valoración del modo como se dice lo que se dice, de la literalidad, pues lo que se dice no se puede decir de otra manera, como sí sucede con el pensamiento alegórico. Max Brod le da valor al modo en que Kafka dice las cosas, es decir, reivindica el símbolo a la hora de hablar del amigo, en lo que, a nuestro entender, acierta:

“Kafka jamás es alegórico y sí, en cambio, simbólico en el más alto sentido de la palabra. Se crea una alegoría cuando se dice algo ‘por medio de algo distinto’, es decir, que este ‘algo distinto’ no tiene mayor importancia en sí. [...] El símbolo está por igual en los dos planos, en el de la sugerencia ideal y en el de la realidad objetiva [...] Detrás de todas las escenas de Kafka se abre [...] la escena misma,

---

<sup>23</sup> Cf. H.-G. Gadamer, “El simbolismo en el arte”, en *La actualidad de lo bello*, trad. A. Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 2010. T. Todorov, *Teorías del símbolo*, trad. F. Rivera, Caracas, Monte Ávila, 1991.

<sup>24</sup> Cf. M. Brod, *Kafka, op.. cit.*, pp. 186 y ss.

la narración lisa y llana [...] ninguna palabra superflua [...] Los sucesos que expone Kafka tienen, por de pronto, un significado por sí mismos”<sup>25</sup>

Para explicar la diferencia entre símbolo y alegoría, Tzvetan Todorov recurre a Goethe, *Sobre los objetos de las artes figurativas*, texto que escribió en 1797. Dice Todorov:

“La primera diferencia surge de que en la alegoría el aspecto significante es instantáneamente atravesado por el conocimiento de lo que está significado, mientras que en el símbolo conserva su valor propio, su opacidad. La alegoría es transitiva, el símbolo intransitivo [...] el símbolo se dirige a la percepción (y a la intelección); la alegoría, en cambio, sólo se dirige a la intelección. [...] La alegoría significa directamente, es decir, que su faz sensible no tiene más razón de ser que transmitir un sentido. El símbolo sólo significa indirectamente, de manera secundaria: ante todo se presenta por sí mismo [...] En la alegoría, la designación es primaria; en el símbolo, es secundaria.”<sup>26</sup>

Tzvetan Todorov remarca que el símbolo no puede ser de otra manera de como es si ha de mostrar lo que pretende. El valor de la alegoría estriba en lo que quiere significar, en aquello a lo que apunta, mientras que el valor del símbolo recae en sí mismo, sin poder ser de otra manera.<sup>27</sup> Hans-Georg Gadamer<sup>28</sup>, en “El simbolismo en el arte”, capítulo de *La actualidad de lo bello*, entiende lo simbólico de parecido modo, esto es, otorgándole un papel relevante al modo como se dicen las cosas para entender qué se quiere decir, esto es, a la literalidad del significante.

La alegoría puede ser la expresión literal de algo, y ese algo puede formularse de infinitos modos, uno de ellos es el modo literal; sin embargo, el símbolo solo puede formularse como se formula, solo puede mostrarse diciéndose literalmente lo que se

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> T. Todorov, *Teorías del símbolo*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>27</sup> Recurriendo al modo como tiene Goethe de ver la cuestión, T. Todorov escribe: “el fuego representado es ante todo un fuego; si además significa algo, es, en última instancia, en un segundo momento [...] el símbolo es intransitivo. [...] La alegoría, en cambio, es transitiva, funcional, utilitaria, sin valor propio” (*ibid.*, p. 285).

<sup>28</sup> Escribe Gadamer: “la obra nos habla como obra, y no como portadora de un mensaje. [...] En su insustituibilidad, la obra de arte no es un mero portador de sentido, como si ese sentido pudiera haberse cargado igualmente sobre otros portadores. Antes bien, el sentido de la obra estriba en que ella está ahí” (H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, *op. cit.*, pp. 86-87).

dice, sin que le sobre ni le falte una palabra. J. H. Laenen refiere el símbolo a una realidad que no se puede decir, reivindicando la relación entre el sentido literal y la Cábala, que siempre valora la importancia de la literalidad:

“Cuando se dice que algo es un símbolo, se está reconociendo que aquello a lo que alude resulta radicalmente inefable. El símbolo viene a ser el medio a través del cual puede volverse transparente algo que en sí es incognoscible. [...] en el símbolo el sentido literal continúa teniendo siempre una función. Dado que el símbolo constituye un lazo entre dos realidades –nuestra realidad concreta y la realidad de lo divino– el sentido literal del símbolo sigue siendo una parte esencial del conjunto. [...] Según los cabalistas, el sentido más profundo que ellos atribuyen a la Biblia es algo que se añade al sentido literal, no algo que lo reemplaza.”<sup>29</sup>

En la misma línea que G. Scholem se está moviendo J. H. Laenen. Aquel habla de *símbolo místico* para referirse a lo que nosotros venimos refiriéndonos, y de la importancia de mostrar cualquier cosa tal como aparece: es en la literalidad donde se refugian todos los sentidos. Scholem se refiere a los cabalistas<sup>30</sup>. Nosotros hablamos también de Kafka, de su acercamiento a una realidad inefable, lo cual ha hecho pensar a Max Brod y a sus seguidores que Kafka está refiriéndose siempre a Dios: no es así. Lo que sucede es que para el escritor de Praga toda realidad es inefable, sea la divina o no, extremo que comparte con los cabalistas; lo que Scholem afirma sobre los primeros es aplicable al quehacer del segundo. Estamos reivindicando la importancia de la literalidad en uno y en otro caso. Kafka usa la realidad para simbolizar su ausencia, la ausencia de aquello que justifica todo lo justificable. Las creaciones de Kafka versan sobre Dios, sobre la inexistencia de algo que justifica todo lo que existe. Son un símbolo de lo que trabaja desde su inexistencia.

---

<sup>29</sup> J. H. Laenen, *La mística judía*, op. cit., pp. 86-87.

<sup>30</sup> Escribe Scholem: “Debemos buscar este fundamento [del ‘método’ de muchos cabalistas] en la atención que le prestaron al símbolo [...] En el símbolo místico, una realidad que para nosotros no está por sí sola dotada de forma ni de contorno se vuelve transparente y, de alguna manera, visible a través de otra realidad que recubre su contenido con un significado visible y expresable [...] Aquello que se convierte en símbolo conserva su forma y contenido originales. No se transforma, por así decirlo, en una concha vacía en la que se vierte un nuevo contenido, sino que por sí mismo, por su propia existencia, vuelve transparente otra realidad que no puede manifestarse de ninguna otra forma. Si podemos definir la alegoría como la representación de algo expresable por medio de otra cosa expresable, el símbolo místico es la representación expresable de algo que se encuentra más allá de la esfera de la expresión y la comunicación [...] Una realidad oculta e inexpressable encuentra su expresión en el símbolo” (G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 47).

## 4. La Creación y el lenguaje

La imposibilidad de moverse con comodidad en el número ingente de leyes que el judaísmo acepta como válidas –selva que aconseja no prescindir de la literalidad de cualquier afirmación para no olvidar ningún sentido– aumenta, en el caso de Kafka, a causa de la educación recibida. Si leemos con atención la *Carta al padre*, vemos las críticas que Kafka lanza sobre la inconsistencia de su educación, si bien no es el único sitio<sup>31</sup>. Stéphane Mosès achaca al modo de ser y de pensar de lo que él llama “generación de padres”<sup>32</sup>, la ausencia de contenido de la Ley judía tal como ellos la mantienen. Para esta generación, que Kafka vive como hijo, la Ley judía no es más que un signo, en absoluto un símbolo de nada; el contenido de la Ley no es más que el ámbito que inaugura, el espacio dominado por la autoridad que abre sin ninguna otra consideración. Kafka entiende que la tal consideración ha de apelar a una realidad, si bien simbólica, que dote de poder a los preceptos de la Ley, realidad que no es el caso, por lo que la Ley no va más allá de prohibir y permitir sin dar explicación alguna de por qué.

Nosotros hemos considerado que la especial situación personal de Kafka agrava las dificultades para orientarse en un terreno farragoso para cualquier judío. La imposibilidad de acceder a una realidad en sí misma, imposibilidad para la que ya es suficiente con el carácter inefable de Dios, aumenta la dificultad que hay de pisar terreno firme en lo que a las leyes se refiere. Por si fuera poca la confusión, Yosef Hayim Yerushalmi considera que el término *halajah* no significa primariamente “Ley”,

---

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo, la entrada del 19 de julio de 1910 en sus *Diarios*.

<sup>32</sup> S. Mosès, *El Ángel de la historia*, *op. cit.*, p. 181.

sino que tiene que ver con el camino, poco claro (menos claro para un judío que, como Kafka, no sabe muy bien a qué pueblo pertenece), por el que se transita:

“Cada grupo, cada pueblo tiene su *halajah*, ya que *halajah* no es «Ley», *nomos*, en el sentido alejandrino, y no digamos paulino. El nombre hebreo se deriva de *halaj*, «caminar», de donde *halajah* (el Sendero donde uno camina, el Camino, el *Tao*) el conjunto de ritos y creencias que le dan a un pueblo su sentido de identidad y determinación.”<sup>33</sup>

Mas en la línea que nosotros sostenemos, según la cual el problema es de todo judío aunque sea mayor en el caso particular de Kafka por las razones que ya hemos apuntado, el problema tiene que ver con la falta de claridad respecto a qué camino se ha de tomar:

“Nuestro verdadero problema es que estamos sin una *halajah*. Como el hombre de campo de Kafka, añoramos la ley, pero ella ya no es accesible para nosotros [...] la pérdida de la *halajah* de una que sepa qué cosa apropiarnos [sic] y qué cosa dejar atrás, una comunidad de valores que nos permita transformar la historia en memoria.”<sup>34</sup>

Mientras que no se solucione el problema, Kafka no tiene más remedio que apelar a la literalidad de lo escrito. Por ello, sería muy adecuado que los intérpretes dejaran de buscar –alegóricamente– moralejas que, pretendidamente, desvelarían la verdadera intención del escritor, dando por supuesto que alguien que escribe, que se dedica a decir cosas, no sabe decir lo que quiere. Contrariamente a esta visión alegórica, una visión simbólica de la obra de Kafka en el sentido en que entendemos el término, que es el que mantiene Goethe, defiende un apego a lo que se escribe, a la literalidad. George Steiner, que, respecto de Kafka habla de “un literalismo *avant la lettre* de carácter revelado”<sup>35</sup>, cree que este apego a las cosas que se dicen y al modo de decirlas, disminuiría la cantidad ingente de comentarios que la obra del escritor checo ha provocado. No apelar a la literalidad de lo que se escribe se puede ver como un miedo

---

<sup>33</sup> Y. H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. A. Castaño, P. Villaseñor, Barcelona. Antrophos, 2002, p. 135.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>35</sup> G. Steiner, *Pasión intacta*, *op. cit.*, p. 361.

de la modernidad a dejar que la obra hable por sí misma; así ve el problema Susan Sontag<sup>36</sup>. Sultana Wahnón, en *Kafka y la tragedia judía*, considera que el apego a la literalidad de Sontag, lo que Wahnón traduce como “erótica del arte”<sup>37</sup>, es otro modo interpretativo<sup>38</sup>; hermenéutica de la que no podríamos prescindir –y esto lo decimos nosotros– si el objeto al que dedicamos nuestras reflexiones es simbólico. Como los cabalistas –todos somos humanos–, tenemos que ceñirnos a los significantes, que serán también interpretación de un significado que se nos escapa.

Uno podría maravillarse de cómo un hombre, Kafka, puede escribir sobre realidades inaprehensibles en sí mismas. La solución, creemos, está en la naturaleza divina del lenguaje: si Dios crea el mundo a partir del lenguaje, el verdadero poeta está tratando con realidades simbólicas que le permiten predecir el mundo, y aquí puede estar una de las claves del poder premonitorio de la obra de Kafka. Así, no resulta raro que la emisión lingüística construya la realidad que pretende comunicar: es como sucede en *El castillo* con la aparición de los ayudantes, pues el mentiroso de K. los nombra, y es entonces cuando aparecen. Que la emisión lingüística es la responsable de la realidad a la que se refiere es algo que Kafka sabe desde fechas anteriores a *El castillo*. Así, en sus diarios, en 1914, en claro antecedente de la novela mencionada, escribe:

“llegué al caer la noche a una aldea [...] Pensé que sería bueno pernoctar allí, si encontraba una posada. [...] ‘*Qué extraño*’, dije a un lado, como si tuviese un acompañante. Y, en efecto, como para desconcertarme, junto a mí estaba, fumando una pipa, un hombre alto, sin sombrero ni chaqueta, con un chaleco negro de punto.”<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> “En la mayoría de los ejemplos modernos, la interpretación supone una hipócrita negativa a dejar sola la obra de arte. El verdadero arte tiene el poder de ponernos nerviosos. Al reducir la obra de arte a su contenido para luego interpretar *aquello*, domesticamos la obra de arte. La interpretación hace manejable y maleable al arte” (S. Sontag, *Contra la interpretación*, trad. H. Vázquez Rial, Madrid, Santillana, 1996, p. 31).

<sup>37</sup> S. Wahnón, *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Riopiedras, 2003, p. 24.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II, op. cit.*, pp. 488-489. La entrada es del 21.VI.1914. La cursiva es nuestra.

Tres años más tarde, en claro esbozo del relato *En la colonia penitenciaria*, el 7.VIII.1917, Kafka vuelve a mostrarnos cómo decir las cosas hace que estas se materialicen:

“El viajero [...] dijo: ‘Sería un perro si lo permitiera’. Pero entonces tomó sus palabras al pie de la letra y se pudo a corretear por allí a cuatro patas.”<sup>40</sup>

No hay mundo sino lenguaje, a partir del cual Dios lo crea, pero en boca de los hombres el lenguaje es fuente de confusión: en lo positivo está también lo negativo, términos humanos donde los haya. Dice Kafka en sus diarios:

“Cada vez más angustiado cuando escribo. Es comprensible. Cada palabra, volteada en la mano de los espíritus [...] se convierte en lanza dirigida contra el que habla.”<sup>41</sup>

Gustav Janouch nos advierte del poder negativo del lenguaje. Dice este que le dijo el escritor:

“las palabras son fórmulas mágicas. Dejan huellas dactilares en los cerebros que en un abrir y cerrar de ojos pueden convertirse en pisadas de la historia. Tenemos que tener cuidado con cada palabra que pronunciamos.”<sup>42</sup>

Sultana Wahnón trata el asunto de la realidad y el lenguaje para aplicarlo, fundamentalmente, al Holocausto judío. Estamos plenamente de acuerdo con la autora cuando habla, respecto de Kafka, de la conversión en realidad de las palabras; es decir: no hay realidad desconectada del lenguaje a la que pueda referirse. Otra cosa es cuando pretende que Kafka haya previsto los disparates nazis para con los judíos, pues el valor

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 618.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 693. La entrada es del 12.VI. 1923.

<sup>42</sup> G. Janouch, *Conversaciones con Kafka*, trad. R. Sala, Barcelona, Destino, 1997, p. 117. No se puede creer que lo que dice Janouch en el libro que dijo Kafka es tal y como lo dice. Según Janouch, el texto tiene que ver con documentos que el autor llama “almacén de ideas”, incluidos sus propios diarios, pues conoció a Kafka cuando Janouch tenía 17 años. La primera edición del libro es de 1951, mutilada involuntariamente según el propio Janouch, a 27 años de la muerte de Kafka (cf. Janouch, *op. cit.*). No obstante, es demasiado frecuente encontrar que se cita el libro como si fueran las palabras de Kafka sin hacer ninguna aclaración. Creemos que no es correcto hacerlo así.

de Kafka no reside en una supuesta previsión, que aquí hemos relacionado con el valor divino del lenguaje, sino en la *literalidad* de su escritura. Dice S. Wahnón:

“Todas las metamorfosis imaginadas por el escritor obedecerían a un mismo principio creador: convertir en delirante realidad lo que hasta entonces sólo era una perturbadora metáfora, [...] extraer las peligrosas consecuencias de las palabras que, con inexplicable tolerancia, se dejaban pronunciar en toda Europa a los ideólogos del antisemitismo [...] los insultos y las amenazas antisemitas eran ‘fórmulas mágicas’ que podían llegar a convertir lo que hasta entonces eran sólo deseos –expulsar a los judíos, exterminarlos, tratarlos como a insectos, etc.- en auténticas realidades. Sus por entonces inverosímiles relatos de metamorfosis se basan en esta posibilidad, y trataban de despertar al lector europeo de su indiferencia y de su embotamiento respecto a esta terrible cuestión, convirtiendo en intolerable realidad ficcional lo que hasta entonces eran sólo inocentes vocablos.”<sup>43</sup>

Jordi Lovet se hace eco de la importancia que para el judaísmo, y no solo para Kafka, tiene la literalidad de lo que se dice. Para ello recurre a Scholem y a su concepción de la mística judía, según la cual, la escritura está ligada al simbolismo de lo sagrado<sup>44</sup>. El carácter simbólico, tanto de la obra de Kafka como de los escritos religiosos del judaísmo, imposibilita ofrecer un sentido cerrado de los textos, que pueden recibir infinitas interpretaciones. Para complicar aún más lo que de por sí ya lo es, Llovet posee una visión que mezcla lo simbólico y lo alegórico, aun dando primacía a lo primero, de lo que deja constancia desde el momento en que asume la imposibilidad de desentrañar la totalidad del sentido, la imposibilidad de entender con perfección el sentido de la “Palabra Original”<sup>45</sup>

Esther Cohen cita a Rashi de Troyes para explicar cómo todos los sentidos del texto, inaprehensibles en su totalidad, están recogidos en la literalidad del significante:

---

<sup>43</sup> S. Wahnón, *Kafka y la tragedia judía*, op. cit., pp. 326-327.

<sup>44</sup> Cf. J. Llovet, *Por una estética egoísta*, op. cit., p. 241.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 242.

“todo texto contiene más de un significado [...] ningún texto puede prescindir de su sentido literal: ‘Esta expresión se convierte para Rashi [Rashi de Troyes, 1040-1105] en un verdadero axioma exegético, significando así que todo texto de las Escrituras, a pesar de ser susceptible de infinitas interpretaciones, todas igualmente legítimas, posee sin embargo un primer y permanente significado que debe ser definido’ (Rashi de Troyes, *Commento alla Genesi* (Prefacio de P. de Benedetti, 1985, Casale Monferrato, Marietti; XVIII)”.<sup>46</sup>

El sentido literal, del que “ningún versículo se aparta”<sup>47</sup>, según dice el Talmud de Jersusalem, es el principio y fin que no se puede traspasar. Es por ello que Esther Cohen pone en relación a Kafka con los cabalistas, relación justa según nuestra manera de ver:

“Si se parte, como hacen los cabalistas, de una concepción del texto abierto, es decir, de una posibilidad abierta de interpretaciones en las que, a pesar del esfuerzo por cubrirlas todas, el centro o el sentido último queda siempre desplazado, al final del camino, el místico se encuentra nuevamente en el lugar de partida: en el sentido literal, frente a la puerta cerrada. ¿No aparecería Kafka como un indirecto heredero de esta tradición? Un castillo con múltiples entradas, una puerta que divide a Gregorio Samsa del mundo, del padre, de la madre, un hotel con innumerables puertas, un campesino que se detiene ante la ley”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> E. Cohen, “El laberinto”, en *Cábala y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>47</sup> *Talmud de Jerusalén, Shabbat*, 63 a. Citado por Stemberger, *El judaísmo clásico*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>48</sup> E. Cohen, “El laberinto”, *op. cit.*, p. 61.

## 5. El ídolo y el silencio

El apego a la literalidad entre los judíos trae como consecuencia situaciones que pueden parecer extremas, como el uso de las *filacterias*, según la cual se llevan pegados al cuerpo textos sagrados, o el hecho de que en algunos hoteles de Jerusalem, los sábados (*sabbat*), si necesidad de que nadie accione botón alguno, los ascensores paren en cada planta. Que nunca se olvide nada, que se sea estricto en el cumplimiento de las obligaciones, no significa que haya, para los humanos, un acceso a lo inmediato: seguir al pie de la letra (y nunca mejor dicho) las bases de cualquier ritual significa ya *interpretar*, la literalidad es interpretación de una realidad a la que no podemos tener acceso. No llegamos más allá del primer guardián de la Ley, ni pensar en acceder a la Ley en sí misma.

Tenemos que atrapar la mediación como algo inmediato, pero *die Ungeduld*, la impaciencia<sup>49</sup>, nos mueve a buscar el original, inalcanzable, del que la mediación es figuración, imagen. Para acercarnos a la inmediatez de la mediación hay que valorarla en sentido literal, pero no podemos olvidarnos de que es una mediación, de que su conexión con lo inmediato, que la hay, es simbólica, de que el original es incomprensible e inalcanzable. Por eso estamos limitados a una búsqueda que no tiene fin; ni siquiera podemos alcanzar lo que de imagen tiene la imagen: todo lo que es en sí nos es ajeno, y pretender poder alcanzarlo es caer en idolatría. Escribe M. Blanchot:

---

<sup>49</sup> Cf. F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 3, p. 20.

“Seguramente nos equivocamos tanto como el agrimensor [...] Esta figuración corresponde solamente a la impaciencia [...] Kafka quiere alcanzar el fin antes de haberlo alcanzado. Esta exigencia de un desenlace prematuro es el principio de la figuración, engendra la *imagen*, o si se quiere, el ídolo, y la maldición que le es inherente es la inherente a la idolatría. El hombre quiere la unidad inmediatamente [...] se la representa, y esta representación, imagen de la unidad, reconstituye inmediatamente el elemento de la dispersión donde se pierde cada vez más, porque la imagen como imagen no puede ser alcanzada, y lo priva además de la unidad de la que es imagen, lo separa, volviéndose inaccesible y volviéndola inaccesible.”<sup>50</sup>

En Kafka, la reivindicación de la literalidad no significa haber encontrado una realidad en sí, pues esta siempre se nos escapa: pretender lo contrario es cometer el pecado de idolatría, del que Kafka siempre huyó, así como de las imágenes que de este pecado se derivan. Según Benjamin<sup>51</sup>, no hay escritor más fiel que Kafka al precepto contrario a las imágenes. Tanto es así que Kafka se negó a que el *bicho* de *La Metamorfosis* fuese representado: no admitió una edición de dicha narración porque *el insecto* había sido dibujado.<sup>52</sup>

Esta huida de la idolatría significa un apego al silencio, tanto nuestro con respecto a cómo sea Dios<sup>53</sup>, como de Dios mismo con respecto a sus criaturas. No así el ídolo, a quien, según expresa Massimo Cacciari<sup>54</sup>, le está vedado el silencio. Acaso el argumento tenga que ver con el apego al silencio de Wittgenstein, que no corre el riesgo de escorarse hacia la idolatría porque considera que la parte no escrita de sus doctrinas es más importante que la parte escrita. Escribe Ludwig Wittgenstein a L. Ficker respecto del *Tractatus*:

---

<sup>50</sup> M. Blanchot, *El espacio literario*, *op. cit.*, pp.72-73.

<sup>51</sup> “Ningún otro escritor ha seguido fielmente, como él, el precepto que dice ‘No te formarás ninguna imagen’ ” [Éxodo 20:4. Nota del T.] (W. Benjamin, “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, *Obras*, libro II/vol. 2, trad. J. Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2009, p. 29).

<sup>52</sup> “Kafka rechazó una ilustración para *La Metamorfosis* en la que habría retratado literalmente a Gregor Samsa como un escarabajo o cucaracha: ‘El insecto mismo no puede ser dibujado. Ni siquiera puede ser dibujado como si le viéramos desde lejos’ [...] nos recuerda que una negación no puede ser representada visualmente, lo que a su vez nos recuerda las nostalgias de Kafka por el Segundo Mandamiento” (H. Bloom, *Poesía y creencia*, *op. cit.*, p. 15).

<sup>53</sup> “El judaísmo insiste en no hablar de Yahveh, en no hacerse de él representaciones sensibles, para tratar de evitar que Dios se transforme en un ídolo” (I. Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 26).

<sup>54</sup> Cf. M. Cacciari, *Icone della Legge*, *op. cit.*, *passim*.

“En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre usted en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y *es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante*. [...] he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme, guardando silencio sobre ello.”<sup>55</sup>

El Dios verdadero, que es un Dios oculto, puede callar. Debe callar para diferenciarse del ídolo. Ello explicaría, en estos tiempos, que Dios parezca ausente. Escribe M. Cacciari:

“Babele chiede risposta. Il suo Dio è costretto alla risposta. Perciò la sua parola è idolatrica. Soltanto gli idoli sono costretti a rispondere sempre. [...] Il Dio nascosto è il Dio non condannato alla parola, a dover rispondere. Se l'ídolo non disvela-risponde è la sua fine”<sup>56</sup>.

Que solo tengamos acceso a la mediación porque nada se puede decir de la realidad más allá de la forma como se nos aparece, es decir, que no tengamos acceso a las cosas sino solo a nuestro modo, cambiante, de verlas, y el riesgo de cometer idolatría si valoramos en exceso la obra literaria en tanto que obra literaria, las dos cuestiones, sumadas, explicarían la valoración fluctuante del escritor respecto de las obras literarias.<sup>57</sup> El rechazo a la idolatría resumiría todos los miedos que aconsejaron a Kafka, en varias ocasiones, quemar su obra. Puede pensarse que, para los judíos, quemar la obra es en cierta manera cumplirla, pues con el fuego la huida de la idolatría es total. Marc-Alain Ouaknin entiende que la ruptura de las Tablas de la Ley por parte de Moisés<sup>58</sup> implica la eliminación de los rasgos idolátricos de esta. Para Ouaknin, la destrucción de las Tablas es justamente la reivindicación de la Ley en tanto pone de manifiesto la necesidad de un acercamiento sin fin. La inagotabilidad de la Ley

---

<sup>55</sup> Citado por A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, trad. I. Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1983, p. 243.

<sup>56</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, op. cit., p. 104.

<sup>57</sup> Según M. Blanchot, Kafka posee “un equilibrio muy inestable [...] abandonándose a una cierta idolatría artística [...] lo compromete a purificar esa idolatría con todos los rigores de un ascetismo que condena las realidades literarias (la no conclusión de las obras, repugnancia a toda publicación, negativa a creerse un escritor, etcétera)” (M. Blanchot, *El espacio literario*, op. cit., p. 76).

<sup>58</sup> Cf. M.-A. Ouaknin, *El Libro quemado. Filosofía del Talmud*, op. cit., p. 388.

desaconseja considerarla como algo cerrado. Así también Rabí Najmán de Breslav –tan cercano a Kafka por otros motivos–, quien niega las bondades de lo no clausurado reivindicando la interpretación infinita.<sup>59</sup>

A partir de la ruptura de las Tablas, que tiene que ver con la negativa a asumir cualquier tipo de idolatría<sup>60</sup>, Marc-Alain Ouaknin interpreta la necesidad talmúdica de anular la Ley, necesidad aceptada en vertientes no talmúdicas por los seguidores de Sabbatai Zvi:

“La ruptura de las Tablas no es la destrucción de la Ley; es, por el contrario, el don de la Ley en la forma de su ruptura. Ahí está el sentido bonificado de la expresión talmúdica ‘la anulación de la Ley es su propia fundación’.”<sup>61</sup>

No debemos olvidar que la reivindicación de lo que se quiere decir sobre el modo de decirlo, la primacía del significado sobre el significante, es un modo de idolatrar al primero; por eso resulta imposible dar *la interpretación correcta* de las obras de Kafka. Pero la idolatría no solo lo es del significado: romper las Tablas es romper el significante, que tampoco se debe idolatrar. Por ello Kafka, en Berlín, manda que Dora Diamant quemara mucho de lo que, en esos días, ha escrito. En el estudio más completo que conozco sobre la última novia de Kafka, titulado con su nombre, *Dora Diamant*, y escrito por otra Diamant, Kathi en este caso, podemos leer:

“Dora quemó obras de Kafka mientras vivían en Zehledorf. Fue un acto de amor que le deparó reproches y críticas durante el resto de su vida. « [...] para él no fue más que una liberación. Estaba poseído por esa idea, era una especie de obstinación lúgubre. Quería quemar todo lo que había escrito a fin de librar a su alma de esos ‘fantasmas’. Yo respeté sus deseos [...]»”<sup>62</sup>

Mientras Kafka la observaba desde la cama, Dora encendía una cerilla y hacía que ardieran sus papeles. Kafka se tranquilizaba solo cuando estos se convertían en

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>60</sup> “La ruptura de la Ley es eminentemente positiva; significa el rechazo del ídolo. Moisés no transmite, en un primer momento, la Ley sino su fractura; su imposibilidad de ser ídolo, lugar de perfección, ‘libro total’ ” (*ibid.*, p. 388).

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Kathi Diamant, *Dora Diamant*, trad. B. López-Buisán, Barcelona, Circe, 2005, p. 106.

llamas y las cenizas ocupaban la jofaina<sup>63</sup>. No hay otro modo de entender la petición de quemar sus escritos –así como la que le dejó a Max Brod en el mismo sentido– que como una lucha puramente judía contra el ídolo. Pero no olvidemos que la llama que producen los escritos es incapaz de calor verdadero. También por eso Kafka no podía estar seguro de nada.

---

<sup>63</sup> “ ‘Lo que de veras quería escribir vendría después, tras haberse ‘liberado’ ’, le decía él. Los dos observaban las llamas que aportaban un calor temporal, pero él sólo se tranquilizaba cuando el fondo de la jofaina estaba lleno de cenizas. [...] Hayman [Ronald Hayman] cuenta que Dora, ‘por instrucciones de Kafka y en presencia de éste, tuvo que quemar muchos manuscritos [...]’ [...] ‘Después de todo –había dicho él en una ocasión–, lo que uno escribe sólo son cenizas de la propia experiencia’ ” (*ibid.*, pp. 106-107).

## 6. Lo metafórico

Se ha de entender que Kafka hace un uso peculiar de las metáforas e imágenes; esto es, las toma al pie de la letra, por así decir, literalmente, como si el referente del lenguaje sea algo que pertenece al mismo lenguaje, lo cual está en la línea del llamado Giro Lingüístico en filosofía, y de la creación lingüística del mundo por parte de Dios, afirmación plenamente mantenida por la religión en general y por el judaísmo y la Cábala en particular: la importancia del lenguaje en la animación del gólem abunda en esta línea. David Foster Wallace, en *Hablemos de langostas*, considera que el humor kafkiano debe mucho al modo como usa las metáforas. Nosotros no tenemos que decir nada en contra de la afirmación, pero entendemos que la tal literalización de las metáforas está ligada a la búsqueda de sentido de las cosas, atrapado, el tal sentido, en la literarización de las afirmaciones que sobre estas hacemos. Estamos convencidos de que, ni para Kafka, ni para los cabalistas, ni para los judíos, ni para muchos filósofos después del llamado Giro Lingüístico, hay realidad alguna que no esté contenida en el lenguaje.

Desde su reivindicación del humor de Kafka, escribe Wallace:

“la gracia de Kafka se basa en una especie de literalización radical de verdades que solemos tratar en forma de metáforas [...] algunas de nuestras intuiciones colectivas más profundas parecen expresables únicamente como figuras retóricas [...]. Respecto a *La metamorfosis*, entonces, puedo invitar a los estudiantes a reflexionar sobre lo que estamos expresando realmente cuando nos referimos a

alguien como ‘asqueroso’ o ‘repulsivo’ o decimos que alguien está obligado a ‘comer mierda’ como parte de su trabajo”.<sup>64</sup>

Michel Dentan usa la misma figura que nosotros, esto es, “pris à la lettre”, para indicar el modo como Kafka toma lo que expresamos:

“une bonne partie de ces matériaux ne sont autres que le développement imagé, pris à la lettre, des métaphores du langage courant. Or, prises dans le langage courant, ces métaphores sont des conventions, ou au moins sont admises comme telles. Si un père furieux dit à son fils : ‘Je t’écraserai comme une vermine’ ou ‘Je te déchirerai comme un poisson’ [...] il serait surpris et troublé qu’on lise au fond de lui-même le désir du meurtre. [...] Kafka prend à la lettre ce qui est reçu et utilisé ordinairement comme simple image, simple métaphore [...]. Et nous découvrons avec effroi quels dangereux secrets cachait notre langage usuel.”<sup>65</sup>

Kafka, desde el convencimiento de que es inalcanzable una realidad que esté fuera del lenguaje, hace que lo que expresa la metáfora sea la realidad a la que tenemos acceso. Esto es un modo de convertir la realidad en metáfora. La visión tradicional del mundo está basada en un prejuicio que hace a la primera, cuando menos, inexacta. Y es el prejuicio de que existe una realidad al margen del lenguaje que este puede comunicar más o menos metafóricamente. Si no queremos engañarnos, el punto de partida no puede ser otro que el *lenguaje común*, pues no contamos con otra cosa que con lenguaje, que se compone de metáforas: la presunta realidad en sí misma es inalcanzable, de aquí su apego a la literalidad, del lenguaje, claro. Es por eso que Kafka, en sus narraciones, usando palabras no elabora otra cosa que el sentido de las mismas. Dice Günther Anders:

“El punto de partida de Kafka ya no es una fe común [...] sino únicamente el *lenguaje común* [...] se nutre de lo que ya estaba ahí antes, del carácter figurado, del lenguaje. Toma al pie de la letra las palabras metafóricas.”<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> D. F. Wallace, *Hablemos de langostas*, trad. J. Calvo, Barcelona, Mondadori, 2007, p. 84.

<sup>65</sup> M. Dentan, *Humour et création littéraire dans l’œuvre de Kafka*, Genève-París, Librairie E. Droz-Librairie Minard, 1961pp. 177-178.

<sup>66</sup> G. Anders, “Kafka, pro y contra. Las bases del *Proceso*”, en *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, trad. J. Monter Pérez, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 99. La cursiva es del autor.

Anders da cuatro ejemplos de su afirmación, dos provenientes de la novela *El castillo*; uno, el tercero, de la narración *En la colonia penitenciaria*; y el primero de *La Metamorfosis*:

“1. A los ojos del mundo respetable y eficiente, Gregor Samsa es un *asqueroso escarabajo*, porque pretende vivir como artista (o sea, como *hombre etéreo*): por eso, en *La Metamorfosis*, se despierta como escarabajo, que prefiere estar pegado al techo de la habitación.

“2. *Para mí, todos sois indiferentes*, se dice de los hombres que no le importan nada a uno: por eso, Kafka introduce como acompañantes inevitables a dos *asistentes*, con una apariencia exactamente igual y a los que, a pesar de sus nombres supuestamente individuales, llama con un único nombre.

3. *Experimentar algo en el propio cuerpo*, dice el lenguaje cuando quiere expresar la realidad de la experiencia: esa es la base de la *Colonia penitenciaria*, en la que al delincuente no se le comunica el castigo oralmente, sino que se le provoca con una aguja en el cuerpo.

4. *Vivir ante la mirada del mundo* es la expresión del lenguaje para indicar la falta de privacidad. Por eso, en el *Castillo*, la vida privada de K. tiene lugar en un espacio que, propiamente, es la casa de otros y no es una casa privada”.<sup>67</sup>

Parece, incluso, que sus ayudantes contemplan la famosa situación de *El castillo* donde K. y Frieda se revuelcan “en medio de los charcos de cerveza”<sup>68</sup>. Uno de ellos, incluso, ocupa el lugar de Frieda en el lecho cuando se levanta por la noche:

“Al despertar K. durante la noche, a raíz de algún ruido, y tratando, entre sueños todavía, de tocar a Frieda en el primer movimiento incierto, notó que, en lugar de Frieda, uno de los ayudantes estaba acostado junto a él.”<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.* p. 52.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 145. La ausencia de privacidad también caracteriza la vida de los secretarios del castillo. Escribe Kafka: “Conforme a un antiguo lema, han de quedar abiertas siempre las puertas de los secretarios” (*ibid.*, p. 292). Dicha falta de privacidad es algo que ha de atenazar a K. de un modo u otro, sea que viva en la aldea o sea que llegue al castillo, que es lo que pretende, contrariamente a lo que piensa Max Brod, para quien el objetivo de K. es la vida en comunidad. En este sentido estamos más cerca de

Kafka pone de manifiesto que sin metáforas no hay lenguaje, o al menos así lo entiende Anders: si toda emisión lingüística se nutre de metáforas, y es el lenguaje lo que constituye al hombre, habrá que entender literalmente al lenguaje si es que las metáforas son nuestro único modo de estar el mundo. Lo dicho nos ayuda a entender uno de los textos más endiablados de Kafka a la hora de su comprensión, se trata de “*Von den Gleichnissen*”<sup>70</sup>: no podemos decir de cualquier expresión que es una metáfora sin caer en la conocida paradoja del mentiroso, pues es imposible hablar y no usarlas, por eso uno de los interlocutores de la narración gana en la realidad cuando considera que todo es una metáfora, pero pierde metafóricamente cuando lo dice<sup>71</sup>:

“–¿Por qué os ponéis a la defensiva? Si siguierais las metáforas, os convertiríais en metáforas y estaríais libres de todas las penalidades de la vida.

Otro dijo:

–Apuesto a que eso también es una metáfora.

El primero dijo:

–Has ganado.

–Pero sólo de un modo metafórico.

El primero dijo:

–No, en la realidad; metafóricamente, has perdido.”<sup>72</sup>

Respecto a que son las metáforas lo que nos constituye, escribe Günther Anders:

“el lenguaje cotidiano, en sus fracciones mínimas abstractas e incluso microscópicas, está compuesto de metáforas. Todas las preposiciones, como por ejemplo *debajo de, con, entre*, tienen originalmente un sentido espacial; y muchas de las constelaciones más extrañas de las novelas kafkianas se entienden cuando uno tiene presente que Kafka ha vuelto a resucitar su sentido. [...] *tomar al pie de la letra las palabras* del lenguaje [...] el hecho de que el hombre viva,

---

Milan Kundera, para quien: “El agrimensor K. no va en absoluto a la conquista de las gentes y de su calurosa acogida [...] quiere ser aceptado, no por una comunidad, sino por una institución” (M. Kundera, *El arte de la novela*, trad. F. de Valenzuela y M.V. Villaverde, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 127).

<sup>70</sup> El título es de Max Brod.

<sup>71</sup> Me parece que la traducción más comprensible del texto es la que J.R. Fernández Arias hace para Valdemar: Franz Kafka, *Cuentos completos*, Madrid, Valdemar, 2010, p. 564.

<sup>72</sup> *Ibid.*

no es un *factum brutum* pre-lingüístico, sino un *factum* ya interpretado por él mediante el lenguaje: cuando un hombre dice que quiere esconderse por vergüenza [...] está expresando algo esencial sobre la realidad humana.”<sup>73</sup>

Henri Bergson hace una diferencia entre el “sentido propio” y el “figurado” de una expresión, y considera que se crea humor cuando se entiende una expresión en sentido propio cuando se emplea en sentido figurado<sup>74</sup>. Nosotros consideramos que todo sentido del lenguaje es uno y el mismo sentido, es decir, que no hay dos sentidos de la emisión lingüística porque no hay mundo aparte del lenguaje al que este se refiera: lo que se entiende por “sentido propio” es tan figurado como el que más; o el “sentido figurado” es el propio sentido. Que no haya estos sentidos distintos en el lenguaje trae como consecuencia que la estricta literalidad del mismo sea imposible, porque es imposible referirse a algo, literalmente, que tenga existencia independientemente del lenguaje: Kant vio bien claro la imposibilidad de conocer la “cosa en sí”, pues el sentido figurado es tan literal como el sentido literal es figurado.

Es moneda de cambio creer que en *El castillo* las cosas se han de entender en sentido figurado, mas lo que aquí mantenemos es que dicho sentido no es otro que el literal. Ello produce un efecto cómico, pues estamos dominados por prejuicios, que nos hacen creer en el carácter cognoscible de una realidad que depende de ella misma. Estos prejuicios no deben guiar la lectura de un autor que, como Kafka, pretende “elevar el mundo a lo puro, verdadero, inmutable.”<sup>75</sup>.

Veamos tres ejemplos de *El castillo* en los que Kafka emplea en sentido propio lo que normalmente se entendería en sentido figurado, dejando claro que no hay tales diferencias, sino que el lenguaje siempre es propio, o siempre figurado, según se mire. Lo cual no significa que no produzca risa tal unificación de niveles, aunque ello sea índice de los prejuicios que nos ciegan. Kafka potencia en su obra lo que entendemos por confusión precisamente buscando un efecto humorístico:

1. K., que no se ha dejado interrogar por Momus, un secretario del castillo, le dice al posadero:

---

<sup>73</sup> G. Anders, “Kafka, pro y contra”, *op. cit.*, pp. 99-100. Las cursivas son del autor.

<sup>74</sup> “Se obtiene un efecto cómico siempre que se afecta entender una expresión en su sentido propio, cuando se la emplea en el figurado” (H. Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, trad. rev. A. Haydée Raggio, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 88).

<sup>75</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II, op. cit.*, p. 632. La entrada es del 25.IX.1917.

“ ‘¿por qué habría de dejarme interrogar, por qué habría de someterme a una broma, o bien a un capricho oficial? Tal vez en otra oportunidad lo hiciera, también por broma o por capricho, pero hoy no quiero.’ [...] [el posadero] ‘no debió usted hacer eso.’ Y como K. se quedara callado, añadió [...]: ‘Bueno, bueno, no por eso ha de llover azufre ya ahora mismo, como si fuese el fin del mundo.’ ‘No’, dijo K., ‘el tiempo que hace no parece indicar tal cosa.’ Y se separaron riendo”<sup>76</sup>.

2. Kafka toma literalmente la creencia habitual de que no se puede acceder a las instancias que, como el castillo, dan sentido a todo, y hace que literalmente sea imposible acceder ya que no es una *meta terrenal*<sup>77</sup>:

“esa carretera, esa calle principal de la aldea, no conducía hacia el cerro del castillo; tan sólo se acercaba a él; y luego, como si lo hiciese adrede, doblaba, y si bien no se alejaba del castillo, tampoco llegaba a aproximársele.”<sup>78</sup>

El camino al castillo, que parece no tener fin, recuerda, como trae a colación J. Lovisolo<sup>79</sup>, a Escher.

3. Escribe Kafka:

“[A la mesonera del mesón señorial] Le resultaba incomprendible para qué, en general, existía ese tráfico de partes actoras. ‘Para ensuciar las gradas de la entrada’, respondióle cierta vez un funcionario a su pregunta, probablemente porque se sentía molesto; pero a ella eso le había parecido muy evidente, y gustaba citar esa sentencia”<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 134.

<sup>77</sup> Cf. F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II op. cit.*, p. 671.

<sup>78</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 18.

<sup>79</sup> “Es como si [K.] hubiera caído en el cautiverio perspectivo de ese espacio demencial de un grabado de Escher” (Lovisolo, J., “Kafka, fenomenólogo del sinsentido”, *Quimera*, Barcelona, Montesinos, 1982, n° 21-22, p. 35).

<sup>80</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 273.

La mesonera toma literalmente lo que un funcionario expresó figuradamente. El escritor considera que tal mezcla entre lo literal y lo figurado está en la esencia misma del lenguaje; pero es consciente de que es fuente de humor porque el humor constituye el lugar del hombre en el mundo, ajeno a la seriedad completa: ha de vivir donde no puede encontrar cosas en sí mismas, y por ello elabora distinciones artificiales. También es artificial la distinción entre causa y consecuencia, y aquí Kafka invierte los papeles, inversión afín al pensamiento cabalístico. Tal inversión, en boca de la mesonera, es igualmente motivo de risa: para nosotros, lectores, el elevado número de personas es la causa de la suciedad de *las gradas de la entrada*, que es la consecuencia de tal abundancia; pero la mesonera toma la consecución de dicho efecto como causa de una tal abundancia de personas.

Este uso literal de las metáforas también aparece en los *Diarios*: Kafka hace que los personajes de los que habla cumplan las condiciones que el propio escritor ha estipulado para ellos. No tienen otra existencia que la que les confiere el lenguaje, por lo cual ha de tomarse en sentido literal lo que se dice:

“Pensándolo bien, he de decir que mi educación me ha hecho mucho daño en no pocos sentidos. Este reproche se dirige a mucha gente, [...] a un montón de mis profesores (a los cuales he de mantener bien apretados en mi recuerdo, pues de lo contrario se me escapa aquí y allá uno, pero como los he comprimido tanto, el conjunto vuelve a disgregarse por algunos lados) [...].

[...] Este reproche se dirige contra mucha gente, aunque aquí están todos juntos, y, como pasa en las viejas fotografías de grupo, no saben qué hacen allí los unos con los otros, ni siquiera se les ocurre bajar los ojos y, debido a la expectación, no se atreven a sonreír”<sup>81</sup>.

“luego están familias amigas que miran con malos ojos, la consciencia de su culpa las vuelve pesadas y no quieren subir a la memoria”<sup>82</sup>.

Como la existencia de aquello de lo que Kafka escribe es una existencia escrita, las bases de lo que sucede son las que proporciona la escritura, con todos los efectos

---

<sup>81</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II, op. cit.*, p. 47. Entrada del 19 de junio de 1910.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 53.

humorísticos que ello produce. Así, según cuenta en *El castillo* de Sordini, un funcionario:

“[Sordini] está demasiado atorado de trabajo; me describieron su cuarto como un recinto que tiene todas las paredes cubiertas por columnas de grandes legajos de expedientes, apilados unos sobre otros; [...] y puesto que, constantemente se quitan y se introducen expedientes en los legajos, realizándolo todo con gran rapidez, se derrumban esos rimeros, esas columnas, constantemente, y el estrépito incesante que ello causa [...] es precisamente lo que llegó a hacerse característico en el despacho de Sordini”<sup>83</sup>.

Según Michel Dentan :

*Une image en amène une autre selon un jeu d'associations arbitraires. La première, celle du travail acharné de Sordini, se précise en celle des piles de dossiers, tels qu'on peut les concevoir dans un bureau. Mais une nouvelle idée [...] entraîne celle du brassage des dossiers, qui amène celle de la chute des piles, qui amène enfin celle du bruit ininterrompu, caractéristique du bureau de Sordini. Ce jeu des associations, en dépit de l'apparente cohérence de son développement, aboutit dans son ensemble à une irréalité absurde et comique. Il ne donne nullement l'impression de serrer de plus près une vérité insaisissable, mais l'impression d'une fantaisie verbale qui épuise le contenu de l'idée de départ*<sup>84</sup>.

No creemos que sean arbitrarias las asociaciones: es el mismo lenguaje el que las marca, teniendo en cuenta que donde existe aquello de lo que habla Kafka es en el lenguaje; y al dotar de existencia a las cosas no tenemos otro remedio que interpretarlo literalmente. Si reparamos en que es la ausencia de algo a lo que se refiera el lenguaje, más allá o más acá de este, no es necesario referirnos a algo sino solo el hecho de referirnos: en el despacho de Sordini no hay orden porque no hay nada que haya que ordenar, solo papeles que se amontonan. Así, lo que importa en *El castillo* no es qué haya que ordenar sino solo que hay que ordenar. Le dice a K. el alcalde:

---

<sup>83</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 78.

<sup>84</sup> M. Dentan, *Humour et création littéraire...*, *op. cit.*, p. 137.

“Hay *solamente* oficinas de control.”<sup>85</sup>

Michel Dental no acierta cuando estima que Kafka presiente una verdad más allá o más acá del lenguaje que no es el propio lenguaje. No hay insuficiencia del lenguaje sino de aquellos lectores que pretenden que hay algo más allá de este:

*Le jeu de Kafka consiste à dévoiler discrètement l'insuffisance du langage, mais de telle sorte que par cette insuffisance même il soit orienté vers ce qui le dépasse*<sup>86</sup>.

Le pasa lo mismo que al hombre frente a un plato del que habla Günther Anders:

“Como un hombre que está sentado ante un plato vacío y obstinadamente va tomando cucharadas del mismo, para mostrar a quienes lo consideran lleno que realmente está vacío. [...] Quienes lo vieron meter la cuchara en el plato vacío creyeron que eso demostraba la sopa o la conjuraba. Y, con ellos, también él”<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 77.

<sup>86</sup> M. Dentan., *op. cit.*, p. 163.

<sup>87</sup> G. Anders., “Kafka, pro y contra. Las bases del *Proceso*”, *op. cit.*, p. 136.



## **VI. EL HUMOR**



## 1. Inicio

No conocer bien la Ley, como es el caso de todos los judíos en general y de Kafka en particular, dada su educación deficiente en torno a sus raíces religiosas, recomienda cumplir literalmente los preceptos, esto es, cumplirlos al pie de la letra, valga la frase hecha, muy oportuna en un trabajo donde se trata de la Cábala. Ya que no podemos ir más allá de la literalidad, es mejor pasarse que no llegar a la hora de cumplir las normas, de ahí el vegetarianismo de Kafka, y su relación frente al frío.

Ya que Dios, de lo que todo depende, es infinito –la obra de Kafka está llena de instancias dadoras de sentido a las que no podemos acercarnos–, no tiene ningún sentido la adoración. Para no caer en la idolatría de los significados, Kafka prefiere la literalidad de los significantes. Pero para no caer en la otra idolatría, la de los significantes, que tiene que ver con la Cábala y con los grafiteros, Kafka, no pocas veces, entregó su obra al fuego.

La imposibilidad de acceder al ápice del que todo depende, por así decir, hace que cuando hablamos del sentido literal o del figurado estemos hablando, en Kafka y en parte del judaísmo, de cosas idénticas. Ello hace que el humor sea un recurso imprescindible para soportar una vida insoportable. Al no tener acceso a las cosas en sí mismas, se puede decir algo y su contrario sin alejarnos de la realidad. No olvidemos que Parménides, como todo hombre, no puede salir de su propia sombra, no puede salir del lenguaje. Y ello es visto con humor por los judíos, Kafka entre ellos. No obstante, es habitual encontrar lectores que reconocen la angustia en los escritos de Kafka; no vamos a negar que tal angustia existe, pero es igualmente claro que Kafka es un gran humorista, que usa el humor como recurso para enfrentarse a la vida, como hacen los judíos. Sus obras están llenas de guiños en este sentido, hasta el punto de llegar a

afirmar, como hacemos, que la tan traída y llevada *tragedia* de la obra de Kafka es en realidad una tragedia cómica.

Son conocidos los judíos por su afán de perfeccionismo, y de ese mismo perfeccionismo, fuente de humor, se nutre Kafka cuando relata los hechos ilógicos con una precisión afín a los hechos cotidianos (*Die Verwandlung* es un ejemplo de lo que pretendemos decir). Repárese en que el perfeccionismo del que hacen gala los judíos tiene que ver con la interpretación literal de lo que se dice. Pero como el lenguaje apela a una realidad a la que no podemos llegar, hemos de entender todo lenguaje en sentido metafórico. Quedarnos en la literalidad de las metáforas es un modo de no entender nada, y a ello recurre Kafka para provocar la risa. Pero diríamos más: es la vida la que provoca la risa porque todo lo que hacemos es una metáfora de algo a lo que no tenemos acceso, algo que no podemos sino interpretar.

## 2. Literalidad y figuración

El recurso a la literalidad de las metáforas es fuente de humor en las narraciones kafkianas. Que no haya una diferencia entre el uso literal y el uso figurado del lenguaje, esto es, la imposibilidad de acceder a la realidad en sí, tiene como consecuencia que todo uso es figurado. Tomar, literalmente, lo dicho, se ampara en la convicción de que no podemos buscar la realidad sin el concurso del lenguaje, más allá del cual no podemos llegar en nuestra búsqueda; ello hace que la intermediación sea algo necesario para la salida, imposible, de esta. Quiero decir que la intermediación es lo único inmediato a lo que podemos acceder; podemos acceder a tal inmediatez siempre que no nos olvidemos de que tratamos con intermediarios. Lo mismo sucede con el humor. Escribe Gilda Sabsay Foks en la “Presentación” a Theodor Reik, *Psicoanálisis del humor judío*:

“Lo que no se puede decir directamente se comunica a través de una mediación, como el humor, que permite evidenciar el contenido latente –según la terminología psicoanalítica– de una verdad indecible.”<sup>1</sup>

Así es como entendemos la afirmación de Gershom Scholem<sup>2</sup> según la cual el chiste judío tiene que ver con la expresión de la divinidad, pero sin acceder a su centro:

<sup>1</sup> [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com), 1999, p. 4. En la edición de internet no figura el nombre del traductor.

<sup>2</sup> “ ‘el Witz judío es una categoría límite del profetismo’; ‘en su forma pura, es la Torah sin centro mesiánico’ (*Tagebücher*, 1917-1923, cit., p. 326).” Citado por P. Bouretz, *Testigos del futuro*, op. cit., p. 472, nota 104.

creemos que es imposible llegar al corazón de las cosas porque es imposible llegar al corazón de la divinidad; lo inmediato no entra dentro de las posibilidades humanas. Por ello, solo tenemos acceso a las palabras; la mediación, es decir, la comprensión literal de lo que se dice es tan figurada como la que pretende acceder a las cosas mismas. No tenemos más remedio que usar el lenguaje para todo, incluso para buscar la realidad, pero hemos de saber que nunca conseguiremos algo distinto de la intermediación que usamos en nuestra búsqueda.

Crear que podemos acceder a la realidad en sí, libre de intermediaciones, es fuente de humor, para Kafka y para el judaísmo, desde el convencimiento de que el humor es un cristal a través del cual el judaísmo ve el mundo. Dicen los Salmos que reírse es lo propio del que está en los cielos.<sup>3</sup> Eso es lo que hace Kafka. Recordemos las risas que perlaban la lectura de alguna de sus obras. Escribe Steiner:

“Mientras leía el más negro de los mitos modernos, *La metamorfosis*, a un grupo de horrorizados amigos, el propio Kafka se doblaba de risa. Rebajamos la riqueza conceptual y formal de *El proceso*, se nos escapa su obsesionante duplicidad, si omitimos el vigor de la comedia.”<sup>4</sup>

Max Brod nos habla de la pasión de Kafka por la risa. Dice el amigo que la lectura por parte de Kafka del primer capítulo de *El proceso* estuvo acompañada por tantas risas que el propio lector tuvo que interrumpir la lectura porque las carcajadas no dejaban que sus amigos entendieran lo que pretendía leer.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> “El que mora en los cielos se ríe”(Salmos 2:4, *Sagrada Biblia* , trad. E. Nácar Fustrter y A. Colunga, Madrid, B.A.C. 1963, p. 599).

<sup>4</sup> G. Steiner, *Pasión intacta*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>5</sup> “Tal humorismo se hacía particularmente claro cuando era Kafka mismo quien leía sus obras. Por ejemplo, nosotros, los amigos estallamos en risas cuando nos hizo conocer el primer capítulo de *El proceso*. Y él mismo reía tanto que por momentos no podía continuar leyendo” (M. Brod, *Kafka*, *op. cit.*, p. 170).

### 3. El perfeccionismo

El perfeccionismo típico de la “práctica religiosa judía”, según dice G. Scholem<sup>6</sup>, hace que incluso lo más prosaico sea efectuado como si no lo fuera. Martin Buber nos dice que el discípulo del Vidente de Lublín, Rabí Hisrh, solo bebía un vaso de agua si antes se había concentrado lo suficiente para acometer tal acción, lo cual exigía cierto misticismo (*kavaná*).<sup>7</sup>

Este perfeccionismo, fuente de humor por lo que tiene de gracioso, analiza hasta la extenuación todas las cosas, incluso las que tienen que ver con Dios. De esta guisa, Peter Schäfer cita a A. Golberg cuando dice que se han contado las veces que la *Shekiná* (presencia divina, morada de Dios) brilla más que el sol, sin que le afecten las “moscas” ni las “polillas”<sup>8</sup>. J. H. Laenen también nos cita actitudes de los judíos que hacen que todo se comporte según conviene a su nombre, haciendo gala de un perfeccionismo que se refiere a los comportamientos que exigen ciertas naturalezas; así, si la majestad divina todo lo merece, es de rigor que el trono divino se incline ante el Creador facilitándole la tarea de sentarse, según dice el tratado *Hejalot Rabati*<sup>9</sup>. Gershom Scholem también se hace eco de tal perfeccionismo cuando escribe sobre cómo ha de vestir el hombre en su relación con el Nombre divino:

---

<sup>6</sup> S. Mosés, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>7</sup> Cf. M. Buber, *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros. I*, trad. A. M. G. de Kantor. Buenos Aires 1978, p. 78.

<sup>8</sup> “el brillo de la Shekiná [...] 65000 veces (más luminoso) que los rayos del sol. / Pues al que se sirve del brillo de esta Shekiná, / no le molestan ni moscas ni polillas” (A. Goldberg, *Schekinah*, citado por P. Schäfer, *El Dios Escondido y Revelado*, *op. cit.*, p. 139).

<sup>9</sup> Cf. J. H. Laenen, *La mística judía*, *op. cit.*, p.54.

“Los nombres secretos de Dios deben ser escritos en un pergamino de ciervo limpio, del cual se corta un vestido sin mangas que [...] cubre los hombros y el pecho hasta el ombligo y cae lateralmente hasta las caderas. Además, también ha de confeccionarse del pergamino un sombrero que se ajuste al vestido. Cuando se haya terminado la escritura del vestido mágico, hecho según las indicaciones anteriores, se deberá ayunar durante siete días, no tocar nada impuro ni catar nada proveniente de animales, ni tampoco huevos y pescados, sino solamente legumbres y cosas por el estilo. Pasados siete días, hay que dirigirse durante la noche hacia el agua y gritar el Nombre [...] sobre las aguas.”<sup>10</sup>

El perfeccionismo, actitud judía donde las haya, es heredado por Kafka en las discusiones interminables que pueblan sus obras, así como en la multitud de posibilidades que todo tiene para un temperamento hipocondríaco como el del escritor, extremo que no tiene empacho en reconocer, incluso en las cartas a sus novias<sup>11</sup>. Que Kafka tiene que ver con el humor es algo fuera de toda duda: solo necesitamos leer con atención sus escritos para encontrar notas cómicas en todo lo que escribe. En su reivindicación del humor, Kafka recurre, entre otros, a recursos explorados por el judaísmo; en este sentido cabe señalar la utilización que el escritor realiza de la contradicción, en el sentido de decir algo y su contrario; ello implica una gran carga de humor. En este sentido, escribe:

“Sé nadar como los otros, pero tengo mejor memoria que ellos y no he olvidado el no-saber-nadar de antaño. Y como no lo he olvidado, el saber-nadar no me sirve de nada y, en consecuencia, no sé nadar”<sup>12</sup>.

Es habitual encontrar comentarios sobre Kafka donde valoran, sobre todo, la angustia que destilan sus obras. Ello es cierto, pero no es menos cierto que recurre al humor más de lo que algunos están dispuestos a admitir, hasta el punto de que considero la supuesta *tragedia* kafkiana como una *tragicomedia*<sup>13</sup>. Si el humor de Kafka contempla la angustia de toda existencia, si ha de admitir la duplicidad de la risa y el

<sup>10</sup> G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, trad. J. A. Pardo, Madrid, S. XXI, 2009, p. 165.

<sup>11</sup> F. Kafka, *Cartas a Felice*, vol. II, *op. cit.*, p. 452. Carta del 28 de agosto de 1913.

<sup>12</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 756. La traducción del texto es de Adan Kovacsics.

<sup>13</sup> Cf. C. Conchillo, “‘Considereme usted un sueño’: Kafka y *El castillo*. Una aproximación filosófica”, en M. Ballester y E. Ujaldón (eds.), *La sonrisa del sabio. Ensayos sobre humor y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 70.

llanto de toda vida, su humor ha de ser negro, y encontramos ejemplos de tal duplicidad en las siguientes citas de *El castillo*:

“su padre, muy ansioso ya por comerse su sopa, venció su debilidad física y trató de sorber la sopa de la cuchara o de bebérsela del plato, y gruñó de cólera al no conseguir ni una cosa ni otra: la cuchara estaba vacía mucho antes de que llegara a su boca, y tampoco era nunca la boca sino el colgante bigote lo que metía en la sopa, goteando y salpicando por todo lados, salvo dentro de su boca”<sup>14</sup>.

“El padre, descontento siempre porque a la madre la servían primero [...] y acaso queriendo asimismo castigar de tal suerte a la hija por su presunta lentitud, intentaba desvestirse sin ayuda de nadie; mas a pesar de haber comenzado por lo más innecesario y fácil: las pantuflas demasiado amplias en las cuales sus pies se hallaban holgadamente metidos, no encontró modo de quitárselas; tuvo que abandonar bien pronto sus tentativas, y emitiendo roncros quejidos volvió a recostarse, tieso en su sillón”<sup>15</sup>.

Claro que no se puede obligar a nadie que le haga gracia algo que es imposible definir porque, como dice G. K. Chesterton, el humor es algo *indefinible*<sup>16</sup>. André Breton entiende que intentar definirlo es parecido a querer encontrar una *moral de vida* en el *suicidio*<sup>17</sup>. Sea como fuere, el recurso del humor es empleado por Kafka no solamente en sus obras, sino también en sus cartas. Así, en una carta a su novia Felice, muestra lo que valoraba la risa:

“se me conoce como un gran reidor [...]. Hasta me ha llegado a ocurrir que en el curso de una solemne conversación con nuestro presidente [...] me eché a reír, ¡y de qué manera! [...] Aquel día dos colegas míos y yo acabábamos de ser provistos a un cargo superior y teníamos que presentarnos [...] ante el presidente para darle las gracias [...]. Aquel día

<sup>14</sup> F. Kafka, *El castillo, Obras Completas I, op. cit.*, p. 886.

<sup>15</sup> *Id.*, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 219.

<sup>16</sup> G. K. Chesterton, “El humor”, *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, trad. Miguel Temprano García, Barcelona, Acantilado, 2005, p. 163.

<sup>17</sup> “no puede intentarse explicitar el humor para aplicarlo a fines didácticos. Equivaldría a querer desprender del suicidio una moral de vida”, (A. Breton, *Antología del humor negro*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 9).

debía de encontrarme de un humor totalmente incontrolable [...], nada me obligaba a caer presa, cierto que de modo intermitente, de breves ataques de risa, los cuales, sin embargo, no eran difíciles de justificar como ganas de toser, toda vez que el presidente no levantaba la vista [...], el presidente levantó la cabeza y entonces por un momento se apoderó de mí un pánico sin risa [...], y en cuanto mi colega empezó, por medio de miradas de reojo, a querer ponerme en guardia [...], no consiguiendo con ello –mi colega– otra cosa que traerme a la memoria vivamente el gozo de mi risa anterior, fui ya incapaz de contenerme [...], yo me reía a todo trapo y me daba cuenta de que mis colegas se veían sobrecogidos por el terror al contagio [...]. Pero, por desgracia, uno de mis colegas [...] dio comienzo a un absolutamente inesperado discursito [...]. De manera que, cuando se puso a perorar, haciendo aspavientos con las manos, [...] para mí fue ya el colmo, perdí por completo la noción del mundo circundante, que hasta el momento había logrado conservar, y solté una carcajada tan sonora, tan franca y tan espontánea como tal vez les sea dado hacerlo solamente a los alumnos de la escuela pública [...]. Dándome golpes en el pecho con la mano derecha, [...] en parte para expulsar de mi pecho toda aquella cantidad de risa reprimida, me puse a presentar toda clase de excusas [...], pero como consecuencia de la risa, que me venía sin parar en nuevas oleadas, resultaban totalmente ininteligibles [...]. Invicto, riéndome a grandes carcajadas al tiempo que me sentía mortalmente desdichado, fui el primero en salir del salón dando tropezones”.<sup>18</sup>

En otra carta a la misma mujer, haciendo gala de la *duplicidad* que hace que en muchas ocasiones su humor sea *negro*, la burla es algo que Kafka expresa cuando habla de lo más serio, incluso de su propio compromiso matrimonial:

“El anuncio de Berliner Tageblatt es hasta un poco inquietante, el aviso del día de recepción me suena como si dijera que F. K., el domingo de Pentecostés, ejecutará un número de patinaje artístico en un teatro de variedades”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> F. Kafka, *Cartas a Felice*, vol II, *op. cit.*, pp. 232-235. Carta del 8 al 9 de enero de 1913.

<sup>19</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 561. Carta del 21 de abril de 1914.

También se complace en contarle momentos cómicos donde otros son los protagonistas:

“Mi mecanógrafo, por ejemplo, jamás me esperaría en el sastre con una rosa (lo cómico de esta idea es algo que no puedes ni imaginarlo, tendrías que ver a este hombre, al que, por otro lado, tengo un gran aprecio), pero en cambio es capaz de otras cosas, por ejemplo una vez, y en presencia de testigos dignos de crédito, se comió uno tras otro 76 de nuestros panecillos de a penique, y en otra ocasión 25 huevos duros, hazañas que con gusto repetiría diariamente si dispusiera de medios. Objeto de sus mayores alabanzas es la agradable sensación de calorcito que se tiene después de haber ingerido 25 huevos duros”<sup>20</sup>.

Respecto de las situaciones interminables que tienen que ver con la actitud perfeccionista de los judíos, relacionada aquí con el temperamento hipocondríaco del escritor, en las cartas que le escribe a Milena, quien fue también su novia, rebusca situaciones cómicas, o les confiere un regusto humorístico:

“Una vez, cuando era muy pequeño, había conseguido una moneda de diez centavos y tenía muchos deseos de dársela a una vieja mendiga que solía apostarse entre las dos plazas. Ahora bien, me parecía una cantidad inmensa de dinero [...]; cambié la moneda, le di un centavo a la vieja, luego di la vuelta entera a la manzana [...], volví a aparecer como un nuevo benefactor por la izquierda, volví a darle un centavo a la mendiga, me eché nuevamente a correr y repetí dichoso diez veces la maniobra. (O tal vez menos, porque creo que en cierto momento la mendiga perdió la paciencia y desapareció.)”<sup>21</sup>

“estoy sentado frente a la puerta del director, el director no está, pero no me asombraría nada que entrara por esa puerta y me dijera: ‘Tampoco a mí me gusta usted, por consiguiente, queda despedido.’ ‘Gracias’, le diría yo, ‘lo necesitaba tanto para hacer un viaje a Viena.’ ‘Ajá’, diría él, ‘ahora vuelve a gustarme y retiro lo dicho.’ ‘¡Ah!’, diría yo, ‘entonces me quedo como antes, sin poder

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 186. Carta del 17 al 18 de diciembre de 1912.

<sup>21</sup> Kafka., *Cartas a Milena*, *op. cit.*, p. 111.

viajar.’ ‘¡Ah, sí!’, diría él, ‘porque ahora vuelve a no gustarme y lo despido.’ Y así seguiría infinitamente”.<sup>22</sup>

No solamente es en las cartas a sus amantes donde Kafka valora positivamente el humor. El mismo recurso es utilizado en sus *Diarios* y en su correspondencia con Max Brod, su amigo sionista de toda la vida:

“el año pasado no estuve despierto más de cinco minutos”<sup>23</sup>.

“Las mariposas vuelan allí [en la selva de Bohemia] tan alto como las golondrinas”<sup>24</sup>.

“he tenido una idea casi excelente, cuya realización sería extraordinariamente económica. En lugar de nuestro plan de vida nocturna del lunes al martes, podríamos organizar una hermosa madrugada, encontrarnos a las 5 o a las 5 y ½ [...]. En el Trokadero no quedaríamos mal parados; hay millonarios, y aun más ricos, que a las 6 de la mañana ya no tienen dinero, y así, arruinados por todas las demás tabernas, iríamos a nuestro pesar ya a la última para beber un pequeñísimo café”<sup>25</sup>.

Desde Zürau, escribe:

“¿Tú crees que no tienes nada contra las ratas? Naturalmente, tampoco tienes nada en contra de los caníbales, pero si de noche aparecieran deslizándose desde debajo de todos los armarios y rechinasen los dientes, sin duda ya no podrías sufrirlos”<sup>26</sup>.

Max Brod supo entender bien la vis cómica de su amigo Kafka, en quien, como ya se ha dicho, se dan cita la angustia y el humor. De él, escribe el amigo de toda la vida:

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>23</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II*, op. cit., p. 137. Entrada del 19 de enero de 1911.

<sup>24</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod*, op. cit., p. 35. Carta de septiembre de 1908.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 30. Carta del 29 de marzo de 1908.

<sup>26</sup> Citado por R. Calasso, K., trad. E. Dobry Barcelona, Anagrama, 2005, p. 323.

“Cuando estaba contento, Kafka no podía dejar de mostrar una pequeña malignidad, aunque unida siempre a un gran cariño [...]. Franz oscilaba muy a gusto y con gran virtuosismo sobre una línea fronteriza entre la seriedad y la broma. A menudo era imposible saber si hablaba en broma o en serio; no siempre él mismo lo sabía, y se entregaba simplemente a la creación de fantasías propias de un gran fabulista”<sup>27</sup>.

“Una tarde en que vino a verme (aún vivía yo con mis padres) y al entrar despertó a mi padre, que dormía en el sofá, en vez de disculparse dijo de una manera infinitamente suave, levantando los brazos en un gesto de apaciguamiento, mientras atravesaba la habitación de puntillas: ‘Por favor, considéreme usted un sueño.’ Cierta vez visitó el acuario berlinés en compañía de una gran dama. Al llegar les habló de esta manera a los peces que estaban en las casillas luminosas (la dama me lo contó tiempo después con horror): ‘Ahora os puedo mirar con tranquilidad; ya no os comeré más.’ Era la época en que se había dedicado a un riguroso vegetarianismo”<sup>28</sup>.

“Con renovada experiencia he advertido que los cultivadores de Kafka, que sólo lo conocen a través de sus libros, tienen una imagen totalmente falsa de él. Creen que también en su trato debió haber resultado triste, desesperado. Todo lo contrario [...]. La plenitud de sus pensamientos, que exponía casi siempre en tono festivo [...]. Y en la conversación íntima se le soltaba a veces asombrosamente la lengua [...]; las bromas y las risas no tenían fin; reía a gusto y cordialmente, y sabía hacer reír a sus amigos [...]. Uno de los motivos que me impulsan a escribir estos recuerdos es el siguiente: de la lectura de sus libros [...], se puede llegar a tener una imagen de él totalmente distinta, mucho más lúgubre de la que deparaba su trato cotidiano”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> M. Brod, M., *Kafka*, op. cit., p. 117-118.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 43.

Tanto es así que abundan los estudiosos de la obra de Kafka que valoran en mucho el recurso al humor<sup>30</sup>. En una carta a Gershom Scholem, Walter Benjamin, que considera central el humor en Kafka, escribe:

“quien consiguiera descubrir los aspectos cómicos de la Teología judía tendría en su poder la clave de Kafka”<sup>31</sup>.

Para entender a Kafka podemos buscar, como algunos autores, lo *tragicómico*, el *espanto* y la *risa*, el *humor negro*, lo *cómico* y lo *atroz*, el *humor siniestro*, la *angustia* y el *humor*. El enfrentamiento de términos contrarios concede a la paradoja un valor que solo el judaísmo entiende. En este sentido, el humor del jasidismo puede llegar a ser humor negro, como el que recoge Alexander Eliasberg en algunas leyendas:

“Y el muerto contestó:

–Estoy indignado a causa de los sepultureros de esta ciudad, porque se conducen con indecencia. A menudo se emborrachan y cumplen mal con su cometido. No hace mucho inhumaron un cadáver al lado de mi tumba sin prestar atención, y con la pala tocaron mi osamenta y me hicieron caer un diente y destruyeron mi sepulcro. Por eso estoy encolerizado con la gente.”<sup>32</sup>

El jasidismo produce situaciones cargadas de humor donde el perfeccionismo en las acciones llega, a veces, al ridículo. Ya se ha dicho que Rabí Hisrh no bebía agua si no estaba místicamente concentrado. Martin Buber nos cuenta actitudes exageradas del Maguid de Zlotchov, actitudes que tienen que ver con la risa que pueden provocar planteamientos perfeccionistas. Según dice Martin Buber, Rabí Iejiel Miajail no se

<sup>30</sup> En este sentido, Jorge Lovisoló dice: “Quien lee a Kafka sin risas involuntarias lo deforma”(J. Lovisoló, “Kafka, fenomenólogo del sinsentido”, *op. cit.*, p. 35); Milán Kundera: “Philip Roth sueña con una película basada en *El castillo*: ve a Groucho Marx en el papel del agrimensor K. y a Chico y Harpo en los de los dos ayudantes. Sí, tiene razón: lo cómico es inseparable de la esencia misma de lo kafkiano” (M. Kundera, *El arte de la novela*, trad. F. de Valenzuela y M. V. Villaverde, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 120); Thomas Mann: “una obra como *El Castillo*, con lo patético tragi-cómico en su base [...]. El nombre que define quizá mejor la naturaleza de este escritor, de este poeta, es el de humorista religioso”(Th. M *El artista y la sociedad*, trad. M. J. Sobejano, Madrid, Guadarrama, 1975, pp. 241-242); Hans-Georg Gadamer: “Al leer a Kafka, nos encontramos constantemente, de un modo inquietante, entre el espanto y echarnos a reír [...]. Hay humor en ella [se refiere a la historia de *El proceso*], pero un humor tan negro, que, a veces, uno se siente angustiado” (H.-G. Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 268-269).

<sup>31</sup> W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia. 1933-1940*, *op. cit.* La carta es del 4 de febrero de 1939.

<sup>32</sup> A. Eliasberg, *Leyendas de los Jasidism*, *op. cit.*, p.78.

calentaba en las estufas porque eso implicaría pereza; valorar la comida significaría caer en la gula, y rascarse lo haría caer en actitudes voluptuosas.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> M. Buber, *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros. I, op. cit.*, "Prefacio" pp. 43-44.

#### 4. *El castillo*

En Kafka, el humor no solo lo encontramos en su escritura, digamos privada, sino que sus obras están plagadas de guiños en este sentido. Nos ocuparemos de *El castillo*, ya que pasa por ser la más seria de sus novelas, convencidos de que la actitud no puede denominarse de otra manera que *lúdica*.

Su amigo Felix Weltch, en *Religiöser Humor bei Franz Kafka*, nos presenta una interpretación de *El castillo* que pretende ser religiosa a la par que humorística. Es lo primero porque, según entiende Weltch, lo que Kafka busca es la *unidad*. Es lo segundo porque sus personajes se confunden creyendo haberla hallado cuando no han encontrado nada distinto de la *dualidad*. Dice Guido Crespi en *Kafka Umorista*:

*“Il sindaco del villaggio, per fare un esempio concreto, ammette l’ipotesi che l’amministrazione del Castello abbia potuto commettere un errore chiamando un agrimensore dicui forse non aveva bisogno, ma allo stesso tempo dichiara: ‘Uno dei principi che regolano il lavoro dell’amministrazione è che non si deve mai contemplare la possibilità di uno sbaglio. Questo principio è giustificato dalla perfetta organizzazione dell’insieme ed è necessario per ottenere la massima rapidità nel disbrigo delle pratiche’.* [‘Il Castello, ediz. cit., pag. 95’ (sic).]

*Nella logica del sindaco questo ragionamento è perfetto (in apparenza ha dunque raggiunto l’unità) mentre in realtà è comicamente assurdo (persiste la dualità).<sup>34</sup>*

---

<sup>34</sup> G. Crespi, *Kafka Umorista*, Milano, Shakespeare & Company, 1984, pp. 91-92.

Ello se puede explicar observando los rasgos humorísticos de la que podemos llamar *incongruencia*. Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* entiende que la tal incongruencia lo es entre un concepto y los objetos que caen bajo tal concepto para poder ser explicados<sup>35</sup>. El error que comete nuestra razón, según el cual aplicamos un concepto incongruente con los objetos a los que lo aplicamos, nos produce la alegría que se desencadena en risa.<sup>36</sup>

Encontramos en *El castillo* muchos ejemplos de la importancia que Kafka, como todo judío, le daba al humor:

“El armario estaba repleto de papeles. Al abrirlo, salieron rodando dos grandes legajos de expedientes, atados en haces tal como suele atarse la leña, y la mujer, asustada, se apartó de un salto. ‘Estará abajo, abajo’, dijo el alcalde dirigiendo la búsqueda desde la cama. Obediente, arrojó la mujer todo lo que había en el armario, sacando los expedientes con los dos brazos, a fin de llegar hasta los de abajo. Los papeles ya cubrían la mitad de la habitación. ‘[...] [el alcalde] La parte principal la tengo guardada en el granero, pero la mayor parte se perdió [...]’<sup>37</sup>.

“[los ayudantes y la mujer del alcalde] no habiendo encontrado el expediente buscado, habían querido volver a encerrar luego todo en el armario, pero sin lograrlo, debido a la desordenada superabundancia de los expedientes. Entonces [...] concibieron la idea que ahora ejecutaban. Tendieron el armario sobre el piso, metieron en él todos los expedientes y luego, con Mizzi, se sentaron encima de la puerta del armario, y así trataban ahora de presionarla hasta que bajara”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> “La risa no se debe sino a la repentina percepción de una incongruencia entre un concepto y los objetos reales que habían sido pensados en algún tipo de relación gracias a dicho concepto, de suerte que la risa sólo es la expresión de tal incongruencia” (A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, F.C.E./ Círculo de Lectores, vol. I. p. 146).

<sup>36</sup> “De ahí que nos resulte placentero ver pillada en falta alguna vez a esta estricta e infatigable preceptora que es la razón. Por eso el gesto de la risa está tan emparentado con el de la alegría” (*ibid.*, vol. II: *Complementos*, p. 102).

<sup>37</sup> Kafka, *El castillo*, ed. Alianza,/Emecé, *op. cit.*, p. 72.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 83.

El desorden de los expedientes, motivo de humor, tiene que ver con la vida cotidiana de Kafka. Tal vez no sea preciso recordar que no hay mucha diferencia entre la realidad y la escritura. Le escribe a Felice:

“La mesa de mi despacho nunca ha estado ordenada, eso es verdad, pero es que ahora está cubierta por una caótica masa de papeles y documentos, de momento sólo tengo idea de lo que se encuentra encima, lo que pueda haber debajo no me inspira sino presentimientos terroríficos”<sup>39</sup>.

“se me pierden los documentos de archivo aunque los tenga agarrados con las dos manos”<sup>40</sup>.

El pasaje de *El castillo* donde se narra el reparto de expedientes está lleno de escenas risibles, en parte debido a un acercamiento entre el quehacer de los funcionarios y el comportamiento de los niños, o incluso, el de las gallinas en el gallinero:

“a las cinco de la madrugada, ya se iniciara por todas partes la vida [...]. Ese entrevero de voces en los cuartos tenía algo sumamente alegre. Ora sonaba como regocijo de niños que se preparaban para salir de excursión, ora como el despertar en el gallinero [...]: en alguna parte, un señor hasta remedaba el canto de un gallo”<sup>41</sup>.

“sucedió que había que revocar algunas distribuciones [...], y a través de la rendija de la puerta entornada se negociaba la devolución de los expedientes. [...] Aquel que creía tener derecho a los expedientes se impacientaba sobremanera, levantaba gran alboroto en su cuarto, golpeaba las manos, hacía ruido con los pies, pataleando, y a través de la rendija de la puerta gritaba hacia el corredor, siempre de nuevo, el número de un expediente [...]; uno de estos

---

<sup>39</sup> F. Kafka, *Cartas a Felice*, vol. I, *op. cit.*, p. 148. Carta del 3 de diciembre de 1912.

<sup>40</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 408. Carta del 27 de junio de 1913. Reírse de uno mismo es una de las características que Kafka comparte con Cervantes, según entiende G. K. Chesterton en “El humor”, *Correr tras el propio sombrero... op. cit.*, pp. 163-172.

<sup>41</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 310.

señores vertió una vez, por el esquicio de arriba, todo el contenido de una jofaina sobre el ordenanza”<sup>42</sup>.

“también sucedía que alguno tuviera que renunciar, sin más ni más, a todos los expedientes reclamados, ya sea porque las pruebas del ordenanza lo pusieran contra la pared, ya porque se cansara de ese continuo regateo; pero entonces no entregaba los expedientes al ordenanza, sino, con repentina decisión, los arrojaba lejos de sí al corredor, de modo que se soltaban los balduques y se volaban las hojas”<sup>43</sup>.

Los funcionarios son tratados como niños porque así es como se comportan:

“cuando el ordenanza no recibía absolutamente ninguna respuesta a sus ruegos de que se le devolviesen los expedientes [...] se ponía a amontonar expedientes sobre el umbral de la puerta cerrada [...], y cuando luego el señor [...] abría al cabo de unos instantes, cautelosamente, la puerta, a fin de arrastrar los expedientes al interior de su cuarto, allí estaba el ordenanza con unos cuantos saltos, e introduciendo el pie entre puerta y jamba, obligaba al señor, de este modo, cuando menos a tratar con él cara a cara [...]. Y si no daba resultado [...] ensayaba otra cosa [...] comenzaba a hablarle él por su parte a dicho caballero, deseoso de persuadirlo, cuchicheando, secreteando, metiendo la cabeza hasta muy dentro del cuarto; probablemente le hacía promesas y le aseguraba que en la próxima distribución el otro recibiría su correspondiente castigo [...]. Luego había también casos –uno o dos– en que [...] toleraba, sin volver la mirada, el escándalo que levantaba el señor perjudicado [...]. Pero luego también iba tranquilizándose, poco a poco, dicho señor, tal como un ininterrumpido llanto infantil suele transformarse paulatinamente en aislados sollozos”<sup>44</sup>.

Este tratamiento del poder, algo grotesco, es fuente de un humor que también baña otros pasajes de la novela:

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 312-313.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 313-316.

“[Olga sobre su padre] así, por ejemplo, durante un incendio en el mesón señorial, sacó a paso de carrera y llevándolo sobre los hombros, a un funcionario, el pesado Galater [...]; no había, por cierto, ningún peligro de incendio; tan sólo la leña seca junto a la estufa comenzaba a despedir humo, pero Galater se asustó y pidió socorro clamando por la ventana; acudieron los bomberos, y mi padre tuvo que sacarlo afuera cargándolo sobre sus hombros, a pesar de que el fuego ya estaba extinguido”<sup>45</sup>.

Si la intención de Kafka es eminentemente humorística, ¿cómo seguir manteniendo, como Felix Weltch que lo que persigue es la unidad? Si llegamos incluso a negar la existencia de la realidad como algo ajeno a los usos, varios y cambiantes, de las personas, ¿no tendremos que negar también esa presunta *unidad*? ¿No tendremos que reírnos de la creencia en la unidad del mismo modo como nos hemos de reír de la presunta existencia de algo tras de las puertas de la Ley más allá de la situación que en cada caso se da? ¿No estaremos ocupando con la broma el lugar de las viejas creencias, cuya presunta veracidad nos hace reír?

Como el humor es una de las verdaderas intenciones de Kafka, a veces, la montaña de palabras de sus escritos nos impide reparar en lo que el propio autor nos está contando. No caer en la cuenta de cuál es la verdadera situación en la que se está es algo que comparte el lector con algunos personajes:

“[el maestro] ‘[...] ¿durante todo este tiempo está usted tratando conmigo –lo veo, me canso de verlo y casi no lo creo– en camisa y calzoncillos!’ ‘Sí’, exclamó K. riendo y batiendo palmas, ‘¡esos terribles ayudantes! ¿Dónde se habrán metido?’”<sup>46</sup>

Igual sucede respecto a lo que K. dice, que, en ocasiones, no es sino risible:

“se somete [K. habla sobre sí mismo] [...] a una fijación del número de palabras que se le permitirá usar durante la entrevista; cree el agrimensur que ya diez

---

<sup>45</sup> *Ibid*, pp. 213-214.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 112.

palabras le bastarían. Con profunda reverencia e impaciencia extrema aguarda la decisión”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 139.

## 5. Los ayudantes

En el ámbito del jasidismo, hayamos en Rabí Nachman de Bresslau a un paladín del humor, tan conectado con Kafka por diversos motivos. Nachmán de Bresslau, a quien Elie Wiesel no deja de valorar, relata situaciones muy parecidas a las que protagonizan los ayudantes de *El castillo*. Pero la conexión entre el jasidismo y los ayudantes kafkianos es anterior: encontramos relaciones entre los ayudantes y discípulos del Maguid de Mezeristch, incluso entre los primeros y el Baal Shem-Tov. Escribe Werner Hoffmann:

“Había especialmente entre los discípulos del Maggid de Meseritz una cantidad de bromistas que hacían volteretas en calles y plazas y toda clase de disparates (J.M. 367). El mismo Baalschem contaba con placer una antigua historia talmúdica que permite comprender por qué el teatro yiddish, las historias y los chascarrillos tenían tanto éxito en Polonia aun entre los judíos piadosos, cuando éstos no eran fanáticos. Trata del rabino Beroka, que solía visitar diariamente la plaza del mercado de su ciudad en Babilonia, donde de vez en cuando se encontraba con él el profeta Elías. Una vez le preguntó: ‘¿Hay ahora en la plaza del mercado algún hijo del mundo futuro, es decir, algún aspirante a la bienaventuranza eterna?’ Mientras preguntaba pasaron dos hermanos y el profeta Elías dijo: ‘Estos dos’. Él fue y les preguntó: ‘¿Qué hacéis?’ Ellos dijeron: ‘Somos bufones. Si alguien está triste tratamos de alegrarlo, si vemos gentes que riñen, tratamos de conciliarlos.’ Gershom Scholem, que cuenta la historia,

añade: ‘Estos bufones son justos, según el sentir de Baalschem. No se quedan en sus casas pensando en su propia salvación. Trabajan en la animada y sucia plaza del mercado, como a él le gustaba hacerlo. Su capacidad para la comunidad con Dios, como él lo ve, se acredita en la tarea de penetrar la materia y de elevarla a lo espiritual’ (M.G.C. 123).”<sup>48</sup>

La misión que tenían los ayudantes de parte del castillo, respecto de K., era justamente la misma, según cuenta Jeremías, *animarlo un poco*. Escribe Kafka:

“[Jeremías a K.] ‘no sabes aguantar una broma. ¿Qué te hemos hecho? Hemos bromeado un poco, nos hemos reído un poco, nos hemos burlado un poco de tu novia. Todo lo demás ha estado de acuerdo con nuestro mandato. Cuando Galater nos envió a ti [...] dijo [...]: “Vais a ir como ayudantes del agrimensor [...]. Lo importante es que lo animéis un poco. Según me informan, se lo toma todo demasiado en serio. Ha llegado al pueblo y lo ha considerado enseguida como un gran acontecimiento, cuando en realidad no es nada. Eso es lo que tenéis que enseñarle’.”<sup>49</sup>

Los ayudantes son esos personajes de Kafka para los que, tal como W. Benjamin interpreta una conversación entre Max Brod y Kafka, hay esperanza porque no tienen que ver con la familia, institución que oprime a la par que configura<sup>50</sup>. Vemos, pues, que tomarse la vida con humor, recurso utilizado por esos personajes kafkianos de los que hablamos, es la clave. También es así para Rabí Nachman de Breslau, de quien Elie Wiesel<sup>51</sup> describe un comportamiento que antecede a los ayudantes de Kafka:

<sup>48</sup> W. Hoffman, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>49</sup> F. Kafka, *El castillo, Novelas..., Obras Completas I*, *op. cit.*, p. 932.

<sup>50</sup> “el fragmento de una conversación que conocemos gracias a Max Brod: ‘Recuerdo haber tenido una conversación con Kafka [...] “Somos”, dijo, “pensamientos nihilistas, ideas de suicidio que se elevan de la cabeza de Dios”.[...] “nuestro mundo es tan sólo un mal humor de Dios, un día malo”. [...] Kafka sonrió y dijo: “Sin duda habría muchísima esperanza, la habría, pero no para nosotros’. Tales palabras van tendiendo un puente hacia esos extraños personajes de Kafka, únicos en escapar de la familia, para los que tal vez haya esperanza, [...] los ‘ayudantes’ [...] la esperanza existe para ellos y para sus iguales, para los inacabados y los torpes” (W. Benjamin, “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, *Obras*, libro II/vol.2, *op. cit.*, pp. 14-15).

<sup>51</sup> “El rabí Nahmán o la evasión hacia lo fantástico, lo peligroso y la risa” (E. Wiesel, *Celebración jasídica*, *op. cit.*, p. 168).

“El rabí Najmán tenía sentido del humor. ¿Cuál es la clave del enigma? Su capacidad de reír. [...] en Estambul [...] se habría comportado de una manera más que chocante: ‘Al igual que un harapiento, se paseaba descalzo, sin cinturón ni sombrero, con los vestidos al revés, dejando ver el forro y entregándose a todo tipo de chiquilladas. Iba por el mercado como hacen esos rapaces que corren, gesticulan y se ríen entre los mercaderes haciendo tonterías; se metía en trifulcas para divertirse [...]’. Comediante, impostor, bufón más que rabí. [...] ¿Por qué el rabí se hacía el loco en plena plaza de Estambul? [...] una explicación centrada en su risa, porque la risa ocupa un lugar llamativamente importante en su obra. Aquí y allá nos encontramos con un hombre que ríe y que no hace otra cosa; un paisano que ríe, un ser que trata de carcajearse del tiempo y de todo lo que trae entre manos y que no pretende nada más.

Reír es consecuencia de poseer una conciencia lúcida y desesperada; reír de forma desgarrada, sin alegría, reír como protesta frente a los absurdos de la existencia, reír como rebelión contra un universo donde el hombre, haga lo que haga, es robado, condenado de antemano; reír por compasión ante el hombre que no puede escapar a la ambigüedad de su destino y de su fe. [...]. Sólo queda reír; una risa metafísica, liberadora, la risa de la venganza... En uno de sus relatos encontramos [...] ‘este hombre reía y reía ¡y nadie, nunca, había reído como él’.”<sup>52</sup>

Que algunos personajes de Kafka, siendo los *ayudantes* de *El castillo* el ejemplo más claro mas no el único, parezcan accionados como por resortes<sup>53</sup>, acerca las acciones kafkianas al llamado *automatismo* por H. Bergson<sup>54</sup>, quien entiende que la risa que provoca lo cómico tiene que ver con el mecanismo de lo que está vivo<sup>55</sup>. Y no es otro el modo que caracteriza el comportamiento de los ayudantes que aparecen en *El castillo*. La *repetición*, uno de los recursos utilizados por la comedia, según Bergson<sup>56</sup>, tiene que

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 187-191.

<sup>53</sup> “aquel paso tan ágil, como con resortes en las coyunturas, de los ayudantes” (F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 265).

<sup>54</sup> Cf. H. Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, trad. rev. por A. Haydée Raggio, Losada, Buenos Aires, 1962, pp. 58 y ss.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, p. 33.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, p. 34.

ver con el modo como Kafka expone las acciones de estos personajes, a quienes “los echaron, pero volvieron a entrar por la ventana”<sup>57</sup>.

Hacer las cosas varias veces es un recurso que tiene que ver con la repetición, y es lo que uno de los ayudantes realiza respecto a “revolver los ojos”<sup>58</sup>. Ello, usado con fines igualmente humorísticos, pudo haberlo leído en Flaubert, *Bouvard y Pécuchet*, pues “Pécuchet creyó oportuno amenazar al perro revolviendo los ojos”<sup>59</sup>.

Kafka no prescindió completamente del efecto risible de los elementos llamados escatológicos<sup>60</sup>. Así, encontramos lo siguiente:

“según una antigua usanza, en Navidad no está permitido leer la Torá (un rabino cortaba siempre esa noche el papel higiénico para todo el año) [...] . – En el retrete no está permitido pensar en la Torá, de ahí que en él sí esté permitido leer libros profanos. Un pragués muy piadoso, un tal Kornfeld, sabía muchas cosas mundanas, las había estudiado todas en el retrete”<sup>61</sup>.

Para explicar el automatismo en el comportamiento de los ayudantes<sup>62</sup>, es interesante recurrir a las páginas que, sobre tal efecto, escribe Henri Bergson, pero ello es insuficiente si pretendemos hacernos una idea fiel de lo que está sucediendo en el caso de Kafka. Más allá de lo que escribe Bergson, podemos recurrir a unas palabras que, al respecto, escribí en “ ‘Considereme usted un sueño’: Kafka y *El castillo*. Una aproximación filosófica”:

“en la obra de Kafka, el automatismo en las acciones de los ayudantes y sus movimientos repetitivos se producen porque, al no tener cometido como tales –

<sup>57</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, *op. cit.*, p. 54.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>59</sup> G. Flaubert, *Bouvard y Pécuchet*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Tusquets, 1999, p. 64

<sup>60</sup> Henri Bergson hace mención a los efectos humorísticos de la referencia al cuerpo: “Tan pronto como interviene la preocupación del cuerpo, es de temer una infiltración cómica [...]. Napoleón que era psicólogo a ratos, había observado que por el solo hecho de sentarse se pasa de la tragedia a la comedia.” (H. Bergson, *La risa...*, *op. cit.*, p. 45).

<sup>61</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, pp.586-587. Entrada del 25 de diciembre de 1915. Guido Crespi, en *Kafka Umorista*, *op. cit.*, p.72, sin dar razones convincentes, considera que Kafka es ese “pragués muy piadoso”.

<sup>62</sup> Un claro antecedente de la figura de los ayudantes la encontramos en el relato que Brod tituló *Blumfeld, un solterón*.

difícilmente lo podrían tener como ayudantes de un agrimensor que no lo es–, el espacio vacante tiene que ser ocupado por su materialidad, y lo que es flexible, vivo, cuando resulta de la amalgama entre la materialidad y la finalidad, deja de serlo porque la materia lo inunda todo. ¿Ello significa que los ayudantes existen en sí mismos y por sí mismos, sin necesidad de mediación alguna? Si ello fuera así, ¿podría seguir manteniendo que la función configura la materia, o, lo que viene a ser lo mismo, que en la obra de Kafka no existe realidad objetual allende el lenguaje? Pero nuestra visión de los ayudantes cambia cuando Kafka nos hace saber –pasados más de dos tercios de la novela– que la manera de comportarse de éstos responde a un objetivo bien definido: uno de ellos le cuenta a K. que cuando le dijeron a Galater, el funcionario que los nombró, que no saben nada de agrimensura, este les responde: ‘no es lo que más importa [...]. Lo que más importa es que le alegréis un poco el ánimo [a K.]. Según me informan, se lo toma todo muy a pecho. Acaba de llegar a la aldea, y ya esto constituye un gran acontecimiento para él, no siendo en realidad, nada. Y esto es lo que debéis hacerle comprender’<sup>63</sup>.

”La revelación del cometido real de los ayudantes se produce cuando éstos han dejado de serlo por decisión propia. Y como es el cometido lo que configura la materia, al abandonar este, los ayudantes deben cambiar de aspecto, llegando al extremo de que a uno de ellos K. no lo reconoce<sup>64</sup>. Hasta el momento, Kafka nos los ha presentado como los ayudantes de un agrimensor sin ocupación, ni unos ni el otro (si bien toda la novela se puede entender como el esfuerzo de K. –y también de Kafka– por convertir en real una función ficticia, lo cual no deja de ser una *función*). Si desde el principio de la novela supiésemos que la tarea de los ayudantes no es otra que hacer que K. no se tome en serio su propia presencia en la aldea, sus evoluciones, acaso, no serían tan risibles.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Kafka, *El castillo*, ed. Alianza,/Emecé, *op. cit.*, pp. 265-266.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, p. 265.

<sup>65</sup> C. Conchillo, “ ‘Considéreme usted un sueño’...”, en M. Ballester y E. Ujaldón (eds.), *La sonrisa del sabio... op. cit.*, pp. 69-70.

## 6. La risa de los judíos

La risa de los judíos es una risa triste, la que lanzan ante un mundo que los ha expulsado siempre. Elie Wiesel<sup>66</sup> nos dice que el rabí Méndel de Kotz estaba pensando en el templo en ruinas cuando le contaba historias de humor al rabí Henoj de Alexander. Y es que la risa es una manera de enfrentarse al mundo. Rabí Najmán de Breslau, en su cuento “El rey modesto”, valora más que nada la broma sobre cualquier asunto: la mejor manera de entender algo es conocer qué bromas circulan sobre el tema en cuestión.

“¡Pues a través de las bromas que en él fueran típicas! Porque si se quiere entender cualquier cuestión, lo más práctico es saber cómo se bromea sobre ella.”<sup>67</sup>

Ello implica una unión entre lo cómico y lo trágico, pues lo que se está diciendo es que el humor es la mejor manera de enfrentarse a la tristeza, habitual para todo el mundo, máxime para quien ha sido perseguido durante siglos. Esta amalgama de lo cómico y lo trágico ha sido explicada por Michel Dentan recurriendo a la expresión, aplicable tanto al humor judío como al de Kafka, de *optimisme du pessimisme*:

“La simulation humoristique [...] remplit une double fonction. Premièrement elle ouvre sur le réel une perspective inattendue et par ce biais elle en dévoile le

---

<sup>66</sup> Cf. E. Wiesel, *Celebración jasídica... op. cit., ibid.*, p. 14.

<sup>67</sup> Rabí Najmán de Breslov, *Cuentos fantásticos, op. cit.*, p. 80.

caractère douloureux, inquiétant, insolite, voire absurde. Secondement elle suscite des rapprochements surprenants, des contradictions, des incohérences par rapport à la vision habituelle, conventionnelle du monde, dont l'effet est en général comique, et elle tire de cet effect le plaisir d'une provisoire et tranquillisante supériorité. Le procédé de la simulation ne lui aura donc servi qu'à supporter la menaçante insécurité du monde qu'elle a contribué elle-même à révéler. C'est pourquoi l'on a pu parler, à propos de l'humour, d'un optimisme du pessimisme<sup>68</sup>»

Es este humor trágico el que domina al guardián de la puerta de la Ley del relato de Kafka, quien se ríe, según Máximo Cacciari, de los esfuerzos del campesino por conseguir lo que es imposible, como es abrir una puerta que ya está abierta, llegar a donde ya se está, encontrar lo que no existe más allá de lo que siempre se tiene:

“La porta [...] Era aperta a significare l'insensatezza della nostra ossessiva preghiera di entrare (il guardiano *ride* vendendo come il contadino si aggiri sulla soglia spiando all'interno), a significare l'ignoranza del contadino, che crede che la porta costituisca l'ostacolo alla conoscenza della Legge, che questa conoscenza sia come un tesoro nascosto, un 'oltre'.”<sup>69</sup>

Tratar lo más serio con humor es algo que, desde la Cábala, los judíos vienen haciendo. Tanto es así que, según Gershom Scholem, la ironía forma parte del objeto mismo de la Cábala porque la diferencia abismal entre los seres creados y el creador, diferencia que da lugar a la historia de Job, hacen que otra aproximación a lo divino no sea posible. Que lo divino, en sí mismo, sea algo que no podremos alcanzar nunca no significa que debemos dejar de buscarlo, tal vez en la misma búsqueda resida el objeto que perseguimos. Escribe Scholem:

“La filología de una disciplina mística como la Cábala tiene en sí algo irónico. Se ocupa con un velo de niebla –la historia de la tradición mística– que envuelve el *corpus*, el espacio de la cosa misma: una niebla que, por cierto, sube de ésta.

<sup>68</sup> M. Dentan, *Humour et création littéraire...*, op. cit., p. 173.

<sup>69</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, op. cit., p. 76.

”¿Queda en ella visible para el filólogo algo de la ley de la cosa misma, o lo esencial es justamente lo que desaparece en esta proyección de lo histórico? [...] Pero este elemento de ironía ¿acaso no está ya más bien en el objeto de la misma Cábala, y no sólo en su historia?

”El cabalista sostiene que existe una tradición sobre la verdad que puede ser a su vez transmitida. Afirmación irónica, ya que la verdad de la que se trata es todo menos transmisible. Esta verdad puede ser conocida pero no transmitida, y justamente lo que de ella es transmisible ya no la contiene. La tradición auténtica permanece oculta; sólo la tradición decadente *decae en objeto*: sólo al decaer se hace visible su magnitud.”<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> G. Scholem, “...*todo es cábala*”..., *op. cit.*, pp. 67-68. La cursiva final es nuestra.

## 7. La transmisión y la verdad

Las complejas palabras de Scholem nos alertan de que lo que se puede transmitir sobre la divinidad ya no es la divinidad: cabría en algo más pequeño que esta. La ironía de la que habla es la responsable de que la Cábala, que busca lo que de divino hay antes de toda mediación/tradición, no consiga sino atrapar *lo que de divino hay en toda mediación/tradición*. Cuando la tradición pretende alcanzar lo divino como algo distinto de la mediación, se convierte en *tradición decadente*<sup>71</sup> y *decae en objeto*<sup>72</sup>. Solo tenemos acceso a los procesos, no a lo que, en sí mismo, les da origen. La ironía también estriba en que el cabalista no deje de buscar un origen tal, encontrándolo en el proceso al que da lugar: lo que encuentra en la tradición es lo más que hay en lo menos, es decir, lo divino que hay en toda mediación, de ahí la hipervaloración del intermediario, del mensajero, en Kafka. Es así como interpreto las enigmáticas palabras que, referidas a Kafka, W. Benjamin envía a G. Scholem; en las que considera que el de Praga valora la transmisión de una verdad que tal vez no exista<sup>73</sup>.

Benjamin no acepta la existencia de una Revelación, por eso no hay Verdad que guarde la Tradición. Sin embargo, para Scholem, la Revelación, según él y según Kafka, no es sino su propia Nada; lo que hay es una rotura de las vías de transmisión. Le escribe Scholem a Benjamin:

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia 1933-1940, ed. cit.*, p. 248. La carta es del 12.VI.1938.

“El mundo de Kafka es el mundo de la Revelación, claro que en la perspectiva en la que se dirige de nuevo a su propia Nada. [...] La *imposibilidad de realización* de lo revelado es el punto en el que coinciden de la forma más exacta una teología rectamente entendida [...] y aquello que da la clave para entender el mundo de Kafka.”<sup>74</sup>

G. Scholem no piensa que Kafka haya renunciado a la Revelación, entendida desde su Nada, lo que sucede es que es consciente de las dificultades de su transmisión, pues las vías están rotas. Como escribe en una nota de su diario fechada el 18.4.1934:

“Se da ahí un estado de insondable desesperanza. Pero ahí es, como enseña la religión, donde se descubre a Dios”.<sup>75</sup>

La desaparición de la verdad otorga fuertes dosis de libertad, según Benjamin, quien, ya en 1917 le escribe a Scholem:

“El saber sólo se convierte en un saber transmisible en quien ha comprendido que su saber es un saber transmitido; y ese mismo adquiere desde ese momento una libertad extrema. Así es como me represento el origen metafísico de la agudeza talmúdica”.<sup>76</sup>

Según W. Benjamin, no hay Revelación que transmitir. Sin embargo, G. Scholem considera que hay que transmitir la Nada de la Revelación, aún con conductos atrofiados. Benjamin entiende que la crisis es de la verdad, no de su transmisibilidad; y al haberla perdido, su transmisibilidad es un camino de libertad. La ausencia de Dios que Benjamin no niega, tampoco es negada por Scholem, pues es en su ausencia donde se le descubre. Las posturas no están tan separadas como pareciera: W. Benjamin estaría dispuesto a afirmar que la tradición *decadente decae en objeto*<sup>77</sup>, como G. Scholem de hecho afirma, convencido de que Kafka renunció a la verdad para perseguir su

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 143-144. La carta es del 14.VI.1934.

<sup>75</sup> Citado por P. Bouretz, *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 257-258. La carta es del 6.IX.1917.

<sup>77</sup> G. Scholem, “...*todo es cábala*”, *op. cit.*, p. 68.

transmisibilidad<sup>78</sup>. La diferencia estriba en que Scholem llama Verdad a lo que se encuentra en las vías, atrofiadas, sí, de su transmisibilidad.

Benjamin nos está diciendo que lo importante no es lo que se transmita, sino la transmisión; lo importante no es el significado de las leyendas sino las propias leyendas. Massimo Cacciari relaciona esta reivindicación de las leyendas, independientemente de que transmitan una verdad, con la valoración de las costumbres y las leyendas independientemente de cualquier *nómos*. Al no haber Verdad que transmitir distinta de la propia transmisión, tanto en Kafka como en el pueblo judío, el comentario ha de ser interminable. En relación con la narración de Kafka, “Un mensaje imperial”, donde el verdadero contenido de la carta que se espera no es otro que la espera de la carta, carta que, como objeto físico no ha de llegar, escribe Cacciari, refiriéndose explícitamente al pueblo chino tal como Kafka lo considera en sus narraciones, si bien lo que dice es aplicable también al pueblo judío:

“Questo popolo [...] è confitto nell’interpretazione interminabile di questa stessa assenza [...] Questo popolo è costretto sulla scena dell’immaginario comunicare, della lettera. Precisamente, questa scena è rappresentata dalla tradizione, dai costumi, dagli ammaestramenti, dalle leggende. È la scena della narrazione. [...] la disperata libertà che questa assenza produce vengono *ri-velate* dalla sottomissione alle usanze, ai more tramadati, alle parole dei Morti, delle quali vi è narrazione soltanto. Questa è la sola ‘terra’ di cui questo popolo dispone; esso ha radice nella corrente dell’intepretazione che tascina via da ogni origine.”<sup>79</sup>

Hannah Arendt pone de manifiesto, en relación con *El castillo*, que las palabras pueden transmitirse, mas no entender una presunta Verdad distinta de la propia transmisión<sup>80</sup>, lo cual acerca su visión de Kafka a la de W. Benjamin y esta, a nuestro juicio, a la de G. Scholem y su negativa a que la Tradición decaiga en objeto.

<sup>78</sup> Cf. W. Benjamin /G. Scholem, *op. cit.*, p. 248.

<sup>79</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge, op., cit.*, pp. 116-117.

<sup>80</sup> [sobre el castillo] “Todo lo que de una manera natural y normal está encomendado al ser humano, en el sistema del lugar le es arrebatado a traición [...] un suceso impenetrable que puede contarse pero no entenderse” (H. Arendt, *La tradición oculta*, trad. R.S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2004, p. 71).

El modo de vida de los aldeanos que relata Kafka en *El castillo* es el modo de vida de la especie humana, a la cual pertenecen los judíos, como no podía ser menos. Quiero decir que la imposibilidad de entender el origen y la verdad de unas palabras que se transmiten *in illo tempore* está inscrita en la misma esencia de las cosas, según la cual el origen depende de la interpretación que del presente se haga. Todo ello es más visible en el caso de un colectivo, como el judío, que no tiene otro suelo donde fundamentar su existencia que en los relatos y narraciones que hablan de ellos. La tradición ha ido convirtiendo dichas narraciones en el frágil suelo sobre el que se sustenta un pueblo que ha de tomar las desgracias que lo configuran con el humor necesario para valorar, más que nadie, el Libro que lo considera el pueblo elegido. A eso aspira Kafka, a convertir sus narraciones en el suelo del que se eleve todo un pueblo, el pueblo que no tiene otro suelo que el Libro: en la *haggadá* de la ausencia de Dios.

## 8. La risa y las desgracias

Según encontramos en “Hablando en serio del humor”, en la página de internet [www.morim-madrichim.org](http://www.morim-madrichim.org), es a través de la ironía como el judío llega a la contradicción<sup>81</sup>, haciendo que la lucidez domine su vida, una lucidez escéptica, como corresponde a la imposibilidad de acceder a la divinidad en cuanto tal, extremo que de sobra está explicado, y que tiene que ver con la reivindicación kafkiana del ayudante, del mensajero, frente al origen de todo, que es incomprensible aunque no por ello actúe menos. La página en cuestión remarca que es gracias al humor como podemos vivir una realidad inaceptable, como podemos sobrellevar lo inaceptable, subrayando que el Talmud mismo recomienda tal actitud<sup>82</sup>.

Tal como dice el autor de la página web mencionada, la *lucidez escéptica*, es uno de los rasgos del humor judío, cierto *optimisme du pessimisme* en expresión de Michel Dentan<sup>83</sup> aplicada a Kafka, una manera de tomarse con alegría las desgracias que configuran la existencia de todo un pueblo que, cuando ríe, “no puede ser realmente vencido.” Al respecto escribe Claudio Magris:

“la narrativa judeo-oriental a menudo había eludido la tragedia y callado el llanto y el dolor que había minimizado voluntariamente –por lo menos respecto a la

---

<sup>81</sup> “el judío, incluso religioso, por medio de la ironía descubre una profunda contradicción. Se transforma en una víctima consciente, lúcida. Y esta **lucidez escéptica** es uno de los rasgos dominantes del humor judío”. Este material ha sido descargado de [www.jewishprograms.org](http://www.jewishprograms.org)”

<sup>82</sup> “una de las razones de existencia del humor es justamente defenderse de la realidad demasiado intolerable, volviéndola aceptable, aunque sea momentáneamente. Ya en el Talmud hay ejemplos de este funcionamiento psicológico debido a condiciones de vida tales que sólo una actitud humorística podía sobrellevar” (*ibid.*).

<sup>83</sup> Cf. Michel Dentan, *Humour et création littéraire...*, *op. cit.*, p. 17.

situación real- para centrarse en la melancólica e irónica risa, en ese humorismo consolador, ficticio y punzante [...] la risa de quien sabía que no podía ser realmente vencido.”<sup>84</sup>

El escepticismo típico del pueblo judío se explica, en parte, al considerar síntoma de la elección divina ser el blanco de tantas desgracias. Isaac Bashevis Singer llega a tomar la actitud escéptica como marchamo de su misticismo, escepticismo que desemboca en el humor, pues hasta Dios mismo tiene rasgos humorísticos.<sup>85</sup> Las inacabables discusiones talmúdicas, imitadas por los judíos en su interés por la discusión, y hasta por Kafka mismo, hacen gala de otro rasgo de humor. El hermano de I. B. Singer toma la inacabable casuística talmúdica como una manera de aceptar la Torá lúdicamente:

“Según mi hermano, el desarrollo de la casuística talmúdica entre los judíos polacos no fue otra cosa que el medio para hacer más lúdica la Torá, para agudizar las mentes de los estudiosos, aportar alegría al conocimiento y fomentar la competencia entre los eruditos [...] En palabras de mi hermano, lo que temía el Baal Shem [...] era que la Ilustración sedujese a los judíos de Polonia, y enseñaba que la mejor manera de servir a Dios era a través de la alegría, puesto que la melancolía y el aburrimiento lo alejaban de él.”<sup>86</sup>

El humor, recurso socorrido para soportar las veleidades de la vida, alimenta la visión escéptica del mundo, visión que comparte Kafka, en tanto que no hay solución a nada, ni siquiera podemos formular bien el problema, pues depende de un ser incomprensible. En este sentido, L. R. Feierstein vincula el Talmud con el humor, haciendo suyas unas palabras de *El hijo ilegítimo. Fuentes talmúdicas del psicoanálisis*,

---

<sup>84</sup> C. Magris, *Lejos de dónde...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>85</sup> “este *escepticismo* total o agnosticismo me llevó a una suerte de misticismo personal. Puesto que Dios era completamente desconocido y permanecía eternamente mudo, uno podía asignarle cualquier cualidad que eligiese [...] ¿Por qué no imaginar que la belleza, la armonía, el crecimiento, la eficiencia, el sentido lúdico, el *humor*, la voluntad, el sexo el cambio, la libertad, y el capricho también representan atributos divinos [...] Tal vez pertenecía a todo un ejército de dioses, a una jerarquía infinita [...] ¿por qué no conferirle a esa X divina todos los valores posibles?” (I. B. Singer, *Amor y exilio*, p. 149. La cursiva es nuestra).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 31.

de Gérard Haddad, según las cuales “el Talmud podría ser, en principio, un libro de humor.”<sup>87</sup>

La discusión interminable es un rasgo del humor judío, tal y como la considera la página de Internet citada con anterioridad. Nosotros relacionamos dicho rasgo con las discusiones talmúdicas, discusiones que, dado su carácter interminable, sustituyen, según George Steiner, el suelo que desapareció cuando desapareció el Templo:

“En el judaísmo, son elementales el comentario interminable y el comentario sobre el comentario. [...] En mi opinión, interminabilidad hermenéutica y supervivencia en el exilio están emparentadas. El texto de la Torá, del canon bíblico, y las esferas concéntricas de textos sobre textos sustituyen al Templo destruido. [...] Velado por el análisis y la metamorfoseante exposición, el texto originario (*Ur-text*) ya no es inmediato a su suelo nativo. Por otro lado, el comentario garantiza –una palabra clave- la autoridad continuada y la supervivencia del discurso primario. Libera la vida del significado de la contingencia histórico-geográfica. En la dispersión, el texto es la patria.

La *Gemará*, los comentarios sobre la *Mishna*, la colección y ordenación de leyes y preceptos orales que conforman el Talmud, y el *Midrash*, que es el *corpus* de comentario interpretativo que acompaña a las Escrituras, son formal y sustantivamente interminables. [...] No es sólo la prohibición mosaica contra las imágenes y la inmemorial timidez judía frente al acto de creación lo que, hasta hace muy poco, han hecho del judío un investigador-comentarista en lugar de un creador de formas estéticas [...] Es el ideal y la práctica inherentes de lo secundario respecto de la palabra revelada. Y es muy significativo que el mayor de los escritores e imaginadores judíos modernos, Kafka, dé a sus ficciones los rasgos de la exégesis, la investigación, desconcertantes *marginalia* asomadas al abismo del significado.”<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> “El Talmud podría ser, en principio, un libro de humor. ¿Por qué no? En una Judea moribunda, a las puertas de un exilio siniestro, los maestros fariseos, esos gigantes, pudieron descubrir que el único viático eficaz, la única salvación, provendría del trasplante radical en la vida del pueblo judío de un dispositivo con el potencial inextinguible de la risa”(G. Haddad, citado por L R. Feierstein, *op. cit.*, p. 23).

<sup>88</sup> G. Steiner, *Presencias reales.*, *op. cit.*, pp. 53-54.

La existencia de la Ley Oral para los judíos, la necesidad de una interpretación de las palabras escritas si estas han de ser entendidas, y la consiguiente fluctuación que trae consigo, hace que la interpretación infinita de las palabras divinas sea imprescindible para su comprensión, siempre cambiante. Es importante señalar la naturaleza interminable de la interpretación, que viene determinada por la posibilidad infinita de interpretar la palabra de Dios<sup>89</sup>.

La asunción consciente de un texto no se puede hacer sino interpretando; así entendemos las siguientes palabras de Elisa Martín Ortega:

“Nadie entiende o ‘recibe’ una palabra del mismo modo que la escucha, y vuelve a transformarla al pronunciarla después [...] No reproducirla de forma idéntica [...] Otro cuento jasídico lo plantea del siguiente modo: ‘Todo en el mundo puede ser imitado excepto la verdad. Porque la verdad que es imitada deja de ser verdad’ ”<sup>90</sup>.

Este texto, que es del rabí de Kotzk y es citado por Marin Buber en *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*,<sup>91</sup> tiene bastante similitud con el aforismo 80 de Kafka, según el cual no se puede conocer la verdad tal como es porque, si es indivisible, como es el caso, la actividad cognoscitiva ha de ser falsa por lo que tiene de división de lo unitario: hablamos al menos del sujeto y el objeto; no tiene sentido tratar de las cosas en sí mismas porque en toda actividad humana ha de intervenir el agente, y, así, se divide lo indivisible: todo conocimiento es interpretativo de una verdad que se escapa. Dice el aforismo 80 de Kafka:

“La verdad es indivisible, por tanto no se puede reconocer a sí misma; quien la quiera reconocer debe ser mentira.”<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> “Lo que desde la creación y la revelación nos habla, la palabra de Dios, es infinitamente interpretable” (G. Scholem. *Lenguajes y cábala, op. cit.*, p. 20).

<sup>90</sup> E. Martín Ortega, *El lugar de la palabra. Ensayo sobre Cábala y poesía contemporánea*, Palencia, Cálamo, 2013, p. 33. Buber hace referencia a un texto del rabí de Kotzk, en M. Buber, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*, trad. S. Merener, superv. M.T. Meyer, Barcelona, Paidós, 1983, p. 146.

<sup>91</sup> Ver nota anterior.

<sup>92</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zúrau, op. cit.*, p. 95.

## 9. La tragicomedia

Que la interminabilidad hermenéutica sea un rasgo humorístico está fuera de toda duda, y, así, el sentido de las obras de Kafka es, *per se*, inagotable. No hay ninguna duda de la importancia del humor para el escritor checo, aunque haya estudiosos que, negando la evidencia de que es el Sol lo que nos calienta, escriban lindezas del jaez de Marthe Robert:

“lo que se ha dado en llamar desafortunadamente el humor de Kafka”.<sup>93</sup>

O de Álvaro de la Rica:

“En un gesto de ligereza artificiosamente buscada, algunos autores han reivindicado la *vis* cómica de la literatura kafkiana”<sup>94</sup>.

Mucho más acorde con el asunto que nos ocupa es la visión de Walter Benjamin, para quien el humor es un rasgo definitorio a la hora de valorar la obra de Kafka<sup>95</sup>. En la carta dirigida a Scholem del cuatro de febrero de 1939, W. Benjamin niega que Kafka sea un humorista, pero entiende la relación de Max Brod con Kafka como la que

---

<sup>93</sup> M. Robert, *Acerca de Kafka. Acerca de Freud*, trad. J.L. Giménez-Frontín, Barcelona, Anagrama 1970, p. 14.

<sup>94</sup> A. de la Rica, *Kafka y el Holocausto*, Madrid, Trotta, 2009, p. 119.

<sup>95</sup> “Y cada vez en mayor medida creo que lo esencial en Kafka es el humor” (W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 268. La carta es del 4.II.1939).

tuvieron El Gordo y El Flaco, y estima que para entender bien a Kafka hay que entender la comicidad inherente a la teología judía <sup>96</sup>.

Así es como entendemos la obra de Kafka: expresión de una supuesta tragedia que no es otra cosa que una inmensa *tragicomedia*.<sup>97</sup> Si damos crédito a lo que Gustav Janouch dice que le dijo Kafka, el humor no es sino una obligación en tiempos convulsos:

“en estos tiempos tan despojados de Dios es preciso ser gracioso. Es un deber.”<sup>98</sup>

No soy yo ese hombre que busca Benjamin, quien tendrá “en su poder la clave de Kafka”<sup>99</sup> por haber descubierto “los aspectos cómicos de la Teología judía”<sup>100</sup>; entre otras cosas porque una obra multifacética como la de Kafka carece de clave. Pero si de algo sirviera, pongo de manifiesto un dominio pocas veces señalado: no está de más remarcar la importancia que la Cábala le da al significante sobre el significado, la importancia que la forma tiene sobre el fondo, la literalidad sobre el sentido. Esta reivindicación de la escritura sobre lo que se escribe, de la forma de los trazos sobre un presunto contenido, afín al quehacer de los grafiteros, encuentra una consecuencia en la reivindicación de la literalidad de las narraciones kafkianas, en la interpretación literal de las metáforas. Ya se dijo que todo uso del lenguaje es figurado porque no es posible ir hasta una presunta realidad no mediada; no es posible ir más allá del lenguaje porque es quien configura la realidad. Y resulta que esta visión de las figuras y las metáforas es necesaria para entender que, en toda visión simbólica, el modo de decir las cosas es

---

<sup>96</sup>“Naturalmente no era un humorista. Era más bien un hombre cuyo destino fue tropezar en todas partes con personas que habían hecho del humor su profesión: con payasos. *América*, sobre todo, es una gran payasada. Y por lo que respecta a su amistad con Brod, tengo la sensación de estar en el camino acertado al decir: Kafka en el papel de Laurel, sentía la pesada obligación de buscarse su Hardy, y ése era Brod. Sea como fuere, imagino que *quien consiguiera descubrir los aspectos cómicos de la Teología judía* tendría en su poder la clave de Kafka” (W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia... op. cit.*, pp. 268-269).

<sup>97</sup> Sigo a autores tan avisados como Thomas Mann: “una obra como *El Castillo*, con lo patético tragicómico en su base” (T. Mann, *El artista y la sociedad*, trad. M.J. Sobejano, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 241); Hans-Georg Gadamer: “Al leer a Kafka, nos encontramos constantemente, de un modo inquietante, entre el espanto y echarnos a reír” (H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 2006., p. 268); Roberto Calasso: “amalgama entre lo ultrajantemente cómico y lo atroz, que es un don de Kafka” (R. Calasso, K., trad. E. Dobry, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 323); André Breton: “ ‘Es el hombre, ha podido decirse, quien hierva en la marmita de Kafka. Se cuece minuciosamente en el caldo tenebroso de la angustia, pero el humor hace saltar silbando la tapa y traza en el aire unas letras azules con fórmulas cabalísticas’ ” (A. Breton, *Antología del humor negro*, trad. J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 296. En la edición de que dispongo no consta el autor a quien cita Breton).

<sup>98</sup> G. Janouch, *Conversaciones con Kafka*, op. cit., p. 172.

<sup>99</sup> W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia...*, op. cit., p. 269. La carta es del 5.II.1939.

<sup>100</sup> *Ibid.*

fundamental para entender qué se está diciendo, pues se dice lo que se dice, y no se puede decir de otra manera.

Ni los teólogos judíos ni Kafka dejan de buscar una realidad de la que ha de partir todo lenguaje, una divinidad cuya emisión lingüística crea el mundo. La teología judía está convencida, y así también el propio Kafka, de que tal búsqueda no tiene fin. Todos están convencidos de que no podemos dejar de llevar a cabo una tarea que nos excede, de que no podemos dejar de intentar lo imposible; es todo el acercamiento del que somos capaces, que tal vez no sea poco.

El carácter interminable de las interpretaciones es un rasgo del humor judío y de las narraciones de Kafka. Tal vez la molestia que provoca, a veces, que la interpretación no concluya, provenga de no atender lo suficiente el carácter inaprehensible de la visión literal que está en la base de toda multiplicidad: no debemos abandonar los infinitos resultados aunque no sean cognoscibles en su totalidad, pues son parte del origen. En la página de internet ya mencionada, con el marchamo de *The American Jewish Joint Distribution Committee* el tercer rasgo del humor judío tiene que ver con la interpretación múltiple de las cosas, con las distintas opciones de lo que por fuerza no puede ser unitario.<sup>101</sup>

Según George Steiner, la tarea hermenéutica es el suelo en el que se funda un pueblo que ha de convivir con la destrucción de su Templo. Esa tarea es la misma a la que Kafka se dedica en sus narraciones, no dejando nunca clara *la* respuesta interpretativa que piden sus lectores y, a veces, sus personajes; dicho de otra manera: dejando siempre claro que *no hay una respuesta* hermenéutica sino la multiplicidad de interpretaciones, lo que casa perfectamente con la visión judía de las cosas. Sería una tarea inagotable señalar todos los lugares donde Kafka se relaciona con esta tarea interpretativa, pues no deja de hacerlo; sirvan de muestra los siguientes:

En la novela *El proceso*, en el capítulo “En la catedral”, se da una conversación entre un sacerdote, en su púlpito, y K., sobre el significado de lo contenido en lo publicado separadamente con el título *Vor dem Gestz*. Tal conversación no tiene fin, y

---

<sup>101</sup> [www.morim-madrichim.org](http://www.morim-madrichim.org). Según se dice en la misma página, “La interpretación como sinónimo de multiplicidad de opciones y puntos de vista”. Este material ha sido descargado de [www.jewishprograms.org](http://www.jewishprograms.org).

así sucede en la novela, donde K. estaba demasiado cansado para entender lo que le decía el sacerdote:

“K. dijo eso para terminar, pero no era su última palabra. Estaba demasiado cansado para poder abarcar todas las consecuencias de la historia; además esa historia llevaba a razonamientos inhabituales, cosas irreales [...] Aquella historia simple se había vuelto informe, quería librarse de ella, y del sacerdote, que ahora mostraba una gran delicadeza, lo aceptó y aceptó en silencio la observación de K., aunque sin duda no coincidía con su propia opinión.”<sup>102</sup>

Stéphane Mosès, en *Exégesis de una leyenda*, señala la carta que el 1 de agosto de 1931 Gershom Scholem le dirige a Walter Benjamin, en la que Scholem compara la conversación de *El proceso* entre K. y el sacerdote con la “exégesis rabínica tradicional”:

“Gershom Scholem señaló a Walter Benjamin que la forma que adoptaba la discusión entre K y el sacerdote se parecía sorprendentemente a la de la exégesis rabínica judía tradicional. En efecto, la leyenda del guardián de la puerta se presenta como un texto canónico ‘sacado de los escritos introductorios de la Ley’, dice el sacerdote. El debate entre este último y K. retoma la técnica clásica de la interpretación talmúdica a partir de una fuente de las Escrituras en forma de diálogo a varias voces. [...] el sacerdote] interpreta más bien el papel de un meta-exégeta que recoge y cita las opiniones de un gran número de comentaristas. De ahí la presencia recurrente de expresiones como ‘muchos intérpretes piensan’ o ‘existe una opinión según la cual’ o también ‘los exégetas dicen a propósito de esto’, ‘aunque es cierto que otros dicen que’, ‘en este aspecto hay otras opiniones’, ‘en este caso, tu opinión es contraria a’. Para el sacerdote, ninguna de esas opiniones es irrefutable; únicamente reflejan las mil caras distintas de la verdad. Esta actitud se acerca mucho a la concepción judía tradicional según la cual, dada la infinita diversidad de puntos de vista, la única verdad (si es que tal verdad existe) no puede revelarse al hombre más que de una forma fragmentada.”<sup>103</sup>

<sup>102</sup> F. Kafka, *El proceso*, trad. M. Sáenz, *Novelas..., Obras Completas I, op. cit.*, p. 653.

<sup>103</sup> S. Mosès, *Exégesis de una leyenda, op. cit.*, pp. 100-101.

Jordi Llovet niega la posibilidad de una interpretación “completa” de las obras de Kafka, cuyo acabamiento solo es tal cuando se ofrece a una tarea hermenéutica infinita del lector.<sup>104</sup> Kafka se cuidó mucho de que sus argumentos no sean concluyentes, parodiando, según Ronald Hayman, el Talmud<sup>105</sup>. Los de Kafka son argumentos *probables* más que *necesarios*, precisando la intervención del lector –que puede ir en varios sentidos dependiendo del momento de la lectura– para comprender lo que no está cerrado, y ello es así desde sus primeras obras. Leemos en *La condena* una superabundancia de la partícula “quizá”, propia de una interpretación que no es concluyente:

“Quizá el padre [...] había impedido a Georg [...] Quizá porque el padre se hubiera vuelto más reservado [...] quizá –y esto era incluso muy probable– porque una serie de circunstancias felices vinieran desempeñando un papel más importante”.<sup>106</sup>

Que no haya una interpretación definitiva es lo que hace decir a Harold Bloom que Kafka evita la interpretación<sup>107</sup>, cuando lo que hace en realidad es posibilitarla hasta el infinito. De este modo, en la narración “Once hijos”<sup>108</sup>, hay gran profusión de argumentos, incompletos muchas veces, que desmienten otros argumentos, así como negaciones que niegan otras negaciones, que se mantienen y no se mantienen a la vez, lo cual hace imposible una interpretación definitiva por el procedimiento de posibilitar la multiplicidad de interpretaciones:

---

<sup>104</sup> “todo atenta contra el carácter clausurado de la ‘obra’, ya en la medida en que todo es escritura esbozada, ya en la medida en que toda narración, por aparentemente ‘completa’ que sea, se abre a una dimensión exegética interminable” ( J. Llovet, prólogo a Kafka, *Narraciones..., Obras Completas III, op. cit.*, p. XXXVII).

<sup>105</sup> “[en] un estilo que a veces parodia la glosa talmúdica” (R. Hayman, *Kafka. Biografía*, trad. J. Zulaika, Barcelona, Argos Vergara, p. 214).

<sup>106</sup> F. Kafka, *La condena. Una historia, Narraciones..., Obras Completas III, op. cit.*, pp. 38-39. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

<sup>107</sup> “Mi principio básico al leer a Kafka es observar que hizo todo lo posible para evitar la interpretación [...] su perversa y deliberada evasión de ser interpretado” (Harold Bloom, *Poesía y creencia, op. cit.* p. 146).

<sup>108</sup> F. Kafka, *Un médico rural, Narraciones..., Obras Completas III, op. cit.*, pp. 205 y ss. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

“ha visto muchas cosas [...] Sin embargo, este privilegio no se debe tan solo, y ni siquiera en primer lugar, al hecho de haber viajado”.<sup>109</sup>

“nadie, frente a la inaccesible perfección de su persona, señalaría con actitud reprobatoria ese ojo más pequeño y parpadeante. Yo, su padre, lo hago.”<sup>110</sup>

“Pese a que, en general, todo invita a hacer gala de este hijo, prefiero mantenerlo escondido”.<sup>111</sup>

“El quinto hijo es bueno y cariñoso; prometía mucho menos de lo que ha cumplido [...] no obstante, ha logrado adquirir cierto prestigio. Si me preguntasen cómo, apenas podría dar una respuesta.”<sup>112</sup>

“Quizá [...] Quizá [...] Quizá [...]. Elogiar a alguien tan manifiestamente digno de elogio como mi hijo supone ser demasiado pródigo en el elogio.”<sup>113</sup>

“el más caviloso de todos. Un melancólico y, sin embargo, un parlanchín. [...] Si lleva las de perder, se sume en una invencible tristeza; si en cambio consigue imponerse, entonces no para de charlar. No le niego, sin embargo, cierto apasionamiento abnegado [...] Sin estar enfermo –más bien goza de muy buena salud– [...] es demasiado alto para su edad. Eso lo afea en líneas generales, pese a ciertos detalles que llaman la atención por su belleza [...] Fea es también, además, su frente”.<sup>114</sup>

“El séptimo hijo me pertenece quizá más que todos los demás. El mundo no sabe apreciarlo [...] No es que yo lo sobrevalore; ya sé que es bastante insignificante [...] seguiría siendo impecable [...] Aporta inquietud a la vez que respeto por la tradición, y conjuga amas cosas –al menos es la sensación que me da– en un todo incontestable. Claro que es quien menos sabe qué hacer con ese todo [...] ese temperamento suyo es tan estimulante, tan esperanzador [...] Con una

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>114</sup> *Ibid.*

autocomplacencia que me resulta tan comprensible como deseable [...] él va por ahí en solitario [...] sin embargo, jamás perderá su buen humor.”<sup>115</sup>

“habla con gusto [...] con concisión y expresividad, aunque dentro de estrechos límites; si los rebasa –cosa inevitable dada su estrechez–, su discurso se vuelve totalmente vacío.”<sup>116</sup>

“No quiero desmentir ni tampoco confirmar totalmente [...] Juicioso; circunspecto; parco en palabras [...] Con su palabra ha atraído a muchos [...] se sentían repelidos por su aspecto físico. Aunque también hay otros a los que su aspecto físico deja indiferentes, pero que encuentran su palabra hipócrita. Yo, como padre, no quiero pronunciarme al respecto, pero debo confiar que estos últimos enjuiciadores son, en cualquier caso, más dignos de atención que los primeros.”<sup>117</sup>

“su debilidad engaña [...] a veces puede ser fuerte y decidido, la debilidad es, de algún modo, determinante incluso en estos casos. No es, sin embargo, una debilidad humillante, sino algo que solo parece debilidad en esta nuestra tierra.”<sup>118</sup>

Respecto a las narraciones publicadas en vida de Kafka, como las dos anteriores, o listas para publicar, como la que viene: “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”, diremos que la interpretación definitiva es imposible –tanto de la obra completa como de los argumentos que ahí se vierten–. Kafka entra y sale de los argumentos sin dejar clara una sola visión, ello provoca la risa y la desesperación de los comentaristas que quieren *la interpretación verdadera*. Así, en la historia de Josefina:

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 207-208.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 209.

“No hay nadie a quien su canto no arrebate, lo cual se ha de estimar tanto más cuanto que nuestra raza, en general, no ama la música.”<sup>119</sup>

“consideramos como nuestra máxima virtud cierta astucia práctica de la que, por cierto, estamos muy necesitados”.<sup>120</sup>

“aunque alguna vez –lo cual, sin embargo, no ocurre–”.<sup>121</sup>

“Si somos de todo punto amusicales, ¿cómo es que entendemos el canto de Josefina [...]? La respuesta más sencilla [...] pero esta respuesta no es satisfactoria.”<sup>122</sup>

“¿Será realmente un canto? No será solo un silbido? Y es que silbar sabemos todos, es la habilidad propiamente dicha de nuestro pueblo o, mejor dicho, no es una habilidad, sino una manifestación vital característica.”<sup>123</sup>

“el supuesto talento artístico de Josefina quedaría en entredicho”.<sup>124</sup>

“es evidente que no puede tratarse del simple hecho de cascar nueces. O más bien se trata, en efecto, de cascar nueces [...] habíamos desatendido por completo este arte”.<sup>125</sup>

“En cualquier caso [...] Por quienes opinan lo contrario [...] Esto no es vanidad común y corriente, pues quienes mantienen esta opinión, de la que yo mismo participo a medias, sin duda no la admiran menos que la multitud”.<sup>126</sup>

“¿Será su canto lo que nos fascina? ¿No será más bien el solemne silencio que envuelve a su débil vocecilla?”<sup>127</sup>

---

<sup>119</sup> Kafka, “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”, trad. J. J. del Solar, *Narraciones..., op., cit.*, p. 251.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>126</sup> *Ibid.*

“Así nos lo parece, aunque [...] esta es una impresión sin duda inevitable pero fugaz y rápidamente evanescente.”<sup>128</sup>

“Una pregunta no más fácil de contestar que la referida a su canto [...] si fuera posible afirmar que el pueblo se ha rendido incondicionalmente [...] Pero no es precisamente el caso [...] un pueblo semejante no puede entregarse incondicionalmente [...] Cierto es que no conviene llevar demasiado lejos estos juicios generales”<sup>129</sup>.

“Podría pensarse que nuestro pueblo es incapaz de cumplir con esos deberes paternales, pero en realidad los desempeña, al menos en este caso, de forma ejemplar”<sup>130</sup>.

“hay otra cosa más difícil de explicar [...] Josefina piensa lo contrario”<sup>131</sup>.

“No lo expresa de este modo, ni de ningún otro [...] es posible leerlo en su boca cerrada [...] Ante cualquier mala noticia –y hay días en que estas se suceden atropelladamente una tras otra, incluidas las falsas y las que solo son ciertas a medias–”.<sup>132</sup>

“Claro está que ella no nos salva ni nos da fuerzas [...] es fácil, digo, hacerse pasar a posteriori por salvador de este pueblo que siempre se ha salvado de algún modo a sí mismo [...] Y, no obstante, es verdad que justamente en situaciones de emergencia prestamos más que nunca oído a la voz de Josefina.”<sup>133</sup>

“Aunque en el fondo estemos ocupados en cosas muy distintas [...] algo de su silbido –esto es innegable– se abre paso inevitablemente hasta nosotros [...]

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 257-258.

Ojalá Josefina no llegue a saber nunca que el hecho de que la escuchemos es una prueba en contra de su canto.”<sup>134</sup>

“Josefina consigue efectos que un artista del canto intentaría en vano conseguir entre nosotros y que se deben precisamente a la insuficiencia de sus recursos.”<sup>135</sup>

“no hay nada que merezca más ser aprobado, pero tampoco hay nada menos fácil de conceder”<sup>136</sup>.

“los niños no tienen tiempo de ser niños [...]”<sup>137</sup>

“no es solo infantil, también es, en cierto modo, prematuramente viejo”<sup>138</sup>.

“Ahora bien, esto no es en absoluto cierto, acaso en el plano individual el pueblo capitule con demasiada prisa ante Josefina, pero así como no capitula incondicionalmente ante nadie, tampoco lo hará ante ella”<sup>139</sup>.

“A este pueblo tan fácil de conmover no hay a veces manera de conmoverlo.”<sup>140</sup>

“Ahora bien, es evidente que Josefina no aspira de verdad a lo que literalmente exige.”<sup>141</sup>

“el pueblo pueda cerrarse tan impenetrablemente contra cualquier compatriota, con una impenetrabilidad tanto mayor cuanto que, en general, cuida de ese mismo compatriota paternalmente y, más que paternalmente, con humildad.”<sup>142</sup>

“Si en vez [...] podría creerse [...] pese a todo [...] Ahora bien, resulta que las cosas no son en absoluto así [...] su veneración por Josefina es sincera [...] pese

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>142</sup> *Ibid.*

a lo cual, es posible [...] Pero aun [...] no deja por eso [...] Algunos creen [...] Yo no lo creo [...] Quizá por eso”<sup>143</sup>.

“ella misma destruye el poder que había adquirido [...] el pueblo [...] aunque las apariencias lo contradigan, solo puede dar, nunca recibir regalos”.<sup>144</sup>

“el pueblo sabrá superar su pérdida. No nos resultará nada fácil, ¿cómo podremos convocar asambleas en medio de un mutismo total? Aunque ¿no eran estas ya mudas con Josefina? Su silbido real, ¿era acaso mucho más fuerte y vivaz que el recuerdo que de él tendremos? ¿Era ya en vida de ella algo más que un simple recuerdo? ¿No será más bien [...]?”<sup>145</sup>

“Tal vea nuestra privación no llegue a ser muy grande, pero el caso es que Josefina [...] se acabará perdiendo feliz [...] será pronto olvidada en una redención cada vez más grande”.<sup>146</sup>

El recurso que, en parte, consiste en decir una cosa y, al mismo tiempo, la contraria, deja abierto el sentido del cuento y prodiga la interpretación por el procedimiento de hacerla infinita. Este es utilizado igualmente en las narraciones incompletas o no publicadas. Así, en el texto que Max Brod dio en llamar “El silencio de las sirenas” Kafka escribe:

“Para protegerse de las sirenas, Odiseo se taponó los oídos con cera y se hizo encadenar al mástil. [...] todo el mundo sabía que hubiera sido en vano. El canto de las sirenas lo traspasaba todo [...] Sin embargo, Odiseo, aunque había oído hablar de ello, hizo caso omiso [...] ufanándose ingenuamente de su truco.”<sup>147</sup>

“Cabe imaginar, aunque nunca ha sucedido”<sup>148</sup>.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 264-265.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> F. Kafka, *Narraciones..., Obras Completas III, op. cit.*, pp. 611-612. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 612.

“aquellas formidables cantoras no cantaron, fuera porque [...] fuera porque [...]”<sup>149</sup>.

“justo cuando las tenía más cerca, las perdió completamente de vista.”<sup>150</sup>

“Si las sirenas tuvieran conciencia, habrían quedado aniquiladas, pero, al no tenerla, sobrevivieron”.<sup>151</sup>

“Sin embargo, Odiseo no oyó su silencio [...] Por lo demás, hay quien añade un detalle a esta historia. Se cuenta que Odiseo [...] sí se dio cuenta de que las sirenas guardaban silencio”.<sup>152</sup>

Poco más adelante, en el párrafo que comienza: “Érase una vez una comunidad de canallas” encontramos parecidas aperturas:

“mejor dicho, no eran canallas, sino gente corriente [...] cuando uno de ellos cometía alguna canallada, o mejor dicho, en realidad ninguna canallada, sino algo corriente, de lo más normal”<sup>153</sup>.

El relato que se dio en titular “Prometeo” es paradigmático respecto al procedimiento –fuente de humor– que consiste en no saber muy claramente con qué carta quedarse, por así decirlo. La narración, que muestra, según Giulano Baioni, “un proceso di decomposizione del significato”<sup>154</sup>, explica, mediante la exposición de cuatro leyendas, lo inexplicable de una historia de la que solo queda *el peñasco*<sup>155</sup>. La necesidad de interpretar lo que es inexplicable hace de suelo sobre el que afianzarnos; aunque, como escribió Kafka respecto de unos árboles que, sin estarlo, parecen dejados

---

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 613.

<sup>154</sup> G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, op. cit., p. 225.

<sup>155</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *Obras Completas III*, op. cit., p. 632. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

caer en la nieve, que estén “unidos firmemente al suelo [...] también [...] es solo aparente.”<sup>156</sup>

La página de Internet con membrete “The American Jewish Joint Distribution”<sup>157</sup> llama al cuarto rasgo del humor judío “reflexión por antítesis”. La página no deja claro a qué se refiere, pero la relaciona –eso creemos– con la transformación en optimismo del pesimismo, según expresa Michel Dentan<sup>158</sup>, lo cual significaría que el optimismo y el pesimismo no son compartimentos estancos, pues se mezclan el uno con el otro.

Permítasenos que ampliemos el rasgo que nos ocupa y consideremos su relación con la contradicción y con la paradoja. Que Kafka las utiliza constantemente no se le escapa a nadie. Pero ello fue también un rasgo de su carácter. Escribe en *El proceso*:

“la exacta comprensión de una cosa y su mala interpretación no se excluyen totalmente”<sup>159</sup>

Son rasgos que comparte Kafka con la tradición cabalística y, gracias a esta, con el jasidismo. Tanto es así que Werner Hoffmann considera que el recurso a la paradoja muestra un parecido entre Kafka y la Cábala:

“en los aforismos de Kafka hemos observado una tendencia a utilizar giros paradójicos. Con esto llegamos a otro tipo de concordancia que, más allá de la misma orientación del pensamiento intuitivo, existe entre la Cábala y Kafka; a la lógica mística y al lenguaje metafórico que el autor tiene en común con los judíos esotéricos. Aquí se trata por cierto de un rasgo fundamental de la mística en general, que se encuentra también en el Maestro Eckhart o en los Sufíes [...]

En la lógica mística no tiene vigencia ni el principio de identidad ni el de

<sup>156</sup> F. Kafka, “Los árboles”, *Contemplación, Narraciones...*, *Obras Completas III*, *op. cit.*, p. 28. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

<sup>157</sup> Se encuentra en [www.jewishprograms.org](http://www.jewishprograms.org).

<sup>158</sup> “La simulation humoristique [...] remplit une double fonction. Premièrement elle ouvre sur le réel une perspective inattendue et par ce biais elle en dévoile le caractère douloureux, inquiétant, insolite, voire absurde. Secondement elle suscite des rapprochements surprenants, des contradictions, des incohérences par rapport à la vision habituelle, conventionnelle du monde, dont l’effet est en général comique, et elle tire de cet effet le plaisir d’une provisoire et tranquillitante supériorité. Le procédé de la simulation ne lui aura donc servi qu’à supporter la menaçante insécurité du monde qu’elle a contribué elle-même à révéler. C’est pourquoi l’on a pu parler, à propos de l’humour, d’un *optimisme du pessimisme*” (M. Dentan, *Humour et création littéraire...*, *op. cit.*, p. 173. La cursiva es nuestra.

<sup>159</sup> F. Kafka, *El proceso*, *Obras Completas I*, *op. cit.*, p. 651.

contradicción. En Kafka se encuentran todas las formas posibles de paradoja: afirmación y negación existen a la par; se hace una afirmación, se niega y se vuelve a hacer; un sustantivo es negado por su adjetivo. La ‘forma más paradójica de la paradoja’ es la comprobación de que algo es posible, pero, precisamente por ello, es imposible, comprobación a que se refieren la palabras de Bürgel al final del capítulo decimoctavo de *El castillo*: ‘Vaya, pues; quién sabe qué le espera allá, aquí todo está lleno de oportunidades. Sólo que hay en verdad oportunidades que, en cierto sentido son demasiado grandes para aprovecharlas; hay cosas que sólo fracasan por sí mismas.’ ”<sup>160</sup>

Dado que consideramos la contradicción como un modo de paradoja, reservaremos para después lo que tenemos que decir sobre lo segundo, y empezaremos por la contradicción, dando por supuesto que lo dicho después también es aplicable a lo que viene ahora.

---

<sup>160</sup> W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit, pp. 141-142.

*Una vez le preguntaron a Zenón con insistencia si no había nada que estuviese quieto y respondió: Sí, la flecha que vuela está quieta*

Kafka

## **10. La contradicción. Lo paradójico**

La contradicción es un recurso utilizado por Kafka y por el judaísmo. Fuente de humor, se acepta como algo válido porque no se entiende la lógica al modo de la cultura occidental. Ello es así porque los conceptos occidentales no tienen el valor que tiene el comentario para los judíos. No debemos olvidar que Kafka era un escritor que no pretende exponer teóricamente cómo son las cosas; no es un filósofo, y las cosas no son inamovibles, máxime en una cultura, la judía, que se basa en la destrucción del Templo como ausencia desde la que se ha de construir el futuro. Escribe Gershom Scholem:

“es el comentario, y no el sistema conceptual, la forma legítima bajo la que puede desarrollarse la verdad. [...] Así el comentario se convirtió en la forma característica del pensamiento judío sobre la verdad, de lo que podríamos llamar el genio rabínico. [...] Lo que originariamente se pensaba unitario, cerrado en sí mismo, libre de contradicciones, se convierte con el tiempo en algo polifacético, diverso, rico en contradicciones. Lo que la Tradición abarca y con la máxima libertad afirma es precisamente esa riqueza en contradicciones, esa polifonía de

opiniones que han de hacerse oír. Las posibilidades de interpretar la Torá son múltiples y la aspiración de la Tradición es precisamente recogerlas exhaustivamente. Custodia las opiniones contradictorias con una seriedad e impavidez sorprendentes, como si nunca se pudiera asegurar que la doctrina rechazada en un momento no pudiera convertirse en otro momento en piedra angular de todo un nuevo edificio.”<sup>161</sup>

Por ello, en *El proceso* nada está acabado de una vez por todas: cualquier momento puede ser bueno para que una acción, pasada por alto, adquiera importancia. Cualquier cosa puede ser buena y luego mala, o buena y mala a la vez. Ello acerca la escritura de Kafka a la contradicción: la verdad de las cosas nunca está dada de una vez; es más, ni siquiera existen las cosas, cuánto menos algo que sea su verdad. Marthe Robert habla de la “estrategia de la contradicción”<sup>162</sup> que Kafka mantiene, en relación con una visión individualista, personal, de las creencias. La *estrategia* llega hasta el punto de que Karl Erich Grözinger considera que la contradicción define la verdadera relación entre Josef K. y el Tribunal, en *El proceso*, donde el malentendido y la comprensión exacta de la misma cosa no se han de excluir siempre:

“ ‘The proper understanding of a thing and the misunderstanding of the same thing are not always mutually exclusive’ (*Trial*, 297). There is no such thing as the ‘one’ truth as far as the relation between a man and the court goes. The truth is different in every case, but even then no one side is true by itself. The truth of the relation between man and court lies in this contradiction.”<sup>163</sup>

Pero la contradicción también define las relaciones entre el hombre, dueño del libre albedrío, y Dios, fuente de vida que exige, para poder diferenciarse del hombre que es su creación, una separación sin la que no se puede entender la búsqueda de la unidad. El espíritu judío es ajeno, digámoslo una vez más, a que las cosas sean por siempre de una determinada manera y, por supuesto, a que podamos organizar el pensamiento para

---

<sup>161</sup> G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, op. cit., pp. 84-85.

<sup>162</sup> “en su obra como en su vida esa alta estrategia de la contradicción mantenida a cualquier precio” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op.cit., p. 49).

<sup>163</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 54.

dejar clara la verdad. El judaísmo está lejos de la sistematización<sup>164</sup>, pero todo lo que dijeron los hombres es producto del mismo Dios, contradicciones incluidas; pues, como nos dice Isaac Bashevis Singer, en *Amor y exilio*, Dios es también *disonancia*: si Dios no cometiera contradicciones, fuente de las contradicciones de las que contenidos del Libro son muestra, “sería un Dios congelado”<sup>165</sup>. No es raro, pues, que el mismo Maimónides recurra a la contradicción para llegar a la verdad.<sup>166</sup>

El todo, entendido como unificación de contrarios tiene como consecuencia la reivindicación de la paradoja como instrumento adecuado a la hora de elaborar el pensamiento. Rajel Elijor relaciona tal extremo con el pensamiento cabalístico y con el jasidismo (no olvidemos que, según Martin Buber, el jasidismo es “el cabalismo convertido en ethos”<sup>167</sup>).

La vida de Kafka está llena de resoluciones paradójicas, como la decisión de encargarle a Max Brod, tal vez la persona que, en vida del autor, más valoraba sus escritos, la destrucción de los mismos.<sup>168</sup> También es tremendamente paradójico lo que en su lecho de muerte, llegó a decirle a su amigo Robert Klopstock:

“Mátame, de lo contrario eres un asesino.”<sup>169</sup>

<sup>164</sup> “el Zóhar se mantiene fiel a la tradición del pensamiento judío especulativo que, repetimos, es ajeno al espíritu de la sistematización” (G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 227).

<sup>165</sup> “las contradicciones también forman parte de Dios. Dios es armonía, y a la vez disonancia. Dios se contradice, y ésa es la razón de tantas contradicciones en la Torá, en el hombre y en la naturaleza. Si Dios no se contradijera, sería un Dios congelado” (I. B. Singer, *Amor y exilio*, trad. Rh. Henelde y J. Abecasis, Madrid, Ediciones B, 2002, p. 207).

<sup>166</sup> “Maimónides enseña la verdad a través de contradicciones deliberadas” (P. Bouretz, *Testigos del futuro*, op. cit., p. 732).

<sup>167</sup> Escribe G. Scholem en *Las grandes tendencias...*, op. cit., p. 368: “Hay mucho de cierto en la observación de Buber [...] el hasidismo representa ‘el cabalismo convertido en *ethos*’ [...] la originalidad del hasidismo radica en el hecho de que los místicos que alcanzaron su objetivo espiritual [...] se dirigieron al pueblo con su conocimiento místico [...] y, en lugar de cultivar el misterio de la más personal de todas las experiencias, se dispusieron a enseñar su secreto a todos los hombres de buena voluntad”. Por su parte, Rajel Elijor en *Los orígenes místicos del jasidismo* escribe: “El pensamiento cabalístico le adjudicó gran significado a la dinámica paradójica presentada por la coincidencia de opuestos, que fue confinada al mundo trascendente, oculto más allá de la aprehensión humana. La innovación del jasidismo fue aplicar esta conjunto de conceptos celestiales al mundo humano” (R. Elijor, *Los orígenes...*, op. cit., p. 115).

<sup>168</sup> Al respecto dice Marthe Robert: “la idea de pasar a la posteridad con una obra que por muchos conceptos considera fracasada se convierte en un tema de verdadero tormento. Entonces pide a Max Brod, es decir, al único hombre del que en el fondo sabe que nunca podrá cumplir su voluntad, que quemara todos los textos literarios y los escritos personales que encuentre entre sus papeles, absteniéndose además de leerlos y de comunicarlos a nadie, así sea a título estrictamente privado” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 294).

<sup>169</sup> Citado por K. Diamant, *Dora Diamant*, trad. B. López-Buisán, Barcelona, Circe, 2005, p. 143.

La paradoja es válida para cualquier visión judía del mundo, sobre todo si tiene cercanía con la mística, tal como piensa Günter Stemberg<sup>170</sup> y como es el caso de Kafka. Una manera de afrontar la contradicción, si bien no la única, es convertirla en paradoja, pues parece que así tiene un empaque mayor. Sea como fuere, las paradojas abundan en la obra de Kafka. Lo que sucede es que, en el caso de Kafka y en el caso del judaísmo, la paradoja está influida por la ausencia de la síntesis, al modo como Rabí Nachmán<sup>171</sup> la concibe, lo que le dota de una carta de naturaleza más contradictoria, si cabe.

Para el judaísmo, la paradoja no es un callejón sin salida del pensamiento. Antes bien, es el modo como el pensamiento se desarrolla genuinamente cuando trata de afrontar realidades más grandes que él mismo<sup>172</sup>.

Todo lo que se refiere a la divinidad ha de ser paradójico porque lo menos no cabe en lo más, y así es como sucede con el asunto místico de la contracción divina o *tsimsum*, tal como Isaac Luria lo expone: Dios tiene que retirarse para dejar sitio al mundo; en otro caso, el mundo no puede ser. Es evidente que Dios ha de callar para que

---

<sup>170</sup> Escribe G. Stemberg: “Predomina una libertad [en el judaísmo rabínico] para aventurarse en nuevos intentos de buscar, en última instancia, los secretos insondables. A este respecto, son normales las soluciones contradictorias; a menudo sus formulaciones paradójicas se acerca más a la verdad que las sentencias rotundas” (*El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, trad. L. Miralles Maciá, Madid, Trotta, 2011, pp. 160-161).

<sup>171</sup> Según Marc-Alain Ouaknin: “en R. Nahmán –un poco como para Kierkegaard– se trata del escándalo de la antítesis sin síntesis que los comentaristas han denominado ‘paradoja’ y que R. Nahmán llama *Qushiá*, es decir, ‘la pregunta’ ” (M.-A. Ouaknin, *El Libro quemado...*, *op. cit.*, p. 354). Ouaknin nos alerta del valor ontológico de la paradoja: las antinomias son constitutivas del mundo y no en exclusiva de la razón: lo real en sí mismo es paradójico, y así lo entiende la Cábala y así lo entiende Kafka, lo cual puede ayudarnos a entender la presunta oscuridad de sus creaciones: “a ojos de R. Nahmán, la *Qushiá* no proviene de una debilidad del pensamiento o un error de la razón. No se trata de una ‘paradoja subjetiva’; la *Qushiá* posee un estatuto ontológico. Las antinomias no son las antinomias de la razón, sino de lo real. En términos de la Cábala, se diría que la *Qushiá* está del lado de la Creación (*Berriá*) y no del lado de las criaturas (*Nibraím*); sería lo que cabría llamar una ‘paradoja objetiva’. Las antinomias no sólo están presentes en lo real; son su textura o arquitectura fundamental, puesto que son condición primera para la emergencia del ser. [...] La paradoja no es una característica del ser; mucho más: es lo que hace posible el ser, puesto que es el primer principio lógico de la creación del mundo. [...] [Nota de Ouaknin: “El espacio vacío [Ouaknin habla del *tsimsum*] es la posibilidad lógica del mundo y el lugar de la paradoja, pues el mundo está necesariamente basado en dos tesis contradictorias: la inmanencia de Dios en el mundo y su trascendencia más allá del mundo. Se da al mismo tiempo el ser y el no-ser de Dios en el mundo; ambas exigencias se contradicen y esa contradicción es, precisamente, la esencia del espacio vacío.”]” (M.-A. Ouaknin, *El libro quemado...*, *op. cit.*, p. 356).

<sup>172</sup> Escribe G. Scholem: “¿cómo pueden expresar las palabras una experiencia para la cual no existe un símil adecuado en el mundo finito del hombre? [...] el mundo religioso del místico puede expresarse en términos aplicables al conocimiento racional solamente con ayuda de paradojas [...] Una de las más desconcertantes [...] es que con frecuencia se describe a Dios como la Nada mística” (G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 25).

el hombre y el mundo sean, por eso hay que buscarlo en los profetas<sup>173</sup>, en los *intermediarios*, según el decir de Kafka. La reivindicación de la paradoja no solo es cosa del Conde Paul Yorck Wartenburg;<sup>174</sup> Abulafia considera que así son los “secretos de la Torá”, lugar de la ciencia más alta ante la que palidecen los conocimientos de los filósofos, y estos conocimientos no son sino paradojas. Gershom Scholem en *Lenguajes y cábala* cree que estos secretos, la ciencia más alta a la que se puede aspirar, no son sino paradojas.<sup>175</sup> Prueba de la importancia de la paradoja la encontramos también en lo que dice –una cosa y su contraria– Rabí Menajem-Méndel de Kotzk, quien, según Elie Wiesel<sup>176</sup>, llega hasta el paroxismo en el cultivo de la paradoja.

Entendemos que la más importante para Kafka, si bien no la única, tiene que ver con el lenguaje: un escritor que no quiere, pero tampoco puede, prescindir de las palabras, repara en que estas nos alejan de la verdad. George Steiner, en *Lenguaje y silencio* se figura a Kafka armado con la paradoja que implica no poder sino usar el lenguaje para pretender ir más allá del propio lenguaje,<sup>177</sup> un escritor que se sirve del lenguaje para denunciar las trampas que nos tiende; la intermediación, sin dejar de ser intermediación, es lo original que nos oculta todo origen. Vemos aquí uno de los argumentos de este trabajo: el lenguaje, que se puede concebir como intermediario pues nos permite el acceso al mundo, se convierte en dador del mensaje porque los humanos no tenemos acceso a las cosas en sí mismas más allá de la construcción lingüística que hacemos. No obstante, intentamos comunicar lo incomunicable, la realidad a la que no accedemos si no es a través de las palabras, y es el intento lo único que podemos

<sup>173</sup> Escribe Esther Cohen: “en los profetas, paradójicamente, en los portavoces de la palabra divina, es donde encontramos con mayor agudeza esta presencia de Dios como la ausencia del lenguaje. [...] Dios no escucha y no mira, calla para dar lugar a eso que podría llamarse la libertad del hombre” (E. Cohen, *El silencio del nombre*, op. cit., p. 71).

<sup>174</sup> “La paradoja es una característica de la verdad” [Nota de Rajel Eliot: “De la correspondencia del Conde Paul Yorck von Wartenburg y Wilhelm Dilthey, tal como se cita en Scholem, *Sabbatai Sevi*, 1.”] Citado por R. Elior, *Los orígenes místicos...*, op. cit., p. 120.

<sup>175</sup> G. Scholem escribe en *Lenguajes y cábala*, op. cit., pp. 92-93.: “‘la ciencia de la lógica más alta, más interior (es decir, mística)’ [Nota de Scholem: *Philosophie und Kabbala*, pág. 15.] [...] puede prescindir de la lógica silogística. Pues los ‘secretos de la Torá’, que precisamente en ella se abren, son por su naturaleza misma dialécticos, como Abulafia dice [...] no son sólo secretos, sino también paradojas, contradicciones [...] es la ‘ciencia profética’, comparada con la cual, la de los filósofos y metafísicos, por muy respetable que sea, queda relegada a un rango verdaderamente pequeño. Es la madre de todas las demás ciencias [...] y quien la domina consigue ‘con ligereza’ aquella unificación profética con el *intellectus agens*. [Nota de Scholem: *Philosophie und Kabbala*, pág. 6.]

<sup>176</sup> Cf. E. Wiesel, *Celebración jasídica...*, op. cit., p. 236.

<sup>177</sup> “Luchaba, en una irreconciliable paradoja, por ‘una libertad que no tiene palabras, una liberación de las palabras’ [Steiner cita a Politzer] que sólo podía alcanzar por medio de la literatura. [...]. Hablar de lo *inefable* es arriesgar la supervivencia del lenguaje en tanto que creador y portador de verdades humanas y racionales. Las palabras saturadas de mentiras y atrocidades difícilmente pueden resumir la vida” (G. Steiner, *Lenguaje y silencio...*, op. cit., p. 166).

comunicar, que no es poco: la imposibilidad de comunicar más allá de la propia imposibilidad; y eso se constituye en una enorme paradoja, pues lo que pretendemos es decir sin decir, expresar lo que es esencialmente inexpresable, paradoja que constituye toda mística.

Una de las paradojas más llamativas en el judaísmo, y que tuvo su importancia en Kafka, fue la paradoja del mal, que formulada rápidamente reza: solamente llegamos al bien por el mal. Esta paradoja tiene que ver con la apostasía sabateísta. La tesis tuvo sus seguidores en Praga. También encontraron asiento en la ciudad los seguidores del antinomismo nihilista de Jacob Frank.<sup>178</sup> No es de extrañar, pues, que semejantes ecos llegaran a Kafka, buscador insaciable del bien desde el reconocimiento del mal de su conducta, lo que acerca su comportamiento al típico de los *judíos marranos*, comportamiento que Santiago Kovadloff ve propio de los judíos<sup>179</sup>. Maurice Blanchot ve en la apostasía del Mesías, el sacrificio supremo, lo que explicaría parte del comportamiento de Sabbatai Zvi, tan unido a la paradoja:

“Sabety Tsebí es ese mesías del siglo XVII que finalmente se convierte al islam. La extrañeza de su aparición es que su apostasía, lejos de desacreditarlo, se convirtió en un signo de su misión redentora: y es que, para vencer profundamente al Mal, hay que descender a la profundidad aciaga y revestirse del Mal mismo. La apostasía, la negación de sí, la obligación de vivir interiormente en el rechazo de su verdad (que fue precisamente impuesta por la Iglesia a los marranos), es el sacrificio supremo de que el mesías se vuelve capaz. Ahí tenemos [...] la paradoja como fundamento místico de la salvación.”<sup>180</sup>

No hay otro movimiento como el sabateísta donde la paradoja tenga más valor; su concepción del Salvador ya es paradójica, pues se trata de un Salvador apóstata<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Escribe Scholem: “se había establecido un importante grupo de partidarios de Frank. A su cabeza estaban varios miembros de las distinguidas familias Wehle y Bondi, cuyos antepasados habían pertenecido al movimiento secreto sabatiano durante algunas generaciones” (G. Scholem, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, trad. J.S.B., Barcelona, Riopiedras, 1994, p. 119).

<sup>179</sup> Cf. S. Kovadloff, *La extinción de la diáspora judía*, op. cit., p. 60.

<sup>180</sup> M. Blanchot, *La amistad*, trad. J. A. Doval Liz rev. por la ed., Madrid, Trotta, 2007, pp. 219.

<sup>181</sup> Escribe G. Scholem: “el caso del sabateísmo, un movimiento construido enteramente sobre las paradojas” (G. Scholem, *El misticismo extraviado*, trad. M. Sifrim, Buenos Aires, Lilmod, 2005, p. 81); “La sensación de contradicción de la cual surgió el sabateísmo se transformó en una característica

No obstante, más allá del antinomismo sabateísta, la paradoja es, para el judaísmo, fuente de verdad. Scholem estima que en esta puede residir la verdad porque ha de ser la paradoja el recurso que hemos de utilizar para interpretar los textos canónicos<sup>182</sup>. Ricardo Foster también estima la importancia del pensamiento paradójico para conocer la verdad; en este sentido, el bien y el mal dejan de ser enemigos irreconciliables porque el mal, tan presente en el mundo, puede tener que ver con la salvación:

“En el Talmud está escrito que ‘El hijo de David sólo vendrá en una época completamente culpable o absolutamente inocente’ (Sanhedrín,38 a) [...] La convicción talmúdica nos coloca frente a la dialéctica de culpabilidad y redención, de catástrofe y esperanza [...]. Se trata de reconocer en el mal, en su misteriosa presencia histórica, el signo contradictorio de la salvación. Suena a paradoja, a sinsentido pero, por allí, sospecho, tenemos que internarnos”<sup>183</sup>.

Demasiadas veces se ha querido ver en la ruptura de las Tablas por parte de Moisés la explicación del antinomismo sabetísta, pero Marc-Alan Ouaknin nos alerta del sentido de la expresión talmúdica *anulación* referida a la Ley: la destrucción de las Tablas de la Ley tiene que ver con la crítica de la idolatría que quiere ver en las Tablas el elemento fundante. Ouaknin nos alerta de que la importancia de la Ley está en su contenido y no en las Tablas<sup>184</sup>, elemento material en el que se apoya la verdadera realidad, que es espiritual, como piensa el judaísmo y como piensa Kafka<sup>185</sup>. Es por ello que el cumplimiento de la Ley no es sino la ruptura de las Tablas, porque la Ley no

---

permanente y duradera del movimiento. A partir de la paradoja inicial de un Mesías apóstata, la paradoja engendró paradojas” (*ibid.*, p. 84); “entre los nihilistas del movimiento [...] reinaba la fe en la paradoja: cuanto más extraña la agadá y más ofensiva a la razón y al sentido común, más posibilidades había de que fuera considerada como un símbolo de aquel ‘misterio de la fe’ ” (*ibid.*, p. 109); “El shabetaísmo nació de la conciencia de una contradicción inherente, de una paradoja [...]. Se basa en la trágica paradoja de un Salvador apóstata, y se alimenta de paradojas, cada una de las cuales implica a la otra” (G. Scholem, *Las grandes tendencias*, *op. cit.*, p. 333); “En su estado de iluminación [Zvi] era el arquetipo viviente de la paradoja del santo pecador, y es muy posible que, a pesar de su incapacidad para expresarlo, en esos estados de exaltación mental tuviera ante sus ojos la imagen de un acto de *ticún* a través de la transgresión de la ley sagrada” (*ibid.*, p. 319).

<sup>182</sup> “el punto de vista paradójico podía apoyarse en una verdadera interpretación de textos tradicionales” (G. Scholem, *El misticismo extraviado*, *op. cit.*, p. 53).

<sup>183</sup> R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2003, p. 87.

<sup>184</sup> “La ruptura de las Tablas no es la destrucción de la Ley; es, por el contrario el don de la Ley en la forma de su ruptura. Ahí está el sentido bonificado de la expresión talmúdica ‘la anulación de la Ley es su propio fundación.’ [...] La ruptura de la Ley es eminentemente positiva; significa el rechazo del ídolo. Moisés no transmite, en un primer momento, la Ley, sino su fractura” (M.-A. Ouaknin, *El libro quemado....*, *op. cit.*, p. 388).

<sup>185</sup> Véase el aforismo 54, donde Kafka nos dice que el único mundo que existe es espiritual.

consiste en simples inscripciones en una tablilla. Escribe Marc-Alain Ouaknin en *Elogio de la caricia*:

“Dios habría dicho a Moisés: ‘¡Muy bien! Has hecho muy bien en romperlas’. Y Rech Lakich añade [...] ‘a veces la anulación de la ley constituye su fundamento mismo’.”<sup>186</sup>

Lo que podíamos denominar «paradoja del sentido» hace referencia a una búsqueda constante de algo que ya sabe que no se va a encontrar, como, en el caso de Kafka, pasa con algo que se ha dado en llamar “sentido del mundo”. En relación con la búsqueda de un Dios ausente, esta paradoja se expone en el poema<sup>187</sup> que G. Scholem le envía a W. Benjamin junto a una edición de *El Proceso* de Kafka. S. Mosès deja bien claro lo paradójico del poema de Scholem, la importancia que Kafka le da a las ausencias, lo fuerte que habla el silencio:

“el estatuto discursivo paradójico de este poema que aunque trata de la ausencia de Dios, no deja sin embargo de invocarlo. Esta misma paradoja es la que Scholem cree encontrar en las novelas de Kafka, cuyos personajes manifiestan una voluntad obstinada por encontrar sentido a un mundo que, visiblemente (es decir, desde el punto de vista del autor), está desprovisto de él. En otras palabras, si bien la obra de Kafka no ofrece respuestas, no deja de estar obsesionado por una sola y única pregunta, la de saber cuál es la naturaleza de un mundo manifiestamente entregado a la arbitrariedad y al desorden, y sin embargo habitado por la idea de la Ley.”<sup>188</sup>

Gershom Scholem expone lo que podríamos llamar *paradoja de la revelación*, paradoja fundamental para quien, como Kafka, se dedica a verter palabras, y según la cual lo importante tiene que ver con que algo se dice, no con quién lo dice, máxime cuando, en el caso de Dios, se trata de alguien incognoscible por inaprehensible. Entendemos que la paradoja tiene que ver con la conversión en Kafka del intermediario en autor del mensaje, es decir, de lo mediato en lo inmediato, de la intermediación en lo

<sup>186</sup> Citado por M.-A. Ouaknin, *Elogio de la caricia*, trad. S. Mamou y J. Maruri, Madrid, Trotta, 2006, p. 174.

<sup>187</sup> Cf. Walter Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia...*, *op. cit.*, pp. 141-142.

<sup>188</sup> S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 188.

genuino. Todo ello es necesario dada la insalvable dificultad de expresar con palabras el lenguaje del autor del lenguaje, el lenguaje de Dios: ¿cómo expresar con palabras humanas lo que no es sino divino? Ello hace que la revelación ha de ser expresada como una paradoja<sup>189</sup>, según la cual, la ausencia implica también cierta presencia; escribe Scholem en *“Hay un misterio en el mundo”*. *Tradición y secularización*:

“La noción de ‘nada de la Revelación’ constituye el centro de la interpretación de Kafka por Scholem. [...] La ‘nada de la Revelación’ designa pues un momento paradójico en la historia de la tradición [...] en la que la Ley ya ha perdido el principio de su autoridad, pero su sombra sigue perfilándose en el horizonte de nuestra cultura. [...] no nos permite entrever su sentido salvo a través de los meandros de la ficción.”<sup>190</sup>

Encontramos también una paradoja en la escritura, paradoja fundacional en un escritor, como es el caso de Kafka: veneramos la letra escrita porque, estando muerta hace que viva todo cuanto toca. No obstante, y aquí está la paradoja, es fundamental la oralidad para el judaísmo, la Torá oral, Torá que es personal y “accede a lo divino”. Por eso escribe Kafka al final de “Ante la Ley”:

“Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada sólo estaba destinada a ti. [...]”<sup>191</sup>

Pero el judaísmo venera la letra escrita, que es una y la misma para todos, pues trae lo muerto a la vida. Lo escrito es algo que todos debemos entender aunque cada uno lo interpretamos a nuestra manera para, así, darle vida. Escribe Alexandre Safran sobre lo que podríamos llamar “paradoja de la escritura”:

“Entre las innumerables paradojas del judaísmo la más extraña sigue siendo, al parecer, la de la escritura. [...] Israel [...] se ha hecho acreedor al título de

<sup>189</sup> “¿Puede la palabra de Dios, si existe algo semejante, comunicarse dentro de los estrechos límites de la palabra humana? Tal es la paradoja que dio pie a las especulaciones de los teólogos judíos sobre el sentido que podría ir ligado a una revelación semejante. [...] el contenido de la revelación se expresa como paradoja” (G. Scholem, *“Hay un misterio en el mundo”*. *Tradición y secularización*, trad. M. Abella, Madrid, Trotta, 2006., pp. 15-16).

<sup>190</sup> S Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>191</sup> F. Kafka, “Ante la Ley”, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 193.

‘pueblo del Libro’. [...] Este amor del judío por el libro no es un simple capricho de bibliófilo: se halla profundamente arraigado en su alma. Es de naturaleza religiosa y va acompañado del agradecimiento hacia el creador de una obra literaria. [...] En su obra titulada *Sefer hassidim* (Libro de los devotos), Rabbi Yehuda he-Hassid [ s. XIII] hace la recomendación siguiente a sus hijos y a sus discípulos: ‘Si cae una mancha de tinta a la vez en tu libro y en tu vestido, limpia antes el libro y sólo después el vestido’. Y añade: ‘Si dejas caer oro y libros, recoge primero los libros y después el oro.’ [...] Por conciencia religiosa, por respeto a la vida, Israel detesta al libro en la medida en que no contiene más que la letra escrita, muerta. Y ahí reside la paradoja de la letra escrita [...] Si el judío venera a la Santa Escritura es porque en ella percibe el mensaje vivo de Dios. La forma escrita es sólo externa [...] El ‘texto escrito’ se hace ‘sagrado’ por la santidad que le confiere el piadoso ‘copista’, *sofer*, en el momento de la transcripción. Y entonces ese texto se dirige al lector para decirle: ‘Escrútamelo, interprétamelo.’ [...] Entonces es cuando el lector comienza a cultivar y ‘venerar’ la Tora, procediendo a su *biur*, a su ‘esclarecimiento’ [...] el texto está incompleto, inacabado y que hay que considerarlo con suma atención y someterlo a una exégesis al mismo tiempo rigurosa y libre, según la acepción propia y simbólica, racional y mística. [...] Y así es como la Tora que deseó conocer y profundizar se ha convertido, ahora, en *su* Tora [...] Gracias a la Tora escrita, la Tora oral accede a lo divino. Y gracias a la Tora oral, la Tora escrita se hace más próxima al hombre. [...] Ya no se contenta con captar su sentido y deleitarse en ella: ahora también la transmite renovada. Y así crea su propia Tora, que ahora será ya completamente oral. Porque la Tora escrita, de Dios, enriquecida y vivificada por la Tora oral, la suya, vuelve a sus fuentes originarias.”<sup>192</sup>

Para acabar la sección, diremos que Scholem expone una de las paradojas que se da en la figura del *tzadik*, y tiene que ver con la unión, en la misma persona, de lo más general, Dios, y la soledad más absoluta; lo que Scholem llama “la antigua paradoja de soledad y comunión”<sup>193</sup>, de la que el jasidismo supo sacar muchos y buenos frutos<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> A. Safran, *La Cábala*, trad. C. Ayala, Barcelona, Martínez Roca, 1976, pp. 51-53.

<sup>193</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 369.

<sup>194</sup> *Ibid.*



## **VII. EL TIEMPO**



## 1. Inicio

Que no podamos prescindir de las interpretaciones es motivo de humor. La naturaleza fluctuante de lo que se cree como realidad es la responsable de que no haya textos sagrados, sino interpretaciones de los mismos, lo que le da una importancia a la Torá oral por encima de la Torá escrita. Eso hace que no haya una única interpretación de los textos. Es por ello que Kafka recurre con inusitada frecuencia a la paradoja, y a la contradicción como modo peculiar de esta, provocando así la risa. Una de las paradojas más importantes para el pueblo judío es la que podemos llamar paradoja del tiempo: el futuro, que proviene del pasado, es tan presente como el propio presente, lo cual hace equivaler la aceleración del tiempo con la inmovilidad del mismo, según piensa S. Mosès, inmovilidad que se corresponde con la experiencia de los habitantes de la aldea del Castillo. Intentar atacar los problemas actuales con soluciones pasadas que ya han demostrado su ineficacia, produce la paradójica sensación de aceleración del tiempo que se corresponde con su inmovilidad y, en tanto que paradójica, también la risa.

Concebir al pueblo judío como ajeno al tiempo, poco interesado por la investigación histórica, es errar el tiro: una cosa es el tiempo y otra muy distinta la investigación. Cada instante puede ser el instante de la llegada del Mesías, y la espera no pueda acabar, lo que trae como consecuencia que en las historias de Kafka no se produzcan grandes cambios, como tampoco sucede en la historia de Don Quijote. La visión teológica del mundo con su valoración de la inmovilidad, visión propia de algunos judíos, es la visión de los habitantes de la aldea dominada por el castillo, donde los pies se hunden en la nieve. Hay algunas cosas que no han de cambiar porque están bien desde el principio de los tiempos; así piensan los ratones de Kafka y los habitantes

de la aldea. Pretendemos mostrar que la visión de una estructura es más afín al planteamiento de Kafka que la de cualquier línea sobre la cual las cosas se modifican. Martin Walser cree haber descubierto el esquema de las obras de Kafka al exponer que cualquier opción es contrarrestada, lo cual no ayuda a encontrar movilidad en su obra porque es difícil encontrar en la misma una visión diacrónica. Esta poca sensibilidad con el paso del tiempo hace que el escritor no se aplique demasiado a la música, consciente como también lo es, de que la música oferta realidades en sí cuando el escritor siente verdadero apego por todo lo que está intermediado.

*un rayo que todavía perdura*  
Kafka<sup>1</sup>

## 2. La paradoja del tiempo. La teología

En relación con el tiempo encontramos lo que podríamos llamar *la paradoja de la historia* del pueblo judío, muy preocupado por el significado de la misma pero, a la vez, descuidando el ejercicio de la historiografía. Para la formulación del problema me permito remitir al libro de Yosef Hayim Yerusahlmí, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*<sup>2</sup>, el mejor escrito que hemos encontrado sobre el tema.

La manera como tiene Kafka de concebir el tiempo, sobre todo en *El castillo*, donde la nieve impide avanzar hacia donde ya se sabe que no se ha de llegar porque ya se está (el lugar que dirige toda existencia no es sino la aldea), lo aproxima al tiempo de los judíos, quienes, según Stéphane Mosès en *El ángel de la historia*, han de reivindicar la dimensión sincrónica de la existencia frente a la concepción del paso diacrónico del tiempo:

---

<sup>1</sup> Citado por G. Anders, “Kafka, pro y contra. Las bases del Proceso”, *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, trad. J. Monter Pérez, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 108.

<sup>2</sup> Yosef Hayim Yerusahlmí, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. A. Castaño y P. Villaseñor, Barcelona, Anthropos, 2002. En el prólogo del autor, p. XXXIII, escribe: “una paradoja: el hecho de que, aunque el judaísmo, a través de los tiempos, estaba absorto en el significado de la historia, la historiografía misma jugaba, en el mejor de los casos, un papel ancilar entre los judíos y con frecuencia ningún papel en absoluto”.

“Para concebir la Redención, el judaísmo tendrá que *suspender el tiempo* en alguna medida, elevarse desde la diacronía a la sincronía, desde el orden histórico al orden simbólico. Porque en el orden del símbolo, es decir, en la intemporalidad del rito, el futuro puede anticiparse, de la misma forma que el pasado se puede repetir. [...] no se trata tanto de volver al tiempo mítico de los orígenes como de anticipar, a través del cumplimiento de la Ley de los ritos, la culminación absoluta de todas las cosas. [...] En el caso del judaísmo, el tiempo detenido tiene también, y quizá ante todo, un objeto diferente, que es anular la distancia –aunque sea incalculable– que separa el presente del futuro más lejano, es decir, de la meta ideal del proceso histórico. Sólo un tiempo absolutamente sincrónico puede permitir actualizar el futuro más lejano en el fulgor del instante presente, es decir, anticipar la Redención. Esta anticipación equivale en cierta forma a una extraordinaria *aceleración del tiempo*, ya que lleva a suprimir el intervalo entre dos puntos que, sobre un eje horizontal, podrían estar infinitamente alejados uno de otro. Esta forma específica del tiempo religioso produce un efecto eminentemente paradójico: la inmovilización del tiempo podría ser igual a su infinita aceleración. Esta paradoja está en el centro de la experiencia religiosa del pueblo judío: desde hace dos mil años, su existencia congelada, al margen de la historia [...] su pasado más lejano ha estado siempre más presente que la actualidad más inmediata, la realización de sus esperanzas, incluso las más quiméricas, siempre le ha parecido cercana. En el origen de este efecto paradójico se encuentra una experiencia religiosa absolutamente específica: la de la *contracción del tiempo*. Es lo que provoca la contemporaneidad absoluta del pasado, del presente y del futuro. [...] la condensación, en un punto único, de las tres dimensiones del tiempo. [...] La anticipación de la Redención es absolutamente simétrica a la proximidad inmediata del tiempo de los orígenes.” [ Nota de Mosés: “Este desarrollo está inspirado en el comentario de Elías de Vilna sobre el versículo II, 8 del *Cantar de los Cantares*.” Tal versículo: ‘¡La voz de mi amado! Vedle que llega, / saltando por los montes, / triscando por los collados’<sup>3</sup><sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Sagrada Biblia*, trad. E. Nácar Fuster y A. Colunga, Madrid, B.A.C. 1960, p. 760.

<sup>4</sup> Stéphane Mosès, *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, op. cit., pp. 74-77.

Podemos poner en contacto la paradoja expresada, que no es sino la paradoja del tiempo, con la aporía del mesianismo: la llegada del Mesías no se producirá porque nos privaría de seguir esperándolo, siendo *la espera* una de las situaciones que caracterizan al pensamiento judío; si llegara el Mesías no tendría sentido seguir esperando, traicionando así la vocación de absoluto que implica una espera eterna que puede acabar en cualquier momento, siendo eterna también la espera de una supuesta irrupción en el tiempo. Kafka niega la llegada del Mesías que cambia todo en varias de sus obras: podemos pensar en “Chacales y árabes”, donde el extranjero, tomado por Mesías por los chacales, no lo es, pues de ellos ha de partir lo que ellos pretenden. De *El castillo* sobran interpretaciones que consideran a K. un Mesías, mas no tiene tiempo de realizar su acción mesiánica; lo único que demuestra es que, como agrimensor, es un mentiroso que no ha sido llamado por nadie más que por él mismo.

En el judaísmo no hay una visión homogénea del paso del tiempo que llegue hacia un punto final esperado, sino que la visión teológica hace que el pasado pueda convertirse en presente en cualquier momento; es decir, que nada de lo pasado está pasado para siempre, como pensaba Walter Benjamin<sup>5</sup>. Santiago Kovadloff, en su reciente libro *La extinción de la diáspora judía*, abunda en la idea de que el tiempo lineal es algo ajeno a un pueblo que, como el judío, reivindica «la mirada teocrática», mirada que encuentra lo invariable en el corazón de todo cambio<sup>6</sup>.

Kovadloff no ve desencaminada la visión de Jean Daniel sobre la interpretación teológica que caracteriza a algunos judíos, sobre todo a los sionistas. Daniel habla de una “prisión teológica”<sup>7</sup> que impide tener ojos si no es para lo eterno, y frena la llegada de lo nuevo<sup>8</sup>. Veamos qué dice al respecto el escritor argentino:

“El ingreso a la prisión teológica, afirma Daniel no sin perplejidad, es misteriosamente voluntario. La subordinación al mandato teológico impide la

<sup>5</sup> W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia, passim*.

<sup>6</sup> Escribe S. Kovadloff: “Con la destrucción del Segundo Templo [...] una teología laboriosa y resuelta a imponerse desplegó, a lo largo de generaciones [...] otra interpretación de la historia de Israel. Esta interpretación abandona el tiempo lineal y asienta su estructura sobre cuatro nociones paradigmáticas y metahistóricas: pecado, castigo, reincidencia del pecado y reconciliación final de Dios con el pueblo judío [...] Desaparece la historia como sucesión de hechos diferenciados. En nada se distinguen ya pasado, presente y futuro. La mirada teocrática verá, en la sucesión de acontecimientos, la expresión de lo invariable” (S. Kovadloff, *La extinción de la diáspora judía, op. cit.*, p. 23).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>8</sup> “El tiempo, así entendido, no es sino el cauce a través del cual la eternidad ejerce su severa hegemonía” (*Ibid.*, p.24).

acción innovadora del tiempo. Obliga a leer la propia experiencia como expresión de un destino, de un mandamiento metahistórico, de una fatalidad. El transcurso de los días, así concebido, no acarrea otra cosa que repetición.”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 166. Al respecto, escribe S. Kovadloff en el mismo libro: “Daniel está persuadido de que [...] La lógica teológica, al suplantarse a la política, conduce a la intransigencia y promueve el expansionismo colonialista” (p. 168); “La victoria, en definitiva, ha sido de la teocracia sobre la política. De la eternidad sobre la historia” (p. 169); “El judaísmo, subraya una y otra vez [Jean Daniel], está congelado. Lo condena su entendimiento teológico del mundo” (p. 173); “Daniel pareciera entender lo sucesivo como mera repetición; cualquier transformación, como mero espejismo o enmascaramiento de una inmovilidad esencial. Daniel está persuadido de que el judío cambia como propone hacerlo el personaje de Lampedusa: para seguir siendo el mismo” (p. 174).

### 3. El instante y el recuerdo

La valoración de la eternidad ha sido típica entre los judíos, pero ello no significa una eliminación del tiempo sino una valoración que lo trasciende. Elie Wiesel, en la línea de Walter Benjamin, considera que el judío no quiere olvidar nada de lo sucedido para así valorar todo lo que concierne al tiempo y afirmarlo en toda regla, sean placeres o dolores<sup>10</sup>: importa recordar lo sucedido, sea lo que sea. Ya se ha dicho que, para Kafka, la realidad primariamente es espiritual, entre lo que se cuenta la memoria de lo sucedido. Demasiadas veces se habla de que el judaísmo no repara en el tiempo cuando lo que se quiere decir es que no repara en la historia<sup>11</sup>. El problema viene cuando confundimos *tiempo e historia*. No debemos confundir ambos términos; y el judaísmo, según piensa Reyes Mate<sup>12</sup>, es impensable sin sus reflexiones sobre el tiempo. La reivindicación del pasado que vemos en los textos de Stéphane Mosès<sup>13</sup> no significa la suspensión del tiempo, que se *acelera* y se *contrae*, sino de la manera lineal

---

<sup>10</sup> Escribe E. Wiesel: “La memoria judía no opone resistencia al tiempo: trasciende el tiempo [...] Oponer resistencia al tiempo significaría ignorar el tiempo y los hechos que suceden en nuestro tiempo y que hacen de él lo que es. Trascender el tiempo significa aceptarlo, acogerlo y traspasarlo para conseguir una visión general del tiempo [...] por lo general, la memoria quiere deshacerse de lo doloroso, no quiere recordar dolores. Nuestro cuerpo, por ejemplo, intenta eliminar el dolor. Si tengo una herida, ésta se cura al poco tiempo. La memoria judía, en cambio, quiere recordar todo [...] Lo que sucedió en España en el año 1492 me causa la misma emoción que lo que yo pueda vivir hoy en un viaje a España. Ambas cosas son realidad” (E. Wiesel y J.-B., Metz, *Esperar a pesar de todo*, trad. C. Gauger, Madrid, Trotta, 1996, pp. 96-97).

<sup>11</sup> Así, escribe Esther Benbassa: “una descripción del judaísmo atemporal y ahistórico en el pensamiento de [...] Franz Rosenzweig. Según este último, la clave de la supervivencia del pueblo judío, su esencia y sumisión dependían de su existencia fuera de los parámetros de la historia”(E. Benbassa, *El sufrimiento como identidad*, trad. B. Gala Valencia, Madrid, Abada, 2011, p. 111).

<sup>12</sup> “La cultura judía [...] toma sus distancias respecto a la historia, es impensable, sin embargo, al margen del tiempo” (Reyes Mate, Prólogo a E. Wiesel y J.-B. Metz, *Esperar...*, *op. cit.*, p. 12).

<sup>13</sup> Cf. S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, pp. 74-76.

de concebirlo, es decir, homogénea, del modo tradicional de entender la historia. Ello significa una valoración de la dimensión sincrónica del mundo y no de la visión diacrónica, pero, en absoluto, una renuncia al tiempo sino, en todo caso, una hipervaloración del pasado, uno de sus elementos fundamentales.

La reivindicación del pasado no es en absoluto una abolición del tiempo sino de un concepto del mismo que entiende el pasado como algo irrecuperable, que se dio una vez y nada se puede hacer para reivindicarlo. Esta no es la visión que tiene Benjamin, que considera que el pasado no ha dejado de pasar y ha de ser recuperado en nuestro presente, al que constituye. Estamos hablando de la idea, tan judía, de *rememoración*, que hace que nada que tenga que ver con la historia sea irreparable, siendo su presunto carácter inapelable “el fundamento mismo de la conciencia histórica”, según Mosès<sup>14</sup>, conciencia que los judíos entienden de otra manera, pues no es la línea que va al mañana y deja atrás el ayer. Para los judíos, y así lo entiende Ricardo Forster<sup>15</sup>, el instante es la bomba que hace que explote la concepción del tiempo como algo homogéneo. Es en el corazón del instante donde mora la eternidad.

La persistencia del pasado es una manera judía de concebir el mundo. Así lo entiende Kafka, quien escribe en sus *Diarios*:

“observación siempre judía, de ahí que sea tan fácil de comprender, como si hubiera ocurrido ayer.”<sup>16</sup>

Que el pasado no está clausurado se comprueba en la reivindicación del judaísmo de personajes y actuaciones: no importa que sean del pasado si pueden iluminar el presente. De ahí parte la importancia de la Tradición para el judío: no importa tanto la novedad del discurso como su arraigo en lo ya dicho. Esa es la manera

---

<sup>14</sup> “Lo que cuestiona la idea de la rememoración es el fundamento mismo de la conciencia histórica moderna, a saber que los fallos de la historia son inapelables [...] Benjamin propone la visión de una historia en la que no se sacrifica nada, nada se pierde para siempre. Si cada momento del pasado se puede reactualizar [...] no hay nada en la historia de los hombres que sea irreparable” (*ibid.*, p. 152).

<sup>15</sup> “La historia concebida como una insistencia del pasado en el presente, como un perpetuo movimiento de actualización que elimina la distancia entre el hoy, el mañana y el ayer, haciendo del instante un momento de la eternidad. [...] la historia (la particular manera judía de la rememoración) no es concebida como una sucesión de acontecimientos que se van alejando cada vez más del presente, volviendo antiguo y cerrado lo que quedó a nuestras espaldas, sino como la eternidad del instante que hace estallar, en su excepcionalidad inesperada, la concepción del tiempo como lineal y homogénea” (R. Forster, *Crítica y sospecha...*, *op. cit.*, p. 190).

<sup>16</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 318. La entrada es del 10.III.1912.

como Günter Stemberger<sup>17</sup> entiende la poca importancia que el pueblo judío le concede al enfoque histórico.

Maurice Blanchot, refiriéndose al judaísmo jasídico, también deja constancia de la importancia que tiene la repetición cuando esta arroja luz sobre el presente, más que la creación de lo absolutamente nuevo:

“En el jasidismo [...] cuando se atribuyen, en vida, a los grandes maestros de la generación actos que pertenecen a una tradición mucho más antigua y de los que cada uno conoce y reconoce los menores detalles, lo que se cuenta no parece ni menos espontáneo ni menos verdad; al contrario: algo muy antiguo se reproduce de nuevo, afirmando la continuidad sin desmayo de la tradición, su poder intacto, su verdad siempre expectante, la aptitud del acontecimiento inagotable para realizarse una vez más.”<sup>18</sup>

El trasiego de los acontecimientos históricos no tiene ninguna importancia: la historia no es una línea recta pues retrocede constantemente, o puede repetirse una y otra vez. En la narración que Kafka tituló “Durante la construcción de la muralla china”, el narrador confiesa que:

“posiblemente no hay pueblo más fiel al emperador que nosotros”.<sup>19</sup>

Pero la figura del emperador es solo eso, una figura de alguien que nos ilumina con su luz aunque haga muchos años que ya no viva, como las estrellas fugaces que nos alegran aunque hace siglos que hayan muerto. En Kafka, como judío que era, la historia no importa, lo que tuvo existencia la tiene para siempre. Dice el narrador respecto de su pueblo, en la narración a la que nos referimos:

“No sabe qué emperador gobierna, y ni siquiera está seguro del nombre de la dinastía. [...] En nuestras aldeas se entroniza a emperadores muertos hace tiempo, y otro que ya solo vive en los romances del pueblo acaba de publicar una

---

<sup>17</sup> “Los personajes y los acontecimientos de la época bíblica no aparecen como excepcionales, sino como típicos y, por tanto, como modelos para el presente [...] Además, este enfoque ahistórico posibilita la tipificación de ciertos rabinos [...] Las figuras del pasado ofrecen instrucción y modelos de conducta para el presente: únicamente es lo que interesa” (G. Stemberger, *El judaísmo clásico...*, *op. cit.*, p. 165).

<sup>18</sup> M. Blanchot, *La amistad*, trad. J.A. Doval Liz, rev. por la editorial, Madrid, Trotta, 2007, p. 216.

<sup>19</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 542.

proclama que el sacerdote recita ante el altar. [...] un día la aldea se entera, entre alaridos de dolor, de que, hace miles de años, una emperatriz se bebió a largos tragos la sangre de su esposo.”<sup>20</sup>

Así se entiende el tiempo. En cuanto a la repetición de lo mismo, recordemos el aforismo 81 de Kafka<sup>21</sup>, según el cual la expulsión de Adán y Eva no deja de repetirse, o las reflexiones de Benjamin sobre el *Angelus Novus*<sup>22</sup>, que no deja de mirar las ruinas que se amontonan sin solución de continuidad.

Giulliano Baioni no entra a valorar cuánto de judaico tiene esta deshistorización del pasado. Al respecto repara en la conversión del “tiempo vivido” en “tiempo representado”, lo que relacionamos con la importancia que para el judío tiene lo escrito:

“Poiché non conosce e non può determinare la propria storia, il popolo vive al di fuori del presente o vive il presente come una notizia storica : non sa come si chiami l'imperatore regnante e quale sia la sua dinastia [...] confonde continuamente passato e presente, trasforma il tempo vissuto in tempo rappresentato, vive quindi la vita come narrazione, favola o leggenda”<sup>23</sup>.

Contra la concepción lineal, homogénea, del tiempo, Kafka y los judíos valoran una concepción que reivindica el instante que se apresa en el recuerdo, según entiende Benjamin: es en este donde la vida adquiere su verdadera medida<sup>24</sup>. Según dice Franz Rosenzweig en *La Estrella de la Redención*:

“el recuerdo histórico no es ningún punto fijo en el pasado que vaya estando cada año un año más pasado, sino que es un recuerdo igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es un recuerdo eternamente presente.[...]

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>21</sup> Cf. F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>22</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, 9, *Discursos interrumpidos, I*, trad. J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1989, p.183.

<sup>23</sup> G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>24</sup> Cf. S. Mosès, *Exégesis de una leyenda. Lecturas de Kafka*, trad. L. Claravall, Barcelona, Ediciones del Subsuelo, 2012, p. 83.

Incluso lo que quizá objetivamente sea una renovación tiene siempre que darse como si ya se encontrara en la ley eterna” .<sup>25</sup>

Aunque para la cultura judía sea el instante el lugar de la eternidad<sup>26</sup>, no es viable la realización en el instante de la promesa de la redención, pues va en contra de su carácter de instante. Por eso el cumplimiento de la promesa de la redención siempre es postergada, situación tan valorada en la vida por Kafka. Dice Stéphane Mosès:

“ni goce pagano del instante presente, ni evasión espiritual hacia un más allá del tiempo, sino aspiración siempre renovada a la aparición, en el seno mismo del tiempo, de lo absolutamente nuevo, que se concibe como si pudiera acontecer en cualquier momento: la Redención siempre es inminente, pero si tuviera lugar sería inmediatamente cuestionada, precisamente en nombre de la exigencia de absoluto que pretende hacer realidad [...] Esta exigencia de absoluto es lo que impide al pueblo judío participar en la historia [...] quizá esta distancia con respecto a la historia es lo que garantiza al pueblo judío su perennidad.”<sup>27</sup>

De modo parecido, la intermediación, para Kafka, es el único acceso que tenemos a lo absoluto, donde nunca llegaremos porque la intermediación siempre será algo mediado. Al modo de la exigencia, lo absoluto permanece: es lo que buscamos en nuestras intermediaciones. Sea como fuere, la reivindicación del instante frente al tiempo acumulativo y homogéneo, hace que, según Kafka, el Juicio Final sea un juicio sumarísimo donde, parece ser, cada uno será juzgado a tenor del instante del encuentro. Escribe Kafka:

“Es sólo nuestro concepto del tiempo el que permite que le llamemos así al Juicio Final. En realidad se trata de un juicio sumarísimo.”<sup>28</sup>

El Juicio Final no es algo más que un juicio sumarísimo: no pone las cosas en su sitio; o sí, siempre que se entienda que el sitio de las cosas tiene tan poco valor como el

---

<sup>25</sup> F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, *op. cit.*, pp. 361-362.

<sup>26</sup> La eternidad que busca el instante, vista políticamente, corre el riesgo, como dice J. Daniel, de convertirse en la “prisión teológica”, aunque ahora no estemos tratando aspectos exclusivamente místicos.

<sup>27</sup> S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>28</sup> F. Kafka, *Aforismos...*, *op. cit.*, aforismo 40, p. 57.

del instante en que a cada uno puede llegarle el final; solo epítome de los instantes anteriores si esa es nuestra manera de entender el tiempo.

Citemos unas palabras que, según Stéphane Mosès, Walter Benjamin escribió cuando preparaba las *Tesis de filosofía de la historia*. Estas palabras, que critican el concepto homogéneo-acumulativo del tiempo, pueden acercarnos a la interpretación que le hemos dado al aforismo de Kafka:

“ La fórmula apócrifa de los Evangelios: “tal y como haya encontrado a cada uno, así será juzgado’ ”.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Citado por S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 130.

## 4. La estructura

Lo que importa son los fenómenos en su sincronía, no la diacronía de los mismos; y esto tanto en Kafka como en Benjamin: la historia se hace estructura, una estructura propia para cada situación<sup>30</sup>. En el caso de Kafka, lo que importa de la narración no es la historia que relata sino la situación que describe. Ello explica que comparta con Rabí Najmán de Breslau la economía en los detalles. Un caso paradigmático lo presenta el relato de este “El rabino y su único hijo”, que trata de alguien que quiere visitar a un justo (a un *tzadik*, traducen algunos)<sup>31</sup> porque, aun cumpliendo con los deberes del estudio y el rezo, notaba una ausencia que no podía precisar. El padre no está conforme con emprender el viaje en busca del justo y disuade a su hijo, pero sus reiteradas peticiones convencen al padre y emprenden el viaje del que volverían si sucede algún impedimento: en tres ocasiones renuncian al viaje, ya iniciado, una porque vuelca la carreta que los lleva en un puente, otra porque se rompieron los ejes de la misma, y la tercera porque un mercader con quien se encuentran en el figón donde pasan la noche desestima la integridad del justo a quien pretenden visitar. Los dos no prueban más el viaje porque el hijo muere. Pero el padre, instado en sueños por su hijo, lo intenta una última vez. En el camino, el rabino se

---

<sup>30</sup> Escribe S. Mosès: “en *La obra de los pasajes* y luego sobre todo en las *Tesis*, donde la utopía (o la Redención) se entenderá precisamente como la reunión final, al término de cada uno de los procesos ‘monadológicos’ de que está formada la historia, de todas las tentativas mesiánicas emprendidas hasta entonces por la humanidad. [...] este modelo, inspirado en el mesianismo judío y reestructurado en términos estéticos [...] En cada una de las unidades de inteligibilidad histórica cuyo centro es el fenómeno original, *una historia se inmoviliza y se convierte en estructura*; es como si la diacronía fuera absorbida por la sincronía” (S. Mosès, *El Ángel...*, *op. cit.*, p. 117. La cursiva es nuestra).

<sup>31</sup> Cf. E. Mandelbaum, *Franz Kafka: un judaísmo na ponte do impossível*, *op. cit.*, p. 71.

encuentra con el mismo mercader con el que se encontró antes en compañía de su hijo. El mercader le dice:

“te encontraste conmigo y te dije que el justo era un inútil. Y después yo me lo llevé a él, a tu hijo. [...] Tu hijo era semejante a un astro pequeño, a la luna. Y ese justo era semejante a un gran astro, al sol. Si se hubieran reunido juntos habría aparecido el Mesías. Mas ahora, una vez que me he llevado a tu hijo, por favor, puedes irte.”<sup>32</sup>

Lo que el escritor describe es la no realización del viaje por los sucesivos problemas que lo impiden: la situación no avanza porque lo que importa no es el transcurso de la misma. Según Enrique Mandelbaum:

“a descrição dos acontecimentos [...] a serviço da ambição do relato em criar uma situação exemplar, mais do que contar de fato uma história. [...] introduz para nós uma ambientação [...] um cenário e não uma ação. [...] O desenvolvimento é, na verdade, uma problematização da situação que nos é apresentada no início e não uma história, não se dá uma transformação. [...] o que o relato irá narrar é a problematização dessa viagem, a dificuldade em levá-la adiante”.<sup>33</sup>

Es justamente lo que sucede en *El castillo* de Kafka: no hay más desarrollo que los intentos infructuosos de K. por acceder al castillo, por lo que no es difícil encontrar a estudiosos que consideran que la novela está acabada desde su inicio. En este sentido, dice Maurice Blanchot:

“estaríamos tentados a decir que todo el sentido del libro es transmitido ya por el primer párrafo, transmitido por el *punte de madera* que conduce del camino principal a la aldea y sobre el cual ‘K. permaneció largo rato, con la mirada levantada hacia la apariencia vacía’.”<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Rabí Najmán de Breslov, *Cuentos fantásticos*, trad. A.L. Encinas Moral, Madrid, Miraguano, 2011, p. 97.

<sup>33</sup> E. Mandelbaum, *Franz Kafka...*, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>34</sup> M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*, *op. cit.*, p. 258, nota 3.

Giampiero Comolli es más preciso:

“la novela está terminada desde sus primeras páginas, desde el momento en que K. llega a la Posada del Puente y recibe dos llamadas telefónicas desde el Castillo: la primera, para desmentir su nombramiento como agrimensor; la segunda, para confirmarlo”<sup>35</sup>.

Que tantas páginas desarrollen una acción sin acción es acorde con lo que se viene diciendo sobre la eternidad y la densidad del tiempo: el instante encierra la eternidad porque el tiempo no es en absoluto un pasar homogéneo y lineal de duración idéntica. En este sentido, escribe Kafka:

“El momento decisivo de la evolución humana es, si renunciamos a nuestra noción del tiempo, perenne. [...] todavía no ha pasado nada.”<sup>36</sup>

“Una interminable, melancólica tarde de domingo, devoradora de años enteros, una tarde compuesta de años.”<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> G. Comolli, “Cuando sobre El pueblo cubierto por la nieve aparece, silencioso, el Castillo... (La propensión narrativa en el paisaje indescriptible)”, G. Vattimo, P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, trad. L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 2006, p. 277.

<sup>36</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 607. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>37</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 656. La entrada es del 2.XI.1921.

## 5. Kafka, el amusical

Karl Erich Grözinger pone de manifiesto que la prohibición judía de trabajar en sábado amplificó el menosprecio rabínico por la música en las sinagogas, aunque se aceptaran los himnos religiosos que se lamentaban por el Templo destruido. Así, se niega que la música jugara un papel en el judaísmo comparable al que jugó el arte musical en otras tradiciones europeas:

“Jewish musical life was considerably hampered by a series of strict rabbinical prohibitions, with the result that instrumental music remained as good as banned from the synagogue because of the prohibition on work on the sabbath. In addition, the only music that was tolerated on ‘worldly’ occasions were religious hymns, and this as a sign of mourning for the destroyed temple. Compared to the role music and singing played in European culture, music as an art form played hardly any role at all in synagogal and traditional Jewish life”.<sup>38</sup>

Que Kafka no considere que la estructura temporal sea una estructura homogénea, donde el pasado antecede siempre y de una vez por todas, es uno de los motivos de que sea, según confesión que le hace a Milena, “amusical”:

---

<sup>38</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 158.

“una fuerza especial poseo, si uno quiere definirla breve y confusamente, la de ser amusical.”<sup>39</sup>

También en sus diarios se refiere a una lejanía respecto de la música:

“Ya no intento atravesar, como hacía antes inútilmente, el círculo impenetrable que se forma enseguida a mi alrededor con la música, también me guardo de saltarlo”.<sup>40</sup>

Günter Anders, en “Kafka, pro y contra. Las bases del *Proceso*” entiende que el escritor checo es mucho más próximo a las artes figurativas que a aquellas que, como la música, exigen de un *tiempo que no puede detenerse*. Cualquier mirada a la realidad debe poder sustraerse a la lógica homogénea del trasiego. Escribe Anders:

“la prosa de Kafka está mucho más cerca de las artes figurativas; y eso, porque para él [...] la vida es tan enrevesada que no puede seguir adelante; y porque este no-seguir-adelante sólo se puede condensar como imagen”.<sup>41</sup>

Otro de los motivos de su renuencia puede ser la imposibilidad de la música para recibir intermediarios que la hagan comprensible: la música no pretende transmitir realidad alguna distinta de sí misma. Kafka solo considera a lo divino como algo que depende de sí, si bien es imposible acceder a ello sin el concurso de la intermediación: de ahí su cercanía con todo lo intermediado, ya que lo que es en sí mismo no cae dentro de nuestro alcance. Kafka concibe a Dios al modo de la Cábala: es *En-sof*, sin límites, por lo que es imposible definirlo si queremos que siga siendo infinito. A este respecto dice G. Scholem, en francés, sin dar explicaciones de por qué lo hace en un idioma distinto del inglés, en el que el libro está escrito; tal vez sea para no perder la rima: “*Un Dieu défini serait un Dieu fini*”<sup>42</sup>.

Cuando decimos algo, ese algo, aunque no exista independientemente del lenguaje, pues lo constituye, es independiente de decirlo o no; en el caso de la música,

---

<sup>39</sup> F. Kafka, *Cartas a Milena*, op. cit., pp. 164-165.

<sup>40</sup> *Id.*, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 324. La entrada es del 17.III.1912.

<sup>41</sup> G. Anders, op. cit., p. 107.

<sup>42</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 45.

no existe entidad alguna que se comunique por medio de esta, de ahí que sea ajena a toda intermediación: no intermedia en absoluto, es en sí misma, y eso, según Kafka y los cabalistas, solo lo puede ser Dios concebido místicamente. La música no es un medio para nada, no hay realidad independiente que se pretenda comunicar más allá del acto de comunicación; en la música el apego a lo real es completo, sin fisuras, por eso es ajena a Kafka: en esas fisuras estriba su obra, en la intermediación que caracteriza toda realidad que, dependiendo de Dios, no es Dios mismo. A. Janik y S. Toulmin, comentando a *De lo bello en la música* (1954) del musicólogo checo Eduard Hanslick, en *La Viena de Wittgenstein*, escriben:

“el compositor es una especie de lógico cuyas operaciones no son adecuadamente expresables en metalenguaje de ninguna clase. Por la propia naturaleza de la música misma, toda tentativa de escribir en palabras lo que produce está condenada al fracaso”.<sup>43</sup>

Kafka entiende que su hipocondría, su apego por lo no efectivo, tan real como cualquier cosa, tiene que ver con su carácter amusical, pues la música no puede centrarse en algo que no sea la pura realidad. La estructura de la sonoridad de la música es puramente real, y Kafka no pretende sino aquello que, contrariamente a la música, necesita de la intermediación para serlo. Haciendo gala de su apego por lo mediado que, en tanto tal, es irreal, escribe en otra carta a Milena:

“los amusicales no pierden tanto el sueño por las desdichas reales como por las otras”.<sup>44</sup>

Ello explicaría su apego por lo posible, a lo que, cambiante como es, no puede hacerle frente. Su indefensión lo es por las desdichas imaginarias; las desdichas que no cambian, las desdichas de una pieza, por así decir, se asumen porque no queda más remedio, mas ¿qué hacer con las que no paran de mudar, que son las que más efecto tienen para quien es escritor? Alguien que, como Kafka, tanto valora el sueño, no puede

---

<sup>43</sup> A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>44</sup> F. Kafka, *Cartas a Milena*, *op. cit.*, p. 142. Ello explicaría, de una parte, la importancia que todo escritor le otorga a la ficción, por otra, la “asfixia” según sus propias palabras, que un carácter hipocondriaco sufre en su apego a la “posibilidad”: “La posibilidad asfixia (F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 851. La traducción del texto es de A. Kovavics).

hacer otra cosa que perderlo, atrapado en la ausencia de solución de algo como única solución a todos sus problemas.

## 6. El trasiego en *El castillo*

Coincidimos con G. Anders en que es imposible el avance en el mundo que describe Kafka en la novela *El castillo*, avance a cada paso frenado por la nieve; mas ello no implica una *paralización del tiempo*<sup>45</sup>, paralización ajena a la visión judía; más bien una negación del tiempo homogéneo. En Kafka, el pasado es estirado hasta que sus tentáculos alcancen el presente; pero ello, como se acaba de decir, no significa *paralización*, sino negación de la homogeneidad del tiempo, lo que implica la imposibilidad del avance, negado también por las posturas enfrentadas sobre un mismo asunto a las que Kafka nos tiene tan acostumbrados. Ludwig Wittgenstein también niega la posibilidad del avance; lo que prima es la imposibilidad de que haya una explicación que esté por encima de todas las demás. Según dice Wittgenstein:

“Se dice: ¡pero *no es* así! –pero *sí es* así– y no puede hacerse más que repetir continuamente estas contradicciones”.<sup>46</sup>

Este crecimiento desaforado de las explicaciones, de las posibilidades si precisamos el caso de Kafka, tiene como consecuencia la imposibilidad de un avance. Por ello escribe a Felice:

---

<sup>45</sup> G. Anders, *op. cit.*, p. 98.

<sup>46</sup> L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, trad. E. C. Frost, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 75.

“se abren [...] diferentes posibilidades, en una y otra dirección [...], con lo cual nace prácticamente una prohibición de moverte”<sup>47</sup>.

Winfried Georg Sebald se apunta a la tesis de Maurice Blanchot que ve en el paso por el puente de madera de K. al principio de *El castillo* el sentido todo del libro, aunque no lo cite. También se apunta a la tesis de María Zambrano, a la que tampoco cita, que ve en los avatares de K. los propios de un alma muerta<sup>48</sup>:

“Es ociosa la disputa mantenida en la literatura secundaria sobre *El castillo* acerca de si K. experimenta o no una evolución, porque desde el momento en que, en la primera parte del libro, atraviesa el arroyo por el puente de madera y penetra en la zona del castillo, se asemeja ya a esas almas muertas para las que nada es más ajeno que su propia historia”.<sup>49</sup>

Por ello entiende W. G. Sebald que la naturaleza que aparece en *El castillo* es una naturaleza dominada por el frío y la nieve donde no hay espacio para la mejoría; no es, en fin, la naturaleza verde de lo vivo:

“Kafka ha evitado cuidadosamente introducir en su mundo el verde de la naturaleza orgánica. Ese mundo está invadido por la helada y la nieve, y es casi una naturaleza muerta que impide la esperanza de una resurrección, tanto más cuanto que, según las palabras de Pepi, el invierno es largo en esa comarca”<sup>50</sup>

María Zambrano considera que el K. de *El castillo* es un “condenado a muerte sin ejecutar”<sup>51</sup>, y así explica la imposibilidad de avance en sus pretensiones. La condena de K. no es otra que la de “no ser nunca ejecutado”<sup>52</sup>, al igual que sucedía con otro personaje de Kafka, el cazador Gracchus:

---

<sup>47</sup> F. Kafka, de una carta a Felice, citado por E. Canetti, *El otro proceso de Kafka. Sobre las cartas a Felice*, trad. M. Faber-Kaiser y M. Muchnik, Barcelona, Muchnik Editores, 1981, p. 60. La imposibilidad de la que se habla hace que sea habitual traer a colación a Zenón para pretender entender a Kafka. Al respecto, cf. A. Salazar, “La paradoja de Zenón en la literatura kafkiana”, [www.franz-kafka.info](http://www.franz-kafka.info), 2004.

<sup>48</sup> En relación con la idea de la muerte y *El castillo*, Sebald, *Pútrida patria*, *op. cit.*, p. 55: “Debo una de las pruebas más convincentes de la aproximación a la muerte que hace K. desde su entrada en el pueblo al hermoso libro escrito por Ronald Gray sobre *El castillo*. (*Kafka's Castle*, Cambridge, 1956)”.

<sup>49</sup> W. G. Sebald, “El país por descubrir...”, en *id.*, *Pútrida patria*, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>51</sup> Cf. M. Zambrano, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 126.

<sup>52</sup> *Ibid.*

“Mi barca funeraria erró el rumbo, un golpe equivocado de timón [...] sólo sé que me quedé en la tierra y desde entonces mi barca navega [...] flotando tediosamente a la deriva por aguas terrenales”.<sup>53</sup>

G. Anders habla de “la catalepsia del no avanzar”<sup>54</sup>. Sin relacionarlo con la importancia del pasado, y la imposibilidad de avance que puede destilar, tal como venimos exponiéndolo, Theodor W. Adorno lleva a cabo una crítica a las novelas de Kafka en la que no podemos estar de acuerdo:

“No es que en la obra de Kafka no haya nada que criticar. Entre las deficiencias evidentes de las grandes novelas, la más sensible es la monotonía”.<sup>55</sup>

Tal vez esa monotonía tenga que ver con la imposibilidad de un avance, que lo es tanto de la novela como de las evoluciones de su protagonista. La autora malagueña explica que los esfuerzos de K. no lleguen a ningún resultado porque no se trata de dirigirse al futuro sino de repetir el pasado. Si *El castillo* consiste en la sucesión de episodios, como quiere María Zambrano, ello aproxima la novela de Kafka a *Don Quijote de la Mancha*, mas *El castillo* niega, desde el principio (y en eso residen las palabras de quien han querido ver terminada la novela nada más empezar) la posibilidad de que las cosas sean de otra manera<sup>56</sup>. Ello es afín a la postura que mantenemos: no hay paralización del tiempo sino hipervaloración del pasado, que llega, en ocasiones, a convertirse en una “prisión teológica” en expresión ya citada de Jean Daniel, *prisión* que impide la irrupción de la novedad del futuro. No conviene olvidar que el futuro puede convertirse en pasado cuando no es otra cosa que el convencimiento de lo inevitable. Al respecto, podemos citar las siguientes palabras de Kafka:

<sup>53</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 518-519.

<sup>54</sup> G. Anders, *Hombre sin mundo...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>55</sup> T. W. Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, *op. cit.*, p. 146.

<sup>56</sup> “La novela, pues, ha quedado congelada, mera repetición de un pasado sin porvenir, por falta de futuro [...]. Como si alguien asistiese a su propia vida muerta, sin más ‘libertad’ que la de ir de una época a otra, de uno a otro episodio, sin salida y aun sin escapatoria ” (M.Zambrano, *El sueño creador*, *op. cit.*, pp. 127-128).

“La muerte está frente a nosotros, más o menos como puede estarlo una imagen de la batalla de Alejandro en la pared del aula escolar.”<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 637.

## 7. La solución de Martin Walser

La justificación de introducir un apartado sobre Martin Walser en un capítulo sobre el tiempo tiene que ver con la naturaleza de la *forma matriz* de la obra de Kafka que Walser cree haber descubierto. Dicha forma impide la posibilidad de verdadero avance porque toda afirmación viene seguida de una anulación. Ello implica que el tiempo es el ámbito en el que cualquier cosa vuelve a ser lo que era, negando así el sentido lineal del mismo donde estas cambian, pues las cosas, en realidad, no cambian. Escribe Walser:

“el hacer pierde su sentido pragmático; todo hacer lleva en sí su anulación inmanente, puesto que en la obra de Kafka únicamente existe el hacer por parte de órdenes ajenos entre sí, y éstos anulan *eo ipso* actividades ajenas a su ser. De ahí que la repetición se convierta en una necesidad”.<sup>58</sup>

La *anulación*, que es “inmanente a la esencia del castillo”<sup>59</sup>, donde toda “comprobación atrae necesariamente a su contrario”<sup>60</sup>, es el esquema en que suceden los diálogos: argumentaciones negadas por argumentaciones contrarias, contradicciones que otorgan, con sus dos opciones excluyentes, los colores de la lógica, dominio del

---

<sup>58</sup> M. Walser, *Descripción de una forma. Ensayo sobre Franz Kafka*, op. cit., pp. 96-97.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>60</sup> *Ibid.*

castillo, donde se acepta la posibilidad de todas las opciones porque la efectividad de la experiencia es cosa de la aldea: en el castillo no se decide acerca de opciones contradictorias porque la contradicción no es inviable. No es tarea del castillo decantarse por acción alguna; y la contradicción sigue vigente.

La *anulación* de un orden por el *orden contrario*<sup>61</sup> cuya existencia es la perturbación del orden primero no es sino, en el decir de Martin Walser:

“la forma matriz mediante cuyo múltiple cumplimiento se genera la obra”<sup>62</sup>.

Un orden significa la perturbación de otro orden del que es contrario (K., el castillo), pretendiendo el segundo orden anular al primero, pues la existencia de un orden no es sino la perturbación del otro. El proceso de afirmación (que no es sino perturbación) se repite, dando lugar a la obra:

“La primera situación, introducida por la perturbación, ya implica todo el transcurso posible hasta el final del primer proceso, que se ve señalado por la primera anulación. Mas, puesto que los órdenes recaen luego automáticamente en su estado de partida, ya está dada la posibilidad de una renovada perturbación y con ello asimismo de una renovada anulación. La perturbación introduce, pues, el proceso, despertando en cierto modo al orden contrario, convocando su presencia y conjurando así el ineludible transcurso.”<sup>63</sup>

La *anulación* así entendida es la *forma matriz* “mediante cuyo múltiple cumplimiento se genera la obra.”<sup>64</sup>

M. Walser niega la posibilidad de evolución en las obras de Kafka, en especial en *El castillo*, debido a la anulación que caracteriza cualquier surgimiento:

“Resulta imposible que surja aquí una tensión, un suspenso, puesto que el menor asomo de evolución se ve inmediatamente ahogado por una anulación. [...] la afirmación, la anulación y la restricción se realizan hasta en las frases

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 100.

singulares. Sólo gracias al hecho de que la prosa de Kafka es capaz de virar de la afirmación a la anulación en el curso de una sola frase, la frase singular puede con su conclusión impedir toda evolución”<sup>65</sup>.

Entendemos la imposibilidad de evolución desde la judeidad de Kafka, innegable desde el momento en que fue circuncidado, y ello por lo que se refiere a su poca sensibilidad respecto a la historia, y por la reivindicación de un tiempo que no es lineal. Debido a la forma matriz que Walser formula, y sin recurrir a los elementos judíos que explican algunas de las estructuras de las obras del primero, Walser encuentra, al igual que Adorno, cierta “monotonía”<sup>66</sup> en la obra de Kafka, que le produce algo de “aburrimiento”<sup>67</sup>. Además, el autor de *Descripción de una forma* cae en otro error, por desgracia demasiado habitual entre los estudiosos, y consiste en reducir lo que es multiforme al esquema que el propio estudioso elabora. En el caso que nos ocupa, Martin Walser solo repara en los elementos repetidos en la obra de Kafka, elementos existentes, haciendo oídos sordos a las peculiaridades de cada obra, de difícil encaje en un esquema que lo que pretende es unificar lo que no se puede unificar porque tiene la textura de los mitos: sus obras no son elaboraciones filosóficas, aunque estén cargadas de implicaciones de esta naturaleza. Kafka, como conviene a todo el que ha reparado en las enseñanzas de la Cábala, es muy sensible al modo concreto como se expone lo que se expone, a la peculiaridad del significante y no solo al significado que, por sí mismo, nada significa: estamos hablando de una obra eminentemente simbólica al modo como Goethe entendía el término, y como Max Brod recoge en su estudio sobre Kafka<sup>68</sup>; es decir, donde lo que se dice no es nada distinto del modo de decirlo.

Es indudable que hay demasiada diferencia entre el castillo y K. para llamarlos con la misma palabra: *órdenes*, como hace M. Walser. Ciertamente, los dos se nutren de la mentira, pero hay tanta diferencia en el modo de concebirla y tanta diferencia de fuerzas que no se justifica que la palabra sea la misma: el castillo actúa como siempre actuó; como siempre, cumplió su objetivo, consistente en dirigir los designios de una aldea que le proporciona todas sus energías; y K. pretende ser un Mesías, mendaz, que quiere destapar la verdad de todo el entramado, lo que no consigue pues él también está

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>66</sup> *Ibid.* R. Walser encuentra “monotonía” en las obras épicas auténticas, autorizando su afirmación en E. Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> M. Brod, *Kafka*, op. cit., pp. 186-187.

regido por el castillo, al que reconoce, al que da fuerzas con sus pesquisas, alimentando así su labor dominadora.

## 8. Todo sigue igual

El recurso narrativo empleado por Kafka consiste en la exposición de las distintas interpretaciones que se pueden dar a los hechos, contribuyendo así a que los diversos castillos decidan sobre las aldeas que gobiernan porque estas le dan la fuerza necesaria. De esta guisa, la novela queda congelada, no puede avanzar porque, desde el principio, ha llegado a donde quiere ir. Escribe Giampiero Comolli:

“Lo que encontramos en el *Castillo* es, en efecto, una lógica narrativa basada en una especie de principio de la identidad de los opuestos. Es decir, dados dos o más términos antagónicos y recíprocamente excluyentes en cuanto a su significado, resultan –sin embargo– idénticos y válidos los dos [...] descubrimos un significado y, al mismo tiempo, su negación, ambos igualmente dignos de crédito. [...] cualquier interpretación que encontremos parece válida e inutilizable”.<sup>69</sup>

Martin Walser<sup>70</sup> hará la exposición de algunas de las partículas adverbiales y conjuntivas en virtud de las cuales Kafka paraliza todo argumento: “ciertamente”, “en

---

<sup>69</sup> G. Comolli, “Cuando sobre el pueblo...”, *op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>70</sup> “Kafka utiliza casi siempre las mismas partículas: ‘ciertamente’, ‘en verdad’, ‘naturalmente’ (junto a ellas también ‘por otra parte’, ‘sin embargo’, ‘si bien...’) [Nota de W.: “Estos giros restrictivos con ‘ciertamente’ se encuentran –y esto es significativo– casi en forma exclusiva en *El castillo*”] [...]. Con la misma frecuencia emplea Kafka las palabras ‘en todo caso’ y ‘naturalmente’. Ambas sirven para someter una comprobación una vez hecha [...] a una limitación [...]. Las proposiciones subordinadas que siguen a

verdad”, “naturalmente”, “por otra parte”, “sin embargo”, “si bien”. Nos dice también que Kafka usa con frecuencia los términos “en todo caso” y “naturalmente” para limitar lo que, una vez comprobado, parece que no precisa limitación, introduciendo así proposiciones subordinadas en el seno de las principales.

Kafka no propone argumentos concluyentes. Paraliza todo avance porque, paradójicamente, cualquier reflexión puede continuarse hasta el infinito. En este sentido, Hans-Georg Gadamer hace hincapié en el uso del término *allerdings* en la conversación que mantienen el sacerdote y Josef K. en *El proceso* cuyo objetivo es la leyenda “Ante la ley”. Escribe Gadamer:

“Creo que ninguna palabra aparece en ella con tanta frecuencia, iniciando una nueva frase o un nuevo giro del pensamiento, como la expresión ‘claro que, no obstante...’. Cada vez que parecía que algo se había dicho claramente y, por un instante, algo parecía sentado como fijo e inamovible, y se creía, por ello, haber conseguido algo así como una guía para el argumento, para lo que le pasa y lo que piensa el héroe cuyas cuitas se describen, el pensamiento se da la vuelta con un nuevo ‘claro que, no obstante...’. Este ‘claro que, no obstante...’ no suele iniciar entonces un argumento que arroje un nuevo relámpago de claridad, con el que todo se explique definitivamente. Antes bien, es algo de una trivialidad asfixiante, que revoca toda claridad y vuelve a postergarlo todo”.<sup>71</sup>

T. W. Adorno, aunque haga mención a una “repetición atemporal”<sup>72</sup> en Kafka, repetición que, por lo que llevamos dicho, nunca acompañaríamos de una negación del tiempo, es entendida desde la “ahistoricidad”<sup>73</sup> que, ahora sí, caracteriza a los judíos y a la obra de Kafka, en especial a *El castillo*. Para nuestro objetivo, nos importa la escena de *El proceso* donde K., en el edificio donde se ubica su oficina, en un cuarto trasero del mismo, ve a un *flagelador* azotando a las dos personas que le hicieron saber a K., al principio de la novela, que estaba detenido. K. consigue, a la fuerza, cerrar la puerta del cuarto y así impedir que uno de los guardianes, o lo que sea, saliera. Inmovilizado el

---

tales comprobaciones son introducidas con ‘en todo caso’ y ‘naturalmente’ y se precipitan, por así decirlo, dentro de las proposiciones principales, con el fin de reducir cuanto antes la circunstancia comprobada” (M. Walser, *Descripción... op. cit.*, pp. 102-103).

<sup>71</sup> H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos/Alianza, 2006, p. 268.

<sup>72</sup> T. W. Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, *op. cit.*, p. 163.

<sup>73</sup> *Ibid.*

pasado por el procedimiento de cerrar una puerta, o lo que se piensa del paso del tiempo, que para el caso es lo mismo, vuelve a ver la misma escena un día después cuando vuelve a abrir la puerta<sup>74</sup> del cuarto. Kafka parece insinuar, en la segunda aparición del *flagelador*, que la escena es imaginación de K., alimentando así una de las vértebras de este trabajo: no hay distinción clara entre lo que es imaginado y lo que no. A tenor de lo que ordena K. en la novela, parece muy interesado en separar su trabajo cotidiano del proceso que ha estallado contra él, precisamente porque lo imaginado es plenamente real:

“Casi llorando se dirigió a los ordenanzas [...]’Limpiad de una vez ese cuarto trastero’, exclamó. ‘Nos ahoga la porquería.’ ”<sup>75</sup>

Lo dicho respecto al tiempo explicaría que Kafka valore en mucho las relaciones espaciales, que nada tienen que ver con una concepción homogénea del primero, que no le interesa. Escribe Anders:

“La antipatía hacia el tiempo fluido es tan natural para Kafka, que, para referirse a períodos inconmensurables, casi siempre los traduce a espacios inconmensurables”.<sup>76</sup>

La *espacialización del tiempo*, si se me permite decir así lo que sucede en Kafka según Anders y otros, viene de la mano de una *temporalización del espacio*. El espacio, si es tan fluido como lo es el tiempo, puede ensancharse y achicarse, como la calle principal de la aldea que se acerca y se aleja del castillo: el espacio explica las relaciones tradicionalmente temporales a cambio de que sea tan fluido como lo pueda ser el tiempo. Respecto de lo que se pretende decir, Christian Salmon ve similitudes entre la tarea que, en el ámbito de la escritura, lleva a cabo Franz Kafka, y la que realiza Arnold Schönberg en el de la creación musical. Salmon, hacia el final de la cita, realiza una identificación entre significante y significado muy próxima a distintas concepciones de la Cábala:

<sup>74</sup> Cf. F. Kafka, *El proceso, Obras Completas I, op. cit.*, p. 534.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>76</sup> G. Anders, “Kafka, pro y contra”, *op. cit.*, p. 97.

“La distancia no es una medida del espacio que media entre las cosas. Se espesa, se aglomera, se contrae o se estira como un gas: la distancia es distanciamiento, diferenciación. Para comprender la descodificación de la distancia efectuada por Kafka hay que mencionar, sin duda, la investigación formal que está llevando a cabo, en la misma época, su contemporáneo Schönberg, en opinión del cual ‘las relaciones tonales, los *clusters* y los ritmos se amplían o se contraen como un gas.’ [Nota de Salmon : ‘Karl Schorske, *Vienne fin de siècle*, Le Seuil, París, 1983, p. 325’.] Ya no hay significante ni significado en Kafka, sino el mero espacio vibratorio de la percepción enfrentado al mundo primitivo de la experiencia”.<sup>77</sup>

Kafka actúa igual que el castillo: ofreciendo las distintas interpretaciones que se pueden dar a los hechos, las diversas posibilidades lógicas. La realidad, como algo separado de cómo se vea, no existe; por tanto, la visión meramente lógica, por así decir, que solo expone las diversas posibilidades interpretativas de los hechos, también es una visión de la realidad efectiva que, como tal, modifica. Esa es la actuación del castillo sobre la aldea: dedicarse a exponer las diversas opciones de los hechos es actuar en el campo de los hechos; no inclinarse por opción alguna es ayudar a que las cosas continúen como hasta ahora. Vemos, pues, que el tiempo no tiene mucha importancia porque ya nos encargamos de que todo siga igual.

---

<sup>77</sup> Ch. Salmon, *Tumba de la ficción*, op. cit., p. 132.



## **VIII. EL *TZADIK***



## 1. Inicio

Hemos visto que en Kafka la visión predominante sobre el tiempo es sincrónica. La intemporalidad que de ello se deriva no es ajena a la teología ni al eterno papel del *tzadik*, el hombre justo que canaliza el encuentro del hombre con lo divino, el intermediario entre dos realidades, valga la expresión, pues hablamos de Kafka. Ello es lo que hace decir a su amigo Georg Langer, como *jasid* que era, que a un *tzadik* hay que obedecerlo más que a Dios. Ello no implica que Kafka tenga que aceptar que el contacto con el intermediario sea el contacto con la divinidad, contacto imposible. Nosotros no tenemos acceso más que a intermediarios, ha de quedar claro, que no son el origen de nada.

Kafka recurre a la figura del *tzadik*, del justo, en varios de sus relatos, valga como ejemplo el aspecto del guardián de “Vor dem Gesetz” y el valor que los ratones le dan a Josefina. El *tzadik* es alguien tan sobresaliente que todos siguen sus opiniones; los judíos lo conciben como alguien muy especial, pero Kafka no tiene que estar de acuerdo con todo lo que expresa: se limita a expresarlo, siendo sus lectores los que han de sacar conclusiones, lo cual no ayuda a evitar las dificultades que genera su mundo, ajeno a una visión única. Tanto es así que Kafka tomó a los correligionarios del *tzadik* como a miembros de una *tribu salvaje*, después de que los conociera de unas visitas que le produjeron sentimientos encontrados. Lo que más importa en este asunto es lo que la gente piensa, que se crea que el *tzadik* es alguien especial, cual es el caso de Josefina entre los ratones: su canto es peculiar porque así lo entienden quienes ya creen que Josefina es diferente, pero el narrador de la historia nos muestra que las cosas puede que sean de otra manera.

Kafka refleja en su historia de Josefina cómo el pueblo puede encumbrar a quien sea, lo merezca o no. Que hay que obedecer a un *tzadik* es algo que no se duda, pero lo que no debemos hacer es confundirlo con Dios, el incognoscible, confusión que es lo mismo que la idolatría. Sea como fuere, el carisma del *tzadik* hizo que no se viera mal que se rodeara de lujos. La historia de tales lujos, en los que Kafka pensaría cuando escribió “Sobre la cuestión de las leyes”, colaboraron a que el escritor nunca se creyera nada del todo, ni siquiera la unión comunitaria con el judaísmo de alguien que no quería estar solo.

## 2. El carisma

Entendemos la figura del *tzadik* como la del rabino milagroso, el líder, el hombre *justo* que lidera una comunidad jasídica. El *tzadik* es el intermediario entre Dios y los hombres, el único de toda la comunidad que puede tener un contacto no mediado con la divinidad; gracias a él, la comunidad puede acercarse a Dios, esto es, el ser puede llegar a la nada (Dios se puede entender como la nada, en Kafka y en el judaísmo); y Dios puede acercarse a la comunidad, esto es, la nada puede llegar al ser. Desde el siglo XVIII, los seguidores del *tzadik* se agrupan en cortes alrededor del líder, cortes que en algunos casos se han caracterizado por el lujo y el boato que define su vida. Rajel Elijor<sup>1</sup> cita a “Elimélej de Lyzhansk (1717-1786); Jacob Isaac Horowitz, el Vidente de Lublin (1745- 1815), y Najman de Bratslav (1772-1811)”, *tzadikim* que son líderes de comunidades jasídicas que

“establecieron sus cortes en esa época en Galitzia y Polonia [...] . En el siglo XIX la práctica se difundió en otras áreas en las que el jasidismo había sentado bases: Karlin-Stolen, Chernobyl, Ruzhin-Sadgora, Kotsk, Izbica, Zhidachov y Komarno, Beltz, Munkacs, Satmar y Ger. [...] La doctrina se articuló por primera vez en el círculo del Maguid de Mezaritch en la década de 1760 y a principios de la de 1770.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> R. Elijor, *Los orígenes místicos del jasidismo*, op. cit., p. 169.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Exponiendo, sobre todo, el significado que debía tener el *tzadik*, que lleva los mundos celestiales a la comunidad<sup>3</sup>, Rajel Elior minimiza el efecto perverso que tuvo el *tzadikismo* cuando aceptaba cualquier actitud de sus seguidores que hiciera aumentar el lujo material de la existencia. Afirman los estudiosos del tema que el poder del *tzadik* se basa en el carisma. Expone J. H. Laenen:

“La visión moderna del jasidismo se encuentra inseparablemente unida a la figura del tsadiq (literalmente ‘justo’, llamado también *rebbe*), líder espiritual carismático de una comunidad jasídica [...] En el jasidismo, el tsadiq es una persona carismática que posee cualidades espirituales extraordinarias [...] un tsadiq no tenía que ser necesariamente un rabino o un estudioso: cualquier persona que poseyera carisma espiritual y agudeza mística podía ser, en principio, un tsadiq [...] los miembros de su comunidad [...] le rendían obediencia absoluta [...] constituía para los miembros de su comunidad el mediador entre el mundo divino y el humano.”<sup>4</sup>

Esther Benbassa<sup>5</sup> subraya el alivio que pueden otorgar los consejos del *tzadik*, pero es Max Weber quien nos ofrece la definición de carisma. Según cita Rajel Elior:

“Max Weber: ‘Carisma es la cualidad de una personalidad individual, en virtud de la cual se distingue de los simples mortales y es tratado como si estuviera dotado de cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, al menos, de cualidades extraordinarias específicas’ [Nota: “Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, pp. 258-259”].<sup>6</sup>

La palabra “carisma” aparece por vez primera en la segunda carta de Pablo a los Corintios (I Cor. I:11,12)<sup>7</sup>, si bien es *Números 27:16*<sup>8</sup> donde surge la figura de un

<sup>3</sup> “El *tzadik* conecta el mundo terrestre de sus seguidores con los mundos celestiales, mundos con los que él goza de un contacto no mediado. El vínculo entre el *tzadik* y sus seguidores es íntimo, basado en el liderazgo carismático de la comunidad [...]. Este modelo místico-carismático de liderazgo proporcionó, a quienes les era otorgado, una autoridad ilimitada” (*ibid.*, p. 17).

<sup>4</sup> J. H. Laenen, *La mística judía...op. cit.*, pp. 258-259.

<sup>5</sup> “Uno puede dirigirse al *Tsadik*, el Justo, jefe carismático y piedra angular de la comunidad para solicitarle consejo y alivio” (E. Benbassa, *El sufrimiento como identidad, op. cit.*, p. 106).

<sup>6</sup> R. Elior, *Misticismo judío... op. cit.*, p. 113.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p.174, nota 4.

<sup>8</sup> *Números, 27:16-17*: “ [Moisés a Yavé] Que Yavé, el Dios de los espíritus de toda carne, constituya sobre la asamblea un hombre, que los conduzca y acaudille, para que la muchedumbre de Yavé no sea

hombre, elegido por Dios para dirigir a la comunidad, base divina de la autoridad del *tzadik*. La necesidad de un líder carismático tiene que ver con el sufrimiento al que ha estado sometido sistemáticamente el pueblo judío. Lo que importa no son los conocimientos del *tzadik* sino la ayuda que pueda brindar en los momentos difíciles en virtud de su personalidad, de su carisma. Según G. Scholem:

“Todo el desarrollo se centra en torno a la *personalidad* del santo hasídico [...] La personalidad sustituye a la *doctrina* [...] Las opiniones específicas del individuo exaltado son menos importantes que su carácter [...] Se cuenta una historia de un famoso santo que dijo: ‘Yo no acudí ante el Magguid [predicador popular] de Meseritz para aprender de él la Torá, sino para mirar cómo se ataba los cordones de los zapatos’.”<sup>9</sup>

Tanto es así que la importancia no lo es tanto de la adhesión a Dios sino al *tzadik*<sup>10</sup>, que es quien asegura la cercanía de los fieles para con lo divino, cuando, en primer lugar, lo que consigue es acercarse él mismo.

---

como un rebaño de ovejas sin pastor’ ” (*Sagrada Biblia* , trad. E. Nácar Fuster y A. Colunga, Madrid, B.A.C. 1963, p. 189).

<sup>9</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 370.

<sup>10</sup> Escribe Rajel Elior en *Los orígenes místicos del jasidismo*: “Con el desarrollo de la doctrina del *tzadik*, se dejó de esperar que el *jasid* individual se dedicara a Dios pero, en cambio, se le pide que se adhiera al *tzadik*” (R. Elior, *op. cit.*, p. 195).

### 3. El lujo

El *tsadikismo* empezó a corromperse desde el momento en que el líder no pudo evitar la tentación de aceptar los beneficios materiales que sus seguidores le proporcionaban. Esto hizo que la *Haskalá* o Ilustración judía no viese el movimiento con buenos ojos.<sup>11</sup> Salcia Ladmann, en su introducción al libro de Alexander Eliasberg, *Leyendas de los jasidim*, explica la situación que se produjo<sup>12</sup>, poniendo de manifiesto la importancia que se daba a los mayordomos de los *tzadikim*, que, no conviene olvidarlo, son a su vez mayordomos de la divinidad (la hipervaloración del mediador sobre la instancia inmediata que necesita mediación es una constante en la obra de Kafka).

Elie Wiesel describe hasta qué punto el lujo era apreciado por quien no debía tener en gran estima las ventajas materiales:

“Nacido en 1797, Israel de Rizhin era el niño mimado del jasidismo, y su último jefe indiscutido [...] bisnieto del gran Maguid de Mezertich [...]. Vistiéndose con elegancia, escogía el vestuario más caro. Era bien parecido y rico, y amaba la belleza tanto como la riqueza. Obtenía lo que deseaba, daba satisfacción a todos

---

<sup>11</sup> Dice R. Elior: “La literatura del movimiento de la *Haskalá* produjo una crítica extrema del liderazgo jasídico, a la que se adjudicó tendencias manipuladoras y populistas” (*ibid.*, *op. cit.*, p. 197).

<sup>12</sup> “Como los pocos ricos entre los adeptos llevaban a su *tsadik* copiosos regalos monetarios, tal ejercicio se convirtió en una profesión bastante lucrativa. Naturalmente, tales dádivas habían de destinarse originariamente sobre todo a los pobres de la comunidad jasídica [...] los *tsadikim* conservaban para sí la parte del león. Se rodearon de una gran corte, y en ésta se destacaban los *gabaim*, una suerte de mayordomos que sólo sobornados con grandes sumas de dinero permitían que un *jasid* se presentara ante el rabí. [...] Los *tsadikim* perdieron en parte su primitiva modestia y desarrollaron actitudes autoritarias basadas en su posición de poder” (A. Eliasberg, *Leyendas de los Jasidim*, *op. cit.*, pp. 17-18).

sus caprichos. Más tarde poseyó un palacio con servidores, establos y administradores; su sinagoga en Sadigord podía albergar a tres mil fieles. Sus apartamentos privados eran la envidia de los señores. Nadaba en la abundancia; por todas partes brillaba el oro; los candelabros eran de cristal; la vajilla y la cubertería de Pascua de porcelana y plata. El rabí se desplazaba con un séquito que, a veces, llegaba a tener hasta cien personas entre secretarios, cocineros, cocheros, músicos y familiares.”<sup>13</sup>

Wiesel explica el argumento que da el rabí Abrahán-Yeoshúa Heschel acerca de por qué ha de admitirse tamaña pasión por el lujo: el demonio buscará a los humildes, no a los que se rodean de oro<sup>14</sup>. Sea por lo que fuere, el liderazgo de un *tzadik* ya no descansaba en el carisma individual que una persona podía tener sino que empezó a ser dinástico, esto es, heredable de padres a hijos. Rajel Elior fecha en la década de 1810 la funesta novedad, consecuencia del poder absoluto que derivaba de su proximidad con Dios<sup>15</sup>. De la importancia de la dinastía más que del carisma, dice Laenen:

“Muy poco tiempo después del surgimiento del tsadiquismo, el liderazgo carismático se volvió hereditario y surgieron dinastías [...] los discípulos de una dinastía particular permanecían fieles a esa dinastía, generación tras generación.

”Muchas comunidades jasídicas se asemejaban a pequeños reinos. El tsadiq (‘el rey’) llegó casi a crear una especie de corte [...] Podía, por tanto, interceder ante Dios a favor de sus seguidores durante la oración extática [...] Tras la comida, se interpretaba como un honor especial el recibir las sobras de lo

<sup>13</sup> E. Wiesel, *Celebración jasídica*, *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>14</sup> “¿y sus muebles y objetos de valor? Él debía aceptarlos para engañar al tentador. ¿Adónde iría el tentador a acechar al justo? A la sinagoga, a la casa de estudio, al asilo de los pobres, a cualquier parte excepto a un palacio de príncipe y, menos todavía, con las vestiduras preciosas de un hombre que, según las apariencias, tenía el espíritu de un negociante y no el alma de un *tsadik*. Satán merodea alrededor de los humildes, a los que trata de corromper; los vanidosos, ya corrompidos, no le interesan. He ahí la razón, decían en Rizhin, por la que el rabí debía cubrirse de oro y mostrarse orgulloso” (E. Wiesel, *op. cit.* pp. 144-145).

<sup>15</sup> “La idea de un *tzadik* que posee un poder absoluto en la comunidad como consecuencia de la fuente divina de su autoridad fue una innovación tremenda. [...] resultó ser problemático –especialmente cuando el sistema de liderazgo [...] pasó de basarse en el carisma de un solo *tzadik* a ser dinástico– [...] mientras en las dos primeras generaciones de *tsadikim* se trataba de la inspiración excepcional de un individuo y del compromiso de que lo hiciera un líder, en las siguientes generaciones, a partir de la década de 1810, algunos hombres heredaron el liderazgo de comunidades jasídicas únicamente debido a la grandeza de sus padres [...] otros parientes reclamarían autoridad espiritual y competirían por el liderazgo de la comunidad jasídica, contribuyendo a conflictos y tensiones en torno a la sucesión del liderazgo carismático” (R. Elior, *Los orígenes místicos del jasidismo*, *op. cit.*, p. 178).

que había comido el tsadiq; todo lo que había entrado en contacto con él se volvía santo.”<sup>16</sup>

No obstante, la necesidad de un líder espiritual en momentos de desgracia, momentos tan habituales entre los judíos, hacía que la figura del *tzadik* se mantuviera hasta el punto de llamarlo deidad (*Berit Israel*, 13)<sup>17</sup>. No es raro, pues, que la figura del *tzadik* llegue a sustituir al propio Dios, haciendo, según Elijor, que el jasidismo lo convierta en “la representación de la manifestación divina”.

“el jasidismo [...] hace del *tzadik* la representación de la manifestación divina”.<sup>18</sup>

Giulano Baioni acentúa los aspectos negativos que para la congregación tiene el *tzadik*, en tanto que impide que el hombre acceda a la verdad si no es por su intermediación. Esto significa secuestrar la Ley en beneficio propio: el *tzadik* es el único administrador de lo divino y, por tanto, el máximo beneficiario:

“subditi delle molte dinastie di zaddikím, spesso in guerra aperta tra di loro e tuttavia trea di loro unite dal dogma che il poppolo no dovesse conoscere la Legge e non potesse avere un legame non mediato con la divinità”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> J. H. Laenen, *La mística judía*, op. cit., p. 266.

<sup>17</sup> Cf. R. Elijor, *Los orígenes...*, op. cit., p.184, nota 25.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>19</sup> G. Baioni, *Kafka: letteratura...op. cit.*, p. 159.

*A un *zadik* se lo debe obedecer más que a Dios*<sup>20</sup>

Langer

#### 4. El mensajero y el autor del mensaje

Según el propio Kafka, su amigo Georg Langer cree que al *tzadik*, “más que a Dios”, hay que ofrecerle nuestra obediencia. Ello tiene que ver con la importancia que el escritor le da, en su obra, al intermediario frente a quien origina el mensaje. La figura, y la tarea del *tzadik* es reconocida por Kafka en muchas de sus creaciones como quien se aprovecha de una visión oscura del poder. El *tzadik* ocupa el lugar reservado al padre, que no es otro que el lugar reservado a Dios; y en tanto que, por su propia naturaleza, no es posible obtener un contacto directo con la divinidad, el *tzadik* se encarga de administrar tal carencia porque se entiende como el único intermediario válido entre la instancia que jamás se podrá alcanzar y el común de los mortales, que solo tendrán acceso a la intermediación infinita:

“L’única esperienza religiosa concessa al singolo erano la burocrazia della Legge e la progressione teoricamente senza fine delle sue istanze.”<sup>21</sup>

La usurpación del poder de Dios por el *tzadik* otorga al poder la oscuridad que caracteriza a las acciones de la figura del padre, el único, y pálido, contacto con lo divino que nos está reservado. Ya desde sus primeras obras, Kafka es consciente de la

---

<sup>20</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, op. cit., p. 579. La entrada es del 6.X.1915.

<sup>21</sup> G. Baioni, op. cit., p. 159.

opacidad del ejercicio del poder. Michael Löwy encuentra este elemento en las primeras obras de Kafka<sup>22</sup>. Pero es en la sustitución del emisario por el mensajero, esto es, el origen por el intermediario, donde mejor se ve su genio. Y esta sustitución tiene que ver con la figura del *tzadik*, el que usurpa las funciones de la divinidad<sup>23</sup>, fuente de inspiración para sus narraciones.

Baioni también se sirve de la figura del *tzadik* para entender el relato “Durante la construcción de la muralla china”, cuya primera intención es privar a todo individuo de la verdad<sup>24</sup>. En lo que no repara Baioni es en la imposibilidad de acceder a tal verdad, pues tal vez consista en que no la hay. Un camino infinito habría que recorrer, lo que nos está vedado a los humanos, de ahí concluimos que el conocimiento de la verdad es imposible, pero el *tzadik* considera que él y solo él la obtiene: aquí radica su mentira. Escribe Kafka:

“intenta con todas tus fuerzas entender las instrucciones de la dirección, pero sólo hasta un determinado límite, y luego deja de pensar. [...] Los límites que me impone mi inteligencia son estrechos, pero el terreno que podría recorrerse es infinito.”<sup>25</sup>

Que el *tzadik* es como el ventrílocuo que habla como si no fuera él quien habla, es una figura valiosa para entender el modo como usurpa la figura de la divinidad, de imposible asimiento. No olvidemos que la existencia de Dios es cercana a la inexistencia si ambos términos los entendemos al modo humano, que no es la manera más adecuada de entender la realidad divina. Es por ello que Kafka relaciona la inexistencia con la existencia, y escribe:

---

<sup>22</sup> “un elemento nuevo en relación a *La condena*: el carácter cada vez más anónimo, jerárquico, opaco y lejano del poder” (M. Löwy, *Redención y Utopía... op. cit.*, p. 86).

<sup>23</sup> Dice G. Baioni acerca del relato “Ante la Ley”: “era evidente que el guardiano della Legge, con tanto di pelliccia e barba tartarica, era una figura di *zaddik*” (G. Baioni, *op. cit.*, p. 155).

<sup>24</sup> “Nella *Costruzione della muraglia cinese* lo stesso compito e la stessa responsabilità si pongono invence como il dovere di liberare l'imperatore dall'apparato dei cortigiani che lo tengono prigionero nel suo inaccessibile palazzo [...] Se la lettura ebraica della metafora dell'imperio cinese è giusta, allora Kafka sogna di abbattere il potere degli *zaddikim* e di riportare al centro dell'ebraismo lo studioso e l'interprete della Toràh. I dignitari dell'imperatore de su racconto nascondono agli operari i piani della grande costruzione, il privano della conoscenza della Legge. Allo stesso modo gli *zaddikim* hanno sequestrato la Toràh sottraendola alla conoscenza dei loro seguaci. Nell'uno e nell'altro caso la verità è prigioniera del vincoli di una tradizione pervertita che ne impedisce la comunicazione”, G. Baioni, *op. cit.*, p. 166.

<sup>25</sup> F. Kafka, “Durante la construcción de la muralla china”, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 536-537. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

“Si alguien [...] dedujese que en realidad no tenemos emperador, no andaría muy lejos de la verdad. Nunca me cansaré de repetirlo: posiblemente no hay pueblo más fiel al emperador que nosotros”<sup>26</sup>.

En el relato “Una visita a la mina”, publicado en vida de Kafka en el libro *Un médico rural. Relatos breves* (1939), se muestra a las claras cómo el ordenanza ha ocupado el lugar de los señores, al igual que el *tzadik* usurpa el lugar de la divinidad, tan lejana para él como para todos nosotros, siendo un poder del que solo le corresponde comunicarlo. Es así como el mensajero se convierte en el autor del mensaje:

“Detrás de estos dos señores avanza el desocupado ordenanza. Los señores, como es lógico dado su enorme saber, han depuesto hace ya tiempo toda arrogancia; el ordenanza, en cambio, parece haberla acumulado en su persona. Con una mano a la espalda y la otra delante, apoyada sobre sus botones dorados o acariciando el fino paño de su librea, saluda a menudo inclinando la cabeza a derecha e izquierda, como si lo hubiéramos saludado y él nos respondiera, o como si supusiera que lo hemos saludado pero no pudiera comprobarlo desde su altura [...] al verlo casi podría creerse que ser ordenanza de la dirección de la mina es algo extraordinario.”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 200. La traducción del texto es de J.J. del Solar.

## 5. “Sobre la cuestión de las leyes”

Otra narración de Kafka que puede entenderse en relación con la figura del *tzadik*, lleva por título “Sobre la cuestión de las leyes”, nunca publicada en vida del escritor. En dicho relato, se reserva el conocimiento de las leyes a la aristocracia que está en el poder:

“Nuestras leyes, por desgracia, no son conocidas por todos, sino que constituyen el secreto del pequeño grupo aristocrático que nos gobierna.”<sup>28</sup>

El *tzadik* es administrador de la Ley, cuyo conocimiento evita a los fieles para así poder disponer de la misma según su beneficio, siendo lo de menos que conozca las leyes, pues estas podrían no existir:

“las leyes que nosotros tratamos de adivinar tal vez ni siquiera existen.”<sup>29</sup>

Tal inexistencia ha de ser entendida como la posibilidad de la lejanía del *tzadik* con lo divino, ya que la cercanía con Dios es imposible, si bien fundamenta su especial modo de estar en el mundo. Ello mueve a Kafka, por boca del narrador de la historia, a investigar a fondo la tradición para sacar las verdades cuyo acceso el *tzadik* niega a toda persona. Dice en el mismo relato:

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 715. La traducción del texto es de A. Kovacsics.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 716.

“la tradición no es en absoluto bastante, es decir, que es preciso investigarla más a fondo, dado que el material acumulado, por ingente que nos parezca, aún resulta exiguo [...]. La negrura de esta perspectiva para el presente solo se ve aclarada por la fe en que llegue alguna vez el día en que la tradición y su examen pongan un punto final a la situación [...] la ley pertenezca al pueblo y la nobleza desaparezca.”<sup>30</sup>

Baioni se hace cargo de esta actitud libertaria que no pretendería otra cosa que desbancar al *tzadik*, figura de los jefes, para iniciar una época en que lo divino no les pertenezca:

“Kafka rappresenta nelle sue prose cinesi la casta dei capi come un carcere di cui la verità è prigioniera. In un frammento del 1920, *Zur Frage der Gesetze* [...] conserva gelosamente i documenti i gli scritti degli antenati e li studia, li analizza e li interpreta nella speranza di ricostruire la propria storia, di abbattere in questo modo l'autorità della casta dei capi e di rientrare infine nel possesso della conoscenza della Legge.”<sup>31</sup>

La única manera de superar al *tzadik* es recurriendo a la Ley, asumiendo que su actuación es contraria a una Ley que debe existir más allá de su pretensión de mantenerla oculta. Si negamos la existencia de la Ley ¿qué ley vulnera el *tzadik* por lo que no debe ser respetado? ¿Es preferible que no haya leyes o que la injusticia esté en el corazón de la Ley? Dice el propio Kafka:

“la única ley visible e indudable a que estamos sometidos es la nobleza: ¿acaso deberíamos querer privarnos de esta única ley?”<sup>32</sup>

Kafka, como no podía ser menos, no se decide, pero Massimo Cacciari es consciente de que negar Ley y *tzadik* nos hace enredarnos en la conocida *paradoja del mentiroso*:

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> G. Baioni, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>32</sup> F. Kafka, “Sobre la cuestión...” *op. cit.*, p. 717.

“Per criticare radicalmente la nobiltá, dobbiamo, infatti, abbandonare qualsiasi dimensione della Legge. [...] E come credere a chi affema che *tutto* è illusione, sia la Legge che gli ordini della nobiltà? Costui è vittima del paradosso del mentitore.”<sup>33</sup>

Hay, pues, una verdad, no menos existente por desconocida, aunque en este contexto, la palabra *existencia* se nos escurra de las manos porque significa lo mismo que *inexistencia*, algo completamente ajeno a las medidas, humanas, con las que, quiéralo o no, se las ha de ver el *tzadik*.

---

<sup>33</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge, op. cit.*, pp. 118-119.

## 6. “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”

El relato “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones” es entendido por Max Brod en relación al judaísmo<sup>34</sup>, aunque Kafka no lo mencione. No tenemos duda de que la cuestión del *tzadik*, del hombre milagroso, es esencial en la relación entre la narración y “la cuestión judía”. Karl Enrich Grözinger es uno de los estudiosos que pone de manifiesto la conexión:

“At times, and particularly in the hasidic traditions surrounding these miracle men, the relation between them and their people was described with a give-and-take similar to the one that characterizes Josephine’s relation to the mouse people.”<sup>35</sup>

“His own report [de Kafka] of their visit to the Zizkover Rabbi [...] reflects the same oscillation between attraction and repulsion [...] the ties between Josephine and the mouse people. From what the hasidic texts tell us, this relation was not all that different from the one that existed between the hasidic rebbe or

---

<sup>34</sup> “El aspecto negativo de la cuestión judía, lo insostenible de su situación, se manifiesta en el cuento *Josefina, la cantante* [...] la descripción extremadamente irónica del protagonista que cree que lo único que ha hecho el mundo es esperarlo a él, esperar su inimitable palabra redentora, atañe también, por desgracia, a una aparición harta frecuente en las filas y la literatura judías, al hombre que cree que sólo él es el elegido y considera sin importancia o reconoce apenas con burlona superioridad lo que otros piensan, hacen y dicen. ¡Que no se me entienda mal! [...] El profeta vanidoso se encuentra también en otros pueblos” (M. Brod, *op. cit.*, pp. 184-185).

<sup>35</sup> K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah, op. cit.*, p. 146.

miracle man an his congregation. Josephine is the master of an art form that basically belongs to the whole people.”<sup>36</sup>

La gente de la congregación es la responsable de que el *tzadik* lo sea, así como el pueblo de los ratones es el responsable de que Josefina sea un caso entre ellos, si bien especial. Josefina pretende sacar a su pueblo de la miseria cotidiana con su canto, pero ¿es en realidad un canto?:

“¿No será sólo un silbido? Y es que silbar sabemos todos, es la habilidad propiamente dicha de nuestro pueblo”.

Tal vez el carácter especial de Josefina provenga de que, del mismo modo como sucede con el *tzadik*, su pueblo así la valore. Escribe Kafka en su relato:

“Casar una nuez no es ciertamente un arte, por eso nadie se atrevería a convocar un público y, para entretenerlo, ponerse a cascar nueces frente a él. Pero si lo hace y consigue su propósito, es evidente que no puede tratarse del simple hecho de cascar nueces.”<sup>37</sup>

Que no haya nada más allá de la creencia de la gente de que debe de haber algo, es una creencia que sustenta al *tzadik* y a Josefina, quien pide a los ratones que la liberen del trabajo cotidiano para dedicarse a su canto:

“Josefina viene luchando por verse liberada de cualquier tipo de trabajo en consideración a su canto [...] para endosárselo, probablemente, al conjunto de la comunidad.”<sup>38</sup>

El *tzadik* pide exactamente lo mismo, y es Jacob Joseph de Polonnoye<sup>39</sup> el primero que da razones sobre ello. Al respecto escribe Rajel Elior:

---

<sup>36</sup> *Ibid*, pp. 151-152.

<sup>37</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>39</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 160.

“Jaakov Yosef de Polnoye [...] habla de la “gente material” (*anshei jomer*) y de la ‘gente espiritual’ (*anshei ruaj*), los primeros preocupados por asuntos materiales y los segundos, próximos a las dimensiones espirituales de la realidad [...] la responsabilidad por el destino de la ‘gente material’, esto es, la comunidad en general, recae en la ‘gente espiritual’, es decir, la figura del *tzadik*; en cambio, se requiere que la ‘gente material’ asuma la responsabilidad del bienestar material de la ‘gente espiritual’.”<sup>40</sup>

Lo que venimos diciendo demuestra que el relato sobre Josefina ha de ser interpretado, también, teniendo en mente la figura del *tzadik*.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> R. Elijor, *Los orígenes místicos...*, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>41</sup> Así también es como lo entiende K. E. Grözinger cuando escribe sobre Elimelech de Lizensk: “Elimelech of Lizensk, the theoretician of Eastern European tzaddikism and the man whose works Georg Langer studied [...] Elimelech of Lizensk puts the tzaddik in the position Josephine claims for herself [...] The hasidic tzaddik, who, in Elimelech’s words, claims possession of all and sundry powers, is, again according to Elimelech, just as dependent as Josephine upon the ‘care’ of the whole group; without this care his own powers would count for nothing. [...] Elimelech says it is also the people’s faith in the tzaddik in addition to their obedience in fulfilling God’s commandments that finally transforms his potential powers into actual deed” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 158-159).

*el sentido profundo se halla en que éste no existe*  
Kafka

## 7. Las visitas de Kafka

Hay constancia de que Kafka estuvo en presencia de rabinos milagro –*tzadikim*– en dos ocasiones. Respecto de la casa de uno de ellos, en septiembre de 1915, en un arrabal de Praga, escribe en sus diarios con fecha del 14 de septiembre de 1915:

“Con Max y Langer, el sábado, en casa del rabino milagroso<sup>42</sup>. Zizkov, Harantova Ulice. Muchos niños en la acera y en los peldaños de la escalera. Una casa de huéspedes. Arriba completamente oscuro, un par de pasos a ciegas con las manos extendidas. Un cuarto en pálida penumbra, paredes blanco grisáceas, unas cuantas mujercitas y muchachas, pañuelos blancos en las cabezas, caras macilentas, están de pie por allí, pequeños movimientos; impresión de cosa exangüe. Cuarto contiguo. Todo negro, lleno de varones, adultos y jóvenes. Plegarias en voz alta. Nos apretujamos en un rincón. Apenas hemos echado un vistazo alrededor, ya ha llegado a su fin la plegaria, el cuarto se vacía. [...] Lo que caracteriza al rabino es su intensísima naturaleza paternal. Todos los rabinos tienen un aspecto salvaje, dijo Langer. Este de aquí lleva un caftán de seda, debajo del cual se vislumbran los calzoncillos. Pelos en el dorso de la nariz. [...]

---

<sup>42</sup> Nota de Max Brod en la edición de Tusquets de los *Diarios* de Kafka: “...El rabino milagroso o ‘zaddik’ que aquí se menciona [del que se habla en la cita], un pariente del ‘rabino de Belzer’, pasó de Grodek a Praga huyendo de los rusos con sus partidarios” (F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, trad. F. Formosa, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 300).

Sucio y puro, peculiaridad de quienes piensan con intensidad. Se rasca en el nacimiento de la barba, se suena con la mano, los mocos van a parar al suelo, mete los dedos en los alimentos – pero si deja un rato la mano sobre la mesa, se ve la blancura de su piel, una blancura como uno solo cree haber visto en las fantasías de la infancia; en aquel entonces, por lo demás, también nuestros padres eran puros.”<sup>43</sup>

Permítaseme mencionar lo que Max Brod cuenta de la visita porque cita unas palabras de Kafka según las cuales compara lo que sucede entre los seguidores del *tzadik* y las *tribus africanas*. Kafka, según Brod, llama “superstición” a lo que acontece entre los que van a ver al rabino milagroso, y ello está en la línea de nuestra idea según la cual Kafka no acepta un acceso, digamos, comunitario, al misterio, a lo sagrado. Ello está en la línea del *individualismo de la fe* del que habla Mauricio Pilatowsky en “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”<sup>44</sup>. Dice Max Brod:

“Por ese entonces frecuentaba yo, juntamente con mi amigo cabalístico Georg Langer, la compañía de un rabino milagroso que, fugitivo de la Galitzia polaca, vivía en un arrabal de Praga, Zizkov, en unas habitaciones oscuras, inhóspitas, llenas de gente. [...] Es digna de notarse la frialdad con que Franz asistió por invitación mía a una de las *Terceras Cenas del Sábado* con sus susurros y su canto casídico. Está, sin duda, conmovido por los acentos primitivos de pueblo tan antiguo, pero al regresar dijo: ‘*En rigor, sucede más o menos lo mismo que en una tribu de africanos salvajes. Crasa superstición.*’ [...] Franz tenía su propia mística personal, no podía aceptar rituales ajenos, listos para el uso.”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> F. Kafka, *Diarios... Obras Completas II*, pp. 570-571.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, *op. cit.*

<sup>45</sup> M. Brod, *Kafka*, Madrid, Alianza/Emecé, 1982, p. 147. La cursiva es nuestra. G. Baionni expone en relación a la visita: “Il 14 de settembre del 1915 Kafka fece visita al celebre Rabbi do Grodek [...]. Ora la visita al Rabbi di Grodek fu probabilmente anche per Kafka una sorta di pellegrinaggio rituale. [...] Kafka tuttavia sogna il ritorno all’ebraismo come un ritorno all’infanzia e vede nel Rabi il padre sognato dell’infanzia soprattutto perché –il 14 settembre è il compleanno del padre!” (G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, *op. cit.*, pp. 137-138). K. E. Grözinger pone de manifiesto los sentimientos encontrados, por así decir, que le produce a Kafka la figura del Rabí, mezcla de atracción y de repulsión: “Kafka had accurate information about the true nature of the Eastern European miracle men [...]. Much of this information was gleaned from Kafka’s own observations [...]. His own report of their visit to the Zizkover Rabbi on September 14, 1915 reflects the same oscillation between attraction and repulsion that this so very naturalistic eastern European world elicited in him” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 150- 151).

El carácter paternal del Rabí está de sobras claro, así como el sentimiento doble que le produce a Kafka, mezcla de rasgos protectores y de vulgaridad. Respecto a esto último, baste con recordar lo dicho sobre la manera como el Rabí tiene de sonarse los mocos y lo que Kafka escribe en la *Carta al padre*. Según lo que dice en la *Carta*, la figura del padre es próxima a la del Rabí en tanto que ambos tienen una capacidad de decisión que no tiene Kafka, y ambos, padre y Rabí, figura paterna y figura religiosa, producen parecidos sentimientos encontrados, sentimientos que provienen de la pretensión en los dos casos de una mayor cercanía con lo sagrado. Dice Kafka en la *Carta al padre*:

“No se podía chupar los huesos, pero tú sí. No se podía sorber el vinagre, pero tú sí. Lo importante era cortar el pan en rebanadas rectas; no importaba que tú lo hicieras con el cuchillo chorreando salsa. Había que evitar que cayeran restos de comida al suelo, pero al final era a tus pies donde más había. En la mesa no se debía hacer otra cosa que comer, pero tú te limpiabas y te cortabas las uñas, afilabas lápices, te limpiabas las orejas con un palillo.”<sup>46</sup>

Hay una segunda visita: en julio de 1916, desde Marienbad, Kafka le escribe una carta a Max Brod donde le habla del Rabí de Beltz, lugar donde su amigo Georg Langer se había ido en 1913, y a partir de la cual sabemos cómo era la vestimenta del Rabí, el cual es tratado por sus seguidores con una deferencia cercana a la entrega:

“Cada atardecer [...] el rabino sale a pasear en el coche. Va lentamente al bosque, algunos prosélitos lo siguen a pie. En el bosque desciende en un lugar generalmente predeterminado y pasea con sus prosélitos por los senderos del bosque [...] vemos [Kafka y Langer] que un judío con una botella de soda vacía sale corriendo [...] Langer dice que va a buscar agua para el rabino [...] a la fuente de Rudolf, la que le ha sido recetada [...] L[anger] da un salto atrás y hacia un lado. Viene el rabino. Nadie debe ponerse delante de él, delante suyo debe estar todo despejado, no siempre es fácil respetar esto porque él hace giros sorprendidos y no es fácil apartarse suficientemente rápido en la aglomeración.

---

<sup>46</sup> F. Kafka, “Carta al padre”, trad, Diarios..., *Obras Completas II, op. cit.*, p. 812. La traducción de la “Carta al padre” es de J. Parra Contreras.

[...] el rabino es responsable de los pasos de todos [...] constantemente se reordena el grupo para ofrecerle vistas despejadas.

”Se ve como un sultán que de niño vi con frecuencia en un Dorée-Münchhausen. Pero no es una mascarada, es realmente el sultán. Y no sólo sultán, sino también padre, maestro de escuela, profesor de liceo, etc. El aspecto de su espalda, la mano apoyada en la cadera, el movimiento de esta espalda ancha – todo esto inspira confianza. [...] Tiene la boca torcida, le da un aspecto irónico y al mismo tiempo amable. Lleva un caftán de seda abierto por delante [...] una alta gorra de piel que a la distancia lo hace sobresalir por encima de todos. Calcetines blancos y, según dice L., pantalones blancos. [...] cambia el bastón de plata por el paraguas. Comienza el paseo [...]. Van aproximadamente unos diez judíos a su lado y detrás de él. Uno lleva el bastón de plata y la silla, en la que quizá el rabino querrá sentarse, otro lleva el paño con el que secará la silla, otro lleva el vaso del que el rabino beberá, otro (Schlesinger, un rico judío de Presburgo) lleva una botella con el agua de la fuente de Rudolf [...] no es posible resistir la cercanía del rabino sin sufrir daños, es la contradicción entre el significado más profundo y la constante cotidianidad, algo que no soporta una cabeza normal. [...] Inicialmente el rabino avanza lento [...] el séquito lo rodea con respeto. [...] detienen el cortejo a cada instante. Lo visita todo [...] le interesan detalles ínfimos, formula preguntas [...] lo característico de su comportamiento es la admiración y la curiosidad. En general se trata de las conversaciones y preguntas irrelevantes de majestades que pasan revista, quizá algo más infantil y más alegre [...] L. busca o intuye en todo un sentido profundo, *yo creo que el sentido profundo se halla en que éste no existe y en mi opinión esto ya es suficiente. Realmente es gracia divina; no conduce al ridículo, como ocurriría si faltase una base consistente.*”<sup>47</sup>

Aunque parece que Kafka se sumó en otra ocasión a los seguidores del rabino, a juzgar lo que dice en una carta que cita K. E. Grözinger<sup>48</sup>, no creo que ello sea

<sup>47</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod (1904-1924)*, op. cit., pp. 101-104. La carta es del 18.VII.1916. La cursiva es nuestra.

<sup>48</sup> “...The Rabbi of Beltz is here. I have joined in twice already with his followers during their evening walks.” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 214).

suficiente para decir, como hace Grözinger<sup>49</sup>, que Kafka se uniera con frecuencia a los seguidores del Rabí de Beltz. Más bien, su interés es el de un etnólogo, interesado por costumbres primitivas y, en ocasiones, supersticiosas, según dice Max Brod que dijo Kafka respecto a su visita de 1915 al rabino de Zizkov.

Creemos que sus visitas a los hombres milagrosos, por lo que llevamos dicho, abonan su postura individualista respecto de lo sagrado: no hay otro intento que el individual de acceso a la divinidad, si bien la cercanía está condenada de antemano al fracaso. La dicotomía que estamos mostrando es la misma que dificulta interpretar las obras de Kafka de una vez por todas. Tal dificultad es la que se nos presenta cuando intentamos entender sus decisiones vitales, siendo que la cercanía con el judaísmo que es necesaria para interpretar su obra aconseja verlo como un ser lejano de cualquier credo religioso. Ello se traduce en distancia con respecto a la comunidad judía, comunidad a la que no dejó de acercarse durante toda su vida. Que Kafka naciera de una familia judía hizo que viera el mundo a través de los ojos del judaísmo: su alma, consecuencia de su cara, vino después.

---

<sup>49</sup> “Kafka cultivated this feeling of being at home and actively pursued it by frequently joining the followers of the Rabbi of Beltz” (*ibid.*, p. 84).

## **IX. DESCENDER HACIA LO ALTO**



## 1. Inicio

Si lo que se busca es lo que da sentido a todo, no se está buscando otra cosa que la divinidad, y esto corrobora la importancia de la visión judía del mundo para entender las ficciones de Kafka, sobre todo cuando nos referimos a los aspectos místicos de tal visión. Pero lo que da sentido a todo no es algo a lo que se pueda acceder, y en ello reside gran parte de lo que Kafka nos dice. Por ello, las visitas que el escritor realiza para conocer la vida del *tzadik* no obtienen el resultado esperado, llegando incluso a entender que los seguidores de este se comportan como *salvajes* de una *tribu*. Parte del problema reside en que no tenemos otro acceso a la divinidad si no es a través de los hombres. No podemos hacer otra cosa que lo que siempre hacemos; si lo que pretendemos es subir, hemos de bajar, lo que aproxima el planteamiento de Kafka a las reflexiones antinomistas de Sabbatai Zvi y de Jacob Frank.

Que Kafka esté influido por el misticismo, antinomista o no, explica que las *inversiones* ocupen un lugar predominante en su obra. Por ello, la inmensa mayoría de los caminos, sobre todo en *El castillo*, son descendentes: hemos de bajar si lo que queremos es ir hacia arriba, y así nos da a entender que solo llegamos a lo inmediato si bajamos hacia lo que no lo es. Por ello, la postura para buscar a Dios ha de consistir en sumir la cabeza entre nuestras rodillas: hemos de buscar en nosotros mismos para llegar a la divinidad. Pero lo que queremos encontrar es algo distinto de quien busca; si no fuera así estaríamos en el dominio del subjetivismo que tanto criticaba Martin Heidegger, mas Kafka tiene otra historia que contar: el objetivo es traspasarnos, otra cosa es que seamos capaces de hacerlo.

## 2. Descensos

Es curioso constatar que todas las trayectorias en la novela *El castillo* son descendentes. La abundancia de los descensos está relacionada con el *tzadik* porque es a través de un hombre como podemos *aproximarnos* a Dios, que es tanto como negar la posibilidad de subir al castillo, a lo alto; no podemos llegar a la instancia que decide todo lo sucede, y es lo mismo decir que tal cosa la hay como decir que no la hay, pues haber o no haber son términos humanos y, como tales, solo aplicables a lo que no tiene que ver con aquello de lo que todo depende. Así es como lo concibe Kafka, y así es como lo concibe el propio K. de *El Castillo*, novela que, sobre todo al principio, recuerda escenas de cine mudo.

La primera vez que K. quiere subir al castillo desde la aldea le resulta imposible porque le resulta imposible avanzar:

“el camino era largo. La calle, aquella calle principal del pueblo, no llevaba al cerro del castillo; solo se acercaba, pero luego, como deliberadamente, se apartaba y, aunque no se alejaba del castillo, tampoco se acercaba más a él. K. esperaba continuamente que la calle torciera por fin hacia el castillo, y solo porque lo esperaba seguía adelante [...] tomó una calleja estrecha, en donde la nieve era aún más profunda y resultaba un trabajo pesado levantar los pies que se hundían, rompió a sudar y de pronto se detuvo sin poder seguir.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> F. Kafka, *El castillo, Novelas..., Obras Completas I., op. cit.*, p. 700.

Ya desde el inicio de la novela queda claro que la meta que busca K. no es una meta terrenal, y es evidente que con recursos terrenales es imposible acceder a lo que no tiene tal característica. Solo tenemos acceso a la intermediación, y el castillo se presenta, a los ojos de K., como aquella realidad inmediata de la que depende toda mediación. Escribe Kafka en sus diarios en fecha próxima al inicio de la novela:

“Embates al anochecer en el camino cubierto de nieve [...] en un camino abandonado en el que en la oscuridad se resbala continuamente en la nieve, encima un camino absurdo que carece de meta terrenal”<sup>2</sup>.

Kafka, con su valoración de los caminos descendentes, muestra la importancia que tiene lo que hay abajo sobre lo que se encuentra arriba. Y esto no es otra cosa que la llamada *teúrgia*, la importancia de lo inferior sobre lo superior, que hace que toda altura dependa de lo que hay abajo. No es raro, pues, que Kafka hablara de los caminos descendentes, respecto de los cuales encontramos en *El castillo*:

“El maestro [...] continuó luego su marcha con el montón de niños. Estos prorrumpieron de nuevo en su gritería y desaparecieron pronto, en una callejuela que bajaba abruptamente.”<sup>3</sup>

“K. sujetó el brazo de Barnabás [...] por lo que sabía K., no habían ascendido.”<sup>4</sup>

“[Barnabás le dice a K.] ‘Pero ahora presta atención, señor, no vayas a resbalar, que el camino va bajando.’ ”<sup>5</sup>

“[en el mesón señorial] aquel corredor bajo que descendía ligeramente.”<sup>6</sup>

“[Frieda] descendió, lateralmente, algunos escalones.”<sup>7</sup>

“[Frieda] ‘tengo un cuarto aquí abajo.’ ”<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II, op. cit.*, p. 671. La entrada es del 21. I. 1922.

<sup>3</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 281.

“Jeremías [un ayudante de K.]: ahí estaba, de pie, en el escalón inferior”.<sup>9</sup>

“Frieda; sustrayéndose a K., estuvo en el acto allá abajo, junto a él.”<sup>10</sup>

“Veíase abajo una portezuela, más baja todavía que las puertas de este corredor”<sup>11</sup>

“en este corredor construido en ligero declive”<sup>12</sup>

“[Pepi] se había propuesto renunciar a todo y descender hacia él [hacia K.]”<sup>13</sup>

Tal valoración de lo que hay abajo no es cosa únicamente de *El castillo*. En los *Diarios*, el 28 de enero de 1922, escribe:

“Un poco aturdido, cansado de deslizarme cuesta abajo”<sup>14</sup>.

En los aforismos también encontramos referencias parecidas al descenso. Así, el aforismo 38 dice:

“Había uno que se asombraba de lo rápido que avanzaba por el camino de la eternidad; es que lo recorría vertiginosamente hacia abajo.”<sup>15</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>14</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 670.

<sup>15</sup> F. Kafka, *Aforismos...*, *op. cit.*, aforismo 38, p. 54.

*la actividad humana influye en la Divinidad*

Idel

### 3. Descenso hacia arriba

La valoración del descenso tiene que ver con posturas antinomistas como la de Sabbatai Zvi y Jacob Frank, tan conocidos en la Praga de Kafka. G. Scholem, sin llegar a aclarar cómo es que la subida es un descenso, relaciona el argumento con elaboraciones místicas en el imaginario judío. Así, en su magna obra *Las grandes tendencias de la mística judía*, nos dice:

“En la literatura primitiva, los autores hablan siempre de un ‘ascenso hacia la Merkabá’ [carro divino de la Gloria] [...]. Pero, por razones que ignoramos, toda esta terminología sufrió un cambio [...] que probablemente ocurrió hacia el año 500. En las ‘Hejalot mayores’ [Según S. Scholem, los ‘Libros de las hejalot’ son ‘descripciones de las *hejalot*, las moradas o palacios celestiales que recorre el visionario’<sup>16</sup>] [...] así como en casi todos los escritos posteriores, el viaje visionario del alma al cielo se describe siempre como un ‘descenso a la Merkabá’. El carácter paradójico de esta expresión es aún más notable porque la descripción detallada del proceso místico emplea constantemente la metáfora del ascenso y no la del descenso. Los místicos de este grupo se llamaban a sí mismos *yordé Merkabá*, es decir, ‘los que descienden a la Merkabá’ ”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

En tal línea, Mose ben Ja'cob Cordovero, de acuerdo con la humildad exigida en toda aproximación a lo divino, entiende el movimiento hacia el Altísimo como un movimiento descendente:

“El atributo de humildad [...] pertenece a la Corona que es el atributo más alto. No aumenta ni es exaltada con el ascenso sino que, por el contrario, desciende en todo momento. Esto se debe a dos razones. La primera es la vergüenza que siente por mirar fijamente a su Fuente, sin embargo, la Causa de su emanación, mientras la humildad dirige su mirada hacia las cualidades inferiores, continuamente les infiere bondad. Por ello, todo hombre debe avergonzarse de mirar fijamente y con altivez hacia lo alto, y debe mantener en la medida de lo posible su mirada hacia abajo con el fin de mostrar su humildad.”<sup>18</sup>

Núria García i Amat, en una nota al texto de Cordovero<sup>19</sup>, se hace eco de la importancia que tiene el descenso, si bien no llega a afirmar las repercusiones que ese descenso tiene para quien, como Kafka, quiere ir a un arriba que depende de lo que sucede abajo. Peter Schäfer, en *El Dios Escondido y Revelado* habla, sin decirlo, de la importancia del descenso cuando lo que queremos es llegar al trono divino<sup>20</sup>. Sí que hace referencia a que los libros sacros están llenos de esta mención al descenso cuando

<sup>18</sup> Moshe ben Ja'cob Cordovero, *La palmera de Débora*, trad. N. García i Amat, Barcelona, Indigo, 1988 pp. 39-40.

<sup>19</sup> “La Sabiduría muestra la faz inclinada, pues a pesar de recibir el influjo de Keter, el sentido de su acción es siempre descendente” (*ibid.*, p. 53, nota 74).

<sup>20</sup> Dice P. Schäfer: “Aquel que comienza la peligrosa ascensión hacia el trono divino será denominado *yored merkavá*, que literalmente significa aquel que “desciende” a la Merkavá. [Nota de Schäfer: ‘Esta terminología paradójica que utiliza el término *Yored* para ‘ascender’ a la Merkavá, y el término *alah* para ‘descender’, no ha sido todavía aclarada; cf. Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, p. 50, *Jewish Gnosticism*, p. 20 n.1. [...] Mientras que SCHOLEM ha intentado explicar este uso paradójico (*Jewish Gnosticism*, p. 20 n. 1) con la analogía de Yarad refiriéndose al descenso del rollo de la Torah durante el servicio religioso (*Yored lifne ha-teva*), y, más tarde, dándole un significado psicológico (‘¿Quizá se refiere a quienes buscan dentro de sí mismos para poder llegar a percibir el Trono?’: Art. Kabbalah, Ej 10, Jerusalem 1971, col. 494) HALPERING recientemente se remite al paralelo de la ascensión de los israelitas al Mar Rojo.’]” (P. Schäfer, *El Dios Escondido y Revelado*, *op. cit.*, p. 14). Sea como sea, el Zohar también se refiere al problema. Escribe W. Hoffmann: “En el Sohar se pregunta: ‘¿Qué es la serpiente que vuela por el aire y que marcha aislada...? ¿Qué es el águila que anida en el árbol que no existe? ¿Qué son sus crías, que crecen pero no entre las criaturas que fueron creadas...? ¿Qué son aquellos respecto a los cuales tiene validez el hecho de que cuando bajan suben?’” [Nota de Hoffmann: “Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 183”], (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, p. 142).

lo que se pretende es ir hacia arriba<sup>21</sup>. El modo como, psicológicamente, se puede entender este descenso, esto es, dirigido hacia el interior de uno mismo como lugar donde se encuentra lo divino, es reconocido por J. H. Laenen, quien estima que es gracias a la autohipnosis que se produce cuando se sitúa la cabeza hacia abajo como se pueden ver los palacios del cielo:

“Los grupos secretos de místicos de la Mercabá [...] el novicio [...] podía prepararse para realizar un viaje a través de los palacios de los siete cielos [...] adoptaba la postura adecuada y se sentaba, poniendo la cabeza entre las rodillas. En esta postura, recitaba plegarias e himnos extáticos, como en un susurro, lo que provocaba una suerte de autohipnosis. Absorto en un estado de profundo olvido de sí, el místico veía con los ojos de su mente cómo aparecían los palacios celestiales, a través de los cuales podía comenzar la travesía.”<sup>22</sup>

Pero Laenen no es el único que concibe el ascenso hacia los dominios divinos como una suerte de bajada hacia uno mismo. El Rabino Iejoiel Bar Lav cita a Job en este sentido, quien señala que es en la carne de uno mismo como aparecerá Dios<sup>23</sup>. Y Gershom Scholem habla de lo importante de la postura que hemos de utilizar si queremos acceder a lo divino, la importancia de la hipnosis en que hemos de caer<sup>24</sup>; es así como entendemos el *descenso hacia arriba*. Rajel Elior no problematiza, en

<sup>21</sup> Así. P. Schäfer cita Is. 6,3: “los que descendéis a la Merkavá”(ibid., p. 29), y *Hekhalot Zutarti*: “Ten cuidado respecto a la gloria de tu creador, / y no descendas a ella.” (ibid., p. 85). Respecto de *Hekalot Rabbati*, escribe: “El *yored merkabá* [...] es expresamente invitado por Dios a ‘descender a Él’ ” (ibid., pp. 154-155).

<sup>22</sup> J. H. Laenen, *La mística judía...*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>23</sup> Según el Rabino Iejiel Bar Lav: “Job expresó: ‘Desde mi carne veré a Dios’ ”(Rabino Iejiel Bar Lev, “Introducción general al estudio de la Cábala”, *El Zohar*, Vol. I, trad. Proyecto Amós, Barcelona, Obelisco, 2006, p. 54).

<sup>24</sup> Escribe G. Scholem: “La postura corporal típica de estos ascetas es idéntica a la de Elías durante su plegaria en el monte Carmelo. Es una actitud de profundo olvido de sí mismo que, a juzgar por ciertos paralelismos etnológicos, ayuda a inducir la autosugestión prehipnótica” (G. Scholem, *Grandes tendencias...*, op. cit., p. 70); “Al menos uno de los grupos místicos se llamó a sí mismo *yorede merkabah* (‘los que descienden a la carroza’), expresión inusual cuyo sentido se nos escapa (quizá aluda a los que penetran o se sumergen en su interior para percibir la carroza divina)” (G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, op. cit., p. 15); “El ascenso [...] a la Carroza (al que de manera deliberada se llama ‘descenso’ en *Hekalot Rabbati*) tiene lugar después de algunos ejercicios preparatorios de naturaleza extremadamente ascética. El aspirante ponía la cabeza entre sus rodillas, posición física que puede producir estados alterados de la conciencia y auto- hipnotismo” (ibid., p. 25); “ese notable intento de llegar a algo parecido a una síntesis de Yisthac Luria y el Maguid de Meseritz [...]. Da un nuevo énfasis al aspecto psicológico en lugar del teosófico [...]. Es al descender a las profundidades de su propio ser como el hombre recorre todas las dimensiones del mundo [...] como si no hubiera un solo paso por dar más allá de sí mismo [...]. Casi todas las ideas cabalísticas están ahora relacionadas con los valores propios de la vida individual” (G. Scholem, *Grandes tendencias...*, op. cit., pp. 366-367).

*Misticismo judío. Los múltiples rostros de la libertad*, la cuestión de que sea un *descenso* lo que el judío experimenta en su viaje hacia la divinidad. Ella está de parte del “significado psicológico”<sup>25</sup> del que también habla Peter Schäfer, ya que es en el interior de cada uno donde hay que buscar para encontrar lo divino<sup>26</sup>. *El Zohar* discute<sup>27</sup> que mirar dentro de uno mismo sea subir o bajar. ¿Esto es subir, porque lo que se halla es la divinidad, o es bajar, porque hemos de buscar en nuestro interior?

G. Scholem, asumiendo la ya indicada influencia que el antinomismo de Sabbatai Zvi y de Jacob Frank<sup>28</sup> tuvieron en Praga –antinomismo del que Kafka no pudo salir indemne–, expone sobradamente la necesidad de una bajada inicial<sup>29</sup> para un

<sup>25</sup> P. Schäfer, *El Dios Escondido y Revelado*, op. cit., p. 14.

<sup>26</sup> “[Rabí Hai Gaon, *Otzar ha-gueonim*, 14] Ellos [los que descienden de la carroza] (*sic*) no ascienden verdaderamente a lo alto, sino que observan en lo profundo de sus corazones y observan con la mirada de quien puede ver claramente y escuchan y hablan como aquel que avista al espíritu sagrado” (citado por R. Elior, *Misticismo judío...*, p.43); “Arkiva [...] descendió a la *merkavá*” (*ibid.* p.81); “La actividad mística, abstracta o ritual –y frecuentemente dirigida a los mundos superiores– es alcanzada en los Cantares de la Ofrenda Sabática (*shirov olat ha-shabat*) como imitación del servicio angélico en el canto y la alabanza. Esta actividad se describe en la literatura de las Heijalot como ‘el descenso a la carroza’ (*ieridá la-merkavá*)” (*ibid.*, p.87); “La realidad reinante en el mundo del místico es su propia realidad interna [...]. Encontramos una impactante descripción de esta realidad interna en la literatura gaónica del siglo X, publicada en *Otzar hagueonim* (El tesoro de los *gueonim*, escrito originalmente como respuesta a la cuestión de la esencia de la literatura de las Heijalot y al sentido del ascenso celestial descrito en esta literatura): ‘No es que ellos asciendan al cielo, sino que observan y miran dentro de sus corazones, tal como uno observa y mira con sus ojos algo claro, y ellos escuchan y dicen y hablan como aquellos que ven a través del espíritu de lo sagrado’. (Hai Gaón, *Otzar hagueonim*, iv, 61)” (*ibid.*, p. 103).

<sup>27</sup> “Quienes habitan aquí abajo dicen que Dios está arriba, pues está escrito: *Su gloria es más alta que los cielos*. (Sal. 113:4). Los ángeles del cielo dicen que está abajo, según lo escrito: Haz esplendor en toda la Tierra tu gloria. (Sal. 57:12) Y es esta incertidumbre común entre los ángeles y los hombres sobre la residencia de Dios la que nos hace decir a todos: *Bendita sea la gloria de Dios en su lugar* (Ez. 13:12) [...] Zohar, (I, 103 a – 103 b)” (*El Zohar. El libro del Esplendor*, selección, trad. C. Giol, Barcelona, Obelisco, pp. 41-42).

<sup>28</sup> Zvi y Frank entienden que la redención viene por el pecado. En este sentido, Ricardo Forster cita a Gabriel Albiac para ilustrar la idea de la necesidad de *descender* al pecado para *subir* a Dios: “Gabriel Albiac se detiene a analizar con profundidad la cuestión del antinomismo: ‘[...]la idea de la *purificación por el pecado*, del descenso infinito a las tinieblas como camino de la salvación, la *ascética del mal*, [...] *Strictu sensu*, no hay libertad metafísicamente consistente que no sea libertad para el mal’ [Nota: “Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, pp. 40-41.”] [...]. Queda claro que la lógica de este razonamiento, su puesta en práctica, conduce, y en los hechos ha conducido, a las más escandalosas prácticas antinomistas, a la subversión de todo orden”, R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, op. cit., p. 98).

<sup>29</sup> “El camino hacia el abismo precede al ascendente. La escala de Jacob, el prototipo de Frank, vio en su sueño tenía forma de V. El hombre tiene que humillarse y degradarse para alcanzar la libertad de la vida desde el estadio más bajo” (G. Scholem, *Lenguajes y cábala*, op. cit., p. 188); “El descenso al abismo, para hallar allí la vida, es simplemente otra formulación de la vieja doctrina antinomista de la ‘santidad del pecado’ que ya desde los días de Sabbatai Zevi anidaba en el ala radical de los sabatianos” (*ibid.*, p. 196); “[Según Frank] Para ascender, uno primero debe descender’. Ningún hombre puede ascender una montaña hasta que primero no la haya descendido hasta el mismo pie. Por lo tanto, debemos descender, porque solo después podemos escalar hacia el infinito. Este es el principio místico de la Escalera de Jacob, que yo he visto y que tiene forma de una V’. Nuevamente, ‘yo no vine a este mundo para elevarme sino más bien para impulsarte al fondo del abismo’ ” (G. Scholem, *El misticismo extraviado*, op. cit., p.145).

planteamiento tal: solo descendiendo hasta el pecado podemos huir de él, lo que explicaría la conciencia de pecador que tuvo Kafka durante toda su vida. La relación entre el sabateísmo, con todo el antinomismo que traía consigo, y el jasidismo, al que Kafka se sentía apegado, no es cosa sabida desde hace poco. Es posible, incluso, un trasiego de sus miembros de uno a otro movimiento<sup>30</sup>, como dice Scholem<sup>31</sup>. Parte del éxito del jasidismo tiene que ver con que el movimiento hable de la cercanía del hombre corriente con Dios. Aquí radica parte del secreto de su éxito: Dios no es nada ajeno a los tormentos que afectan a todos los hombres ya que vive a su lado. Hay que descender, pues, a la impureza del mundo si queremos acceder a un Dios que habla a cada hombre desde sus propios problemas. El jasidismo sabía bien que para subir hay que bajar<sup>32</sup>. Elie Wiesel, en *Celebración jasídica*, expone, en palabras de un contemporáneo del Baal Shem-Tov, fundador del movimiento jasídico, la necesidad de contaminarse:

“¿Por qué el justo debe ocuparse de asuntos cotidianos de los hombres de cualquier condición?

”-Imagina a un hombre sobre el tejado –explica el rabí Najum de Chernobil–. Descubre una perla en el polvo. Si no baja, ¿la recogerá?”<sup>33</sup>

Para llegar a Dios, Kafka entiende que la dirección ha de ser el interior de los hombres, más que una línea vertical. Friedrich Beissner<sup>34</sup> asume que para llegar a Dios, Kafka decide una “dirección hacia dentro”, lo que implica una bajada si nos hacemos cargo de lo que podemos encontrar en el interior de cada uno. Hemos de reconocer que no hablamos, en absoluto, de un movimiento ascendente. De cualquier manera,

---

<sup>30</sup> Escribe Scholem: “Resultaría fácil hacer una recopilación de los epigramas hasídicos de los que emana un espíritu no muy distante del espíritu del shabetaísmo. También el *tsaddic* hasídico se ve obligado a descender de vez en cuando a un plano inferior e incluso peligroso, a fin de rescatar las chispas de luz dispersas, pues ‘cada descenso del *tsaddic* supone una elevación de la luz divina’ ” [Nota: “Cf. S.A. Horodezky, *Religioese Stroemungen im Judentum* (1920), pág. 95”], (*Grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 372).

<sup>31</sup> Cf. *ibid*, pp. 356-357.

<sup>32</sup> Martin Buber, en la introducción de su vasta recopilación de *Cuentos jasídicos* dice del movimiento: “inflamó a sus seguidores, fueran simples o intelectuales, con el regocijo del mundo tal cual es, de la vida tal cual es y de cada una de las horas de la vida en el mundo, tal como esa hora sea. [...] el jasidismo muestra a los hombres el camino hacia Dios, que mora junto a ellos “en medio de su impureza”; un camino que nace de cada tentación, aun de cada pecado” (M. Buber, *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros. I*, op. cit., p. 27. La cursiva es nuestra).

<sup>33</sup> E. Wiesel, *Celebración jasídica*, op. cit., p. 57.

<sup>34</sup> “Friedrich Beissner en su trabajo *Der Schacht von Babel* no se ha ocupado solamente de las reflexiones que hay en los diarios de Kafka, sino también de los fragmentos y aforismos, y ha destacado la dirección hacia adentro, en contraste con el híbrido ‘impulso de los hombres a subir hacia Dios y al cielo’, como característica esencial” (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., p. 12).

entendemos este recurso a la interioridad al modo como Harold Bloom, recurriendo a Jeremías, entiende la *antigua negación judía de lo exterior*<sup>35</sup>:

“El ardiente fuego o interiorización se dirige hacia el exterior en un movimiento que culmina en el magnífico capítulo 31 [de *Jeremías*], donde Dios habla de los días venideros cuando establecerá una nueva alianza con la casa de Israel en la que toda exterioridad será abolida: ‘Pondré Mi ley en su interior y en su corazón la escribiré.’ Llámese a esto antigua negación judía de lo exterior desde el momento en que supone una nueva perspectiva de la génesis del yo. Efectivamente es una perspectiva privilegiada que no tiene relación con el mundo exterior.”<sup>36</sup>

Esa dirección hacia el interior, *hacia adentro*, es lo que Christian Salmon llama “fuerzas oscuras”<sup>37</sup>, regreso a la animalidad que nos constituye, y que puede acercarnos a un “reencantamiento negativo del mundo”<sup>38</sup>, en expresión de José Luis Villacañas. Esta vuelta a la animalidad –parte de la naturaleza híbrida que nos forma como hombres y caracteriza a Kafka como hijo, judío y escritor– ha de entenderse como un descenso que nos puede acercar a lo inmediato, libre de la intermediación que caracteriza todo lo que el hombre hace. Dice Salmon:

“El objetivo perseguido no es elevarse, sino huir hacia abajo, hacia lo híbrido, lo animal. Los personajes de Kafka abandonan el mundo humano y entran en una zona oscura [...] zona de indiscernibilidad [...]. Es lo que Kafka llama el descenso hacia las fuerzas oscuras, la liberación de espíritus naturalmente entreverados”<sup>39</sup>.

Natan Ofek, en *Kafka: Clave de una crisis. Judaísmo y Modernidad*<sup>40</sup>, sitúa en el *principio de realidad* la materialidad que nos constituye: la subida que no cuenta con tal

<sup>35</sup> H. Bloom, *Poesía y creencia*, op. cit., p. 141.

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

<sup>37</sup> Ch. Salmon, *Tumba de la ficción*, op. cit., p. 138.

<sup>38</sup> J. L. Villacañas, “Kafka: el narrador en el mundo desencantado”, *Caracteres Literarios*, Valencia, 1999, Año II, núm. 2, p. 68.

<sup>39</sup> Ch. Salmon, *Tumba de la ficción*, op. cit., p. 138.

<sup>40</sup> He leído la obra en cuestión antes de que fuera editada. He de agradecer a Alberto Sucasas, como ya se ha dicho, que me haya facilitado su acceso. Dice N. Ofek: “El vuelo de Kafka es siempre una levitación condenada a guardar contacto visual con la tierra y a retornar a ella. [...] La tendencia hacia lo alto señala

principio nos lleva a dimensiones que en nada afectan a lo humano, híbrido que ni puede ni quiere renunciar a la animalidad. Es por ello que la “materia sensible” que nos constituye hace que no haya que perder contacto con la tierra. En estos dominios, inevitables, de la condición humana, que tienen que ver con nuestra naturaleza eminentemente híbrida, Kafka (para quien nada queda claro, pues nada es de una sola manera) se aleja de algunas visiones de lo judío y se acerca al paganismo, auténtica reivindicación del animal. Escribe David Banon en relación con la ‘vuelta a los orígenes’ de tantas posturas ecologistas:

“Este rechazo de la técnica y esta fidelidad a la naturaleza reencantada son las marcas del paganismo, el cual [cita a Emmanuel Levinas, “L’actualité de Maimonide” (1935), en *Cahier de l’Herne*, París, 1991, p. 144] ‘no es la negación del espíritu, ni la ignorancia de un Dios único...*El paganismo es una impotencia radical para salir del mundo.* [...] [...] si la Torá fue dada en el desierto, precisamente allí donde nada o casi nada crece, es porque difiere de la naturalidad de la naturaleza. [...] La idea misma de Revelación recusa el hecho de que al hombre le alcance con la naturaleza. [...] el hombre es invitado a proseguir la obra del comienzo, a perfeccionarla, a completarla (Gen. 2,3).”<sup>41</sup>

Kafka también recurre a la pérdida definitiva de la originalidad del animal en el hombre, mezcla de dimensiones que impide que la realidad sea tratada si no es a partir de las mediaciones que la configuran: que no tengamos acceso a Dios, a lo divino en su originalidad, que la originalidad a la que podamos acceder no sea sino la originalidad de la mediación, tiene como consecuencia que sea imposible para nosotros entender la realidad de manera distinta a la de un compuesto cuyos elementos no paran de moverse.

Pretendemos decir que no podemos sino movernos abajo, aunque lo que queremos es llegar arriba. El análisis de *El castillo* nos lleva a la aproximación entre los dos mundos: es abajo donde se gesta todo. Tenemos que descender a la aldea si queremos entender lo que sucede en el castillo, y todo esto se llama *teúrgia*, uno de los

---

un movimiento espiritual y la exigencia del bien, pero las alturas no pueden alcanzarse ni se puede permanecer en ellas. [...] El símbolo literario, entre otras cosas, proviene de la recurrencia afiebrada a la imaginación que estimula la tendencia hacia lo alto [...] .La pesadez de Kafka es el ‘principio de realidad’, la materia sensible, obstáculo y necesidad a un tiempo” (N. Ofek, *Kafka: Clave de una crisis. Judaísmo y Modernidad*).

<sup>41</sup> D. Banon, *Entrelazado: la letra y el sentido en la exégesis judía*, op. cit., pp. 411-412. Las cursivas son de Levinas.

elementos básicos de la Cábala. Así lo entiende Karl Erich Grözinger<sup>42</sup>, mas no podemos estar de acuerdo con Grözinger en que el caso de Kafka sea un caso de teúrgia infructuosa o fallo en la teúrgia, sobre todo por lo que hace referencia a la relación entre el castillo y la aldea: el canal que une ambas realidades es fluido, pues hace que lo que sucede abajo tenga sus consecuencias arriba; otra cosa es que lo que se diga arriba solucione los problemas de abajo, lo que no sucede porque el castillo simplemente corrobora, como la lógica, que dice cómo suceden las cosas, no qué cosas suceden.<sup>43</sup>

La actividad teúrgica en el misticismo judío es reconocida por Maurice Blanchot, que recurre al *Zohar*<sup>44</sup> para argumentar que los mundos están interconectados, por Elie Wiesel<sup>45</sup> y por Rajel Elior<sup>46</sup>, entre otros. Moshe Idel, en *Cábala. Nuevas*

---

<sup>42</sup> “One central, basic principle of the Kabbalah is the belief in the unity of all being. The visible world is linked to the invisible worlds of the divine and the celestial in the neoplatonic sense of a single chain of being” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 8); “theurgy, the ability to affect the roots of all being in order to release a flood of blessings over the earth. [...] man is in the position to exercise a direct influence on the divine world. The ontological basis of this ability is the structural and fundamental unity of being, which directly and dynamically connects man to the divine worlds. [...] In this network, man is both actor and actum. His actions always have consequences in the world above and, sooner or later, they will elicit specific reactions from that realm” (*ibid.*, pp. 9-10); “Once was accept the assumption that Kafka was influenced by the kabbalistic ideas [...] we can look upon Josef K. and the surveyor in Kafka’s *Castle* as men who know of the interconnected nature of the hidden and the revealed world and who try their hands at theurgy in order to intervene in the divine direction of things. [...] All the same, these theurgical attempts on the part of Kafka’s heroes turn out to be failures [...] with the result that they are unable to attain their intended higher goal. The Kabbalah also knows this problem of futile theurgy and describes it in terms of prayers whose ascent is cut off” (*ibid.*, p.10).

<sup>43</sup> El propio K. E. Grözinger cita las palabras de las “Investigaciones de un Perro” donde el perro recurre a lo que podríamos llamar *actividad teúrgica*: “the remarks of the dog in Kafka’s ‘Investigation of a Dog’ are reminiscent of this type of theurgical skill: ‘To my mind, tilling the soil serves to produce both kinds of nourishment and will always be absolutely necessary; sayings, dance and song, on the other hand, have less to do with the nourishment of the soil in a narrower sense. Their main purpose is rather to draw nourishment from above. [...]’ (*Stories*, 358). –Moreover, in the Kabbalists’ view, this theurgic ability which uses prayer, meditation, song and, among the Hasidim, dance as well, to draw divine blessings down to the material world to enhance its health and prosperity, is accessible to every Jew” (*ibid.*, p. 153).

<sup>44</sup> Escribe M. Blanchot: “esta sentencia del *Zóhar*: ‘El impulso de abajo llama al de arriba’ ”(M. Blanchot, *La amistad*, *op. cit.*, p. 217).

<sup>45</sup> “Trabajando sobre sí mismo, el hombre influye en los demás; es el principio fundamental del pensamiento místico”(E. Wiesel, *Celebración jasídica*. *op. cit.*, p. 101); “En el cristianismo, Dios trae la salvación, en el judaísmo, el hombre, el individuo. Dios creó el mundo, y nuestra tarea consiste en reconstruirlo y redimirlo. Esto le da al individuo una inmensa dosis de responsabilidad” (*id.*, *Esperar a pesar de todo*, *op. cit.*, p. 98).

<sup>46</sup> “El supuesto básico necesario para comprender el pensamiento místico judío es que lo divino y lo mundano están en permanente interacción” (R. Elior, *Misticismo judío*, *op. cit.*, p. 37); “El pensamiento místico presupone que el mundo superior y el inferior están interconectados. El mundo superior está escondido, pero está indicado en el mundo inferior que es manifiesto. [...] Cada mundo incluye al otro, y todos los aspectos de cada mundo exhiben profundas reflexiones del otro y de su infinita interrelación. El factor común a estas relaciones mutuas es el lenguaje” (*id.*, *Los orígenes místicos del jasidismo*, *op. cit.*, p. 61); “La observancia de los preceptos de la Torá por parte del hombre afecta el sistema de la divinidad y se denomina ‘incitación desde abajo’; es decir, el despertar de los mundos inferiores repercute en los mundos superiores, introduciendo en ellos un cambio. [...] Este punto de partida se denomina ‘teúrgia’ y concierne a la influencia de las acciones humanas en los mundos superiores” (*id.*, *Misticismo judío*, *op. cit.*, p. 62).

*perspectivas*<sup>47</sup>, hace referencia a la interpretación cabalística que considera a Dios como sombra, accidente del hombre, lo que hipervalora el papel de la criatura. Ello puede ayudar a entender el poco valor que le da Kafka al origen de todo frente al intermediario: para acercarnos a lo que hay arriba, lo que hay que hacer es iniciar el *descenso*.

---

<sup>47</sup> Escribe M. Idel: “texto del Midrash Hashkem. [...] la versión del midrash tal como es citada por Ibn Gabbay [...] En el Midrash, [se nos dice] que el Santo, bendito sea, dijo a Moisés: ‘Ve y dile a Israel que mi nombre es ‘Ehyeh ‘asher ‘Ehyeh’. ¿Cuál es el significado de ‘Ehyeh ‘asher ‘Ehyeh? Igual que vosotros estáis conmigo, yo estoy con vosotros. Igualmente dijo David: ‘*El Señor es tu sombra*, a tu mano derecha’. ¿Qué significa ‘el Señor es tu sombra’? *Como tu sombra, lo mismo que tu sombra ríe cuando tú ríes, y llora si tú lloras, y si le muestras una cara enfadada o una cara agradable, así se muestra ella, de la misma forma el Señor, el Santo, bendito sea, es tu sombra*. Igual que tú estás con Él, así él está contigo” (M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*, trad. m. Tabuyo y A. López, Madrid, Siruela, 2005, p. 241. La cursiva es nuestra); “Dios es imaginado como una sombra presente junto a la ‘mano’ humana que representa aquí la substancia, mientras que el ‘accidente’ es Dios o la sombra” (*ibid.*); “Ibn Gabbay [...] indica que ‘las entidades superiores son comparables respecto de las entidades inferiores a la sombra [respecto de (sic)] la forma; como la forma se estremera, así se estremera la sombra’ [...] el hombre, siendo el modelo fundamental de la estructura más elevada, es capaz de influir en el estado de ésta mediante su actividad [...]. Esta presentación de gran alcance del hombre como arquetipo del aspecto revelado de la Divinidad constituye una desviación muy significativa con relación a la metáfora contraria, en la que el hombre es la sombra del mundo superior. Esta *inversión* es notable por más de una razón [...]. *La ‘imagen de Dios’ no es ya comprendida como el arquetipo fundamental; es ahora la ‘imagen humana’ la que es considerada la forma original, reflejada por la estructura divina*. Se deber subrayar que la sorprendente metáfora de Ibn Gabbay refleja una percepción básica, expresada explícitamente en la teosofía zohárica, según la cual la estructura antropomórfica divina ha sido ‘copiada’ de la estructura humana” (*ibid.*, p. 242. La cursiva es nuestra); “La orientación principal del proceso simbólico en la Cábala [...] supone un reflejo de la dinámica divina en el texto bíblico, en la forma humana o en los acontecimientos históricos. Las entidades inferiores sirven de puntos de partida a la contemplación de la vida oculta de la Divinidad” (*ibid.*, pp. 242-243); “El enfoque teúrgico concibe al hombre como el fulcro de una característica importante: es, al menos en cierta medida, el paradigma y la fuente del poder; por tanto, la relación simbólica debe ser invertida si la operación teúrgica quiere ser eficaz. [...] En tanto que ‘forma’, el hombre posee en su propio ser la estructura arquetípica de la Divinidad” (*ibid.*, p. 243); “Un cabalista que observa el ritual deviene un colaborador, no sólo en el mantenimiento del universo, sino también en el mantenimiento o incluso en la formación de ciertos aspectos de la Divinidad” (*ibid.*, p. 248); “*Sefer ha-Yihud: [...] ‘A quien guarda mis mandamientos, lo miro como si me hiciera, como está escrito: Es tiempo de hacer a Dios’ –literalmente, [pues (sic)] quien causa un daño abajo deteriora arriba, y quien se purifica abajo añade fuerza [... (sic)] arriba.*” (*ibid.*, p. 253); “la formulación zohárica de esta idea: [...] *quien cumple los mandamientos de la Torá y sigue sus vías es como si Le hiciera arriba. [Zohar III, fol. 113<sup>a</sup>] [ ...] el cumplimiento de los mandamientos suscita la unión de dos fuerzas divinas y, por consiguiente, la perfección del nombre divino, lo que equivale a hacer a Dios en las alturas*” (*ibid.*, p. 255).



## **X. EL MESÍAS**



## 1. Inicio

Como hombres que somos, pretendemos conocer a alguien que nos haga el trabajo que nosotros no queremos, o no sabemos, hacer. No estamos pensando en otra cosa que en la figura del Mesías: si tenemos que bajar para subir, el Mesías que encontraremos no será distinto de uno de nosotros. Kafka no va a renunciar al individualismo, mucho menos cuando se trata de entender cualquier cosa que tenga que ver con la fe; por eso, la búsqueda del Mesías ha de ser algo que lleve a cabo cada uno, aunque los materiales empleados para la tarea tengan que ser colectivos.

Kafka entiende la búsqueda del Mesías como espera, pero la tal actividad no ha de ser una actividad pasiva: es responsabilidad del individuo hacer que el mundo sea acorde con su presencia. Así es como entendemos la necesidad, dice Kafka, de que el Mesías llegue un día después de su llegada: el individuo es responsable de cambiar el mundo hasta hacerlo propicio a la llegada del Mesías, que es el encargado de cambiarlo; este proceso no tiene fin, su llegada siempre será posterior a que se den las condiciones para recibirlo, que siempre son mejorables, y por eso hemos de seguir esperando. Como no tenemos acceso a lo infinito, la espera del Mesías es algo que nunca acaba, nunca dejaremos de buscar las condiciones que hacen que el mundo sea un lugar apropiado para lo máximo. Pero nadie nos va a sacar *las castañas del fuego*, por así decir, si se nos permite la expresión popular; el relato paradigmático respecto a esta temática no es otro que “Schakale und Araber”. La mejora de la situación es cosa nuestra, que somos los que vivimos en el mundo, por eso Kafka desde bien joven estuvo al lado de ideologías libertarias.

Aunque gozó de una corta vida, Kafka tuvo tiempo de acercarse a visiones cristianas del mundo, pero nunca fue otra cosa que un judío que no puede asumir la divinidad de un hombre: lo mediado no es lo inmediato y nunca podrá serlo, pues no está al alcance de nuestras posibilidades. No podemos prescindir de intermediarios, viene a decirnos, pero sumidos en el pecado capital de la impaciencia, el error está en no llamar a las cosas por su nombre, en creer que no es tan importante que el intermediario no sea otra cosa que intermediario.

## 2. El individualismo de la fe

La reivindicación del interior de cada uno es moneda de cambio en todo el judaísmo<sup>1</sup>; también, claro, en Kafka. Esta manera de valorar el interior apela al individualismo y aproxima al escritor al *marranismo*, vigente en Praga desde la influencia del sabateísmo en la ciudad a partir del siglo XVIII. Pero no es un aspecto circunscrito a una ciudad, como nada de lo que tiene que ver con el judaísmo. Santiago Kovadloff, en su reciente libro *La extinción de*

*la diáspora judía*<sup>2</sup> habla de un “marranismo radical” que caracteriza a aquellos que no pueden pertenecer únicamente a un ámbito, a aquellos que son extranjeros casi por naturaleza, de un marranismo que caracteriza a los judíos.

La visión mística de los palacios celestiales es cuestión interior más que de existencia independiente del sujeto que los percibe. En este sentido, escribe B. M. Lewin en *Otzar ha-Geonim*:

“muchos maestros creían que alguien en posesión de ciertas cualidades y que desee ver la Merkavá y los palacios (*hekhlot*) de los ángeles en las alturas, tiene que seguir ciertos procedimientos. Tiene que ayunar un número determinado de días, colocar la cabeza entre sus rodillas y susurrarle a la tierra canciones tradicionales e himnos. Entonces el [sic] mirará sus habitaciones y estancias interiores, como si viera con sus propios ojos los siete palacios y como si entrara

<sup>1</sup> Cf. H. Bloom, *Poesía y creencia*, op. cit., p. 141.

<sup>2</sup> “su imposibilidad básica de pertenecer a un campo único, su medular extranjería. [...] el marranismo sustancial [...] una esencial alteridad” (S. Kovadloff, *La extinción de la diáspora judía*, op. cit., p. 60).

de un palacio a otro y percibiera lo que hay en ellos. Hay dos Misnayot que los Tanaitas enseñan sobre esta materia, y se llaman Hekhalot Rabbati y Hekhalot Zutarit”.<sup>3</sup>

Ni la inmanencia como territorio donde mora la trascendencia, ni la reivindicación de la individualidad que así se manifiesta, son exclusivas del planteamiento de Kafka: el judaísmo, sobre todo en lo que tiene que ver con el jasidismo, mantiene tal visión de las cosas. Tanto es así que el paraíso al que se puede optar no es otra cosa que algo que mora en el interior de las personas. Se entiende entonces que el jasidismo valore sobre todo la redención que tiene que ver con la cotidianidad del individuo.<sup>4</sup> Ello implica una reivindicación del carácter individual de las personas, una vía de acceso personal a la divinidad. Elie Wiesel recurre incluso a Moisés para valorar un individualismo tal: el profeta tuvo que acceder solo a la montaña<sup>5</sup>. Tanto es así que Rabí Menajem-Méndel de Kotzk, nacido en Goray en 1787, no está de acuerdo con las funciones que el rabí tiene respecto de la colectividad: la relación con la divinidad es un asunto personal y cada persona tiene que establecer una relación, individual, con lo divino.<sup>6</sup>

Mauricio Pilatowsky pone de manifiesto sobradamente el carácter individual que tiene para Kafka cualquier acceso a Dios, y considera a Spinoza<sup>7</sup> padre del judaísmo de

<sup>3</sup> Citado por P. Schäfer, *El Dios Escondido y Revelado*, op. cit., p. 170. Que haya que subir bajando, que haya que llegar al cielo mirando hacia abajo, hacia nuestro interior, es algo que aparece claramente en *Hekhalot Zutarti*: “Coloque sus cabezas entre sus rodillas, / hasta que el ayuno le haya alcanzado, y susurre a la tierra y no al cielo, / de manera que la tierra lo oiga y no el cielo” (P. Schäfer, op. cit., p. 171. La cursiva es nuestra).

<sup>4</sup> Escribe J. H. Laenen: “Mientras la Cábala luriánica centraba su atención en los mundos en exilio, el jasidismo destacaba el exilio individual de cada persona, aplicando así la idea luriánica del ticún en el contexto mucho más limitado de los seres humanos, en su entorno personal y en su vida diaria.[...] Al relacionar la elevación de las chispas únicamente con la redención individual [...] Términos tales como los de Tierra Prometida y Sión se interpretaban más bien como una condición interior de la persona” (J. H. Laenen, *La mística judía*, op. cit., p. 252).

<sup>5</sup> “Moisés, para recibir la Ley, tuvo que escalar la montaña solo” (E. Wiesel, *Celebración jasídica*, op. cit. p. 242).

<sup>6</sup> Al respecto, dice E. Wiesel: “No tiene nada de sorprendente que oponga [Rabí Menajem-Méndel de Kotzk] una resistencia virulenta a las mismas funciones del rabí; él es demasiado individualista como para admitir que un hombre, sea cual sea su título, pueda resolver los problemas de su prójimo. Tú no puedes vivir ni te puedes realizar a través de intermediarios; nadie buscará en tu lugar. [...] Nadie reivindicará la verdad en tu lugar y en nombre tuyo. Nadie será tu intermediario, igual que tú no puedes servir de intermediario a nadie. Tus relaciones con la verdad son tu verdadero asunto; y ningún rabí está en condiciones de entrometerse en ello. De este modo, ‘Méndel el tenebroso’ rechazaba la posición del rabí”, (*ibid.*, p. 231).

<sup>7</sup> “Spinoza abrió la brecha del pensamiento judío moderno, fue pionero de las generaciones de judíos que acogieron la propuesta ilustrada y, en forma individual, muchas veces en contra de la comunidad, dio expresión secular al principio místico del individualismo radical de la fe” (M. Pilatowsky, “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”, op. cit., p. 138).

la Modernidad, el verdadero adalid de tal individualismo en lo que este tiene que ver con los presupuestos ilustrados. Al respecto, escribe Mauricio Pilatowsky:

“Para explicar el sentido de este individualismo radical, y cómo el sentido crítico y el uso de la razón se convierten en los elementos centrales de esta visión, traeremos las palabras del mismo Spinoza, escritas un siglo antes de la Ilustración alemana. *Así como el derecho supremo del libre pensamiento, incluso en la religión, está en poder de cada hombre, y así como es inconcebible que este poder pueda quitarse, está también el derecho supremo y la autoridad de juzgar libremente, y de explicar e interpretar la religión por uno mismo. [...] Ya que el más alto poder de interpretación de las escrituras le pertenece a cada hombre, la regla para esta interpretación no puede ser otra que la luz natural de la razón, la cual es común a todos.* (Baruch Spinoza, *Tratado Teológico Político*, capítulo VIII.)”<sup>8</sup>

No obstante, el individualismo de la fe hunde sus raíces entre los judíos mucho antes. En el ámbito de la Cábala, y según Esther Cohen<sup>9</sup>, Abulafia habla de que el acceso ha de ser a la vida interior, y así es como hay que convertir el lenguaje en vehículo *de iluminación* antes que en *instrumento de comunicación*, como quería Walter Benjamin<sup>10</sup>.

La experiencia de Kafka es afín al individualismo del criptojudío: no es la colectividad sino el individuo quien marca la experiencia de lo sagrado, y puede, en ocasiones, enfrentarse a los usos públicos que socialmente debe seguir. No es, pues la comunidad la instancia decisiva sino el individuo.<sup>11</sup> Tal máxima, afín al criptojudaísmo,

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>9</sup> “Abulafia coincide con la idea agustiniana de que las palabras no sólo instan a aprender sino que conducen a una verdad interior. [...] Desde esta óptica, todos y cada uno de los que siguen paso a paso la prescriptiva cabalística, independientemente de un saber «autorizado», pueden tener acceso individual a la esfera de lo sagrado. [...] Deconstruir a la manera benjaminiana el lenguaje como instrumento de comunicación para convertirlo en vehículo de iluminación” (E. Cohen, *El silencio del nombre.*, *op. cit.*, p. 54).

<sup>10</sup> Ver nota anterior.

<sup>11</sup> Según M.Pilatowsky: “El sistema codificado de comunicación se ha convertido en instrumento central de la experiencia criptojudía. Además, oculto en su propia fe, el sujeto se descubre en soledad; el centro de gravedad se ha trasladado de la comunidad al individuo” (M. Pilatowsky, “Los abrevaderos...” *op. cit.*, p. 138); “La religiosidad sufrió una transmutación que pasó del cumplimiento de las acciones en comunidad a la sinceridad de las convicciones en lo individual” (*ibid.*, p. 142); “[para Kafka] la fe es un atributo del individuo, no una imposición del colectivo. Es en el espacio del cuestionamiento individual donde surge un vínculo con lo trascendente. Éste es el Dios al que la fe de Kafka reclama como una autoridad positiva. Y en este concepto no pudo existir ningún tipo de imposición o exigencia a la

consuela a alguien que, como Kafka, no tiene comunidad en la que reposar, si bien no para de buscarla. Pero ¿hasta qué punto es importante la colectividad a la hora de hablar de la verdad de las cosas? No tener clara la respuesta a una pregunta tal caracteriza a quien, como el escritor, no siente una necesidad tan fuerte como la necesidad de escribir, ahora una cosa, luego otra; o las dos a la vez, de ahí la dificultad de entender definitivamente a Kafka. No olvidemos que un apego tal por la escritura es un modo de apelar al lenguaje, instancia tan valorada por los judíos.

Para entender, en Kafka, el carácter individual de cualquier acceso a la instancia que dota de sentido a todo aquello que no lo tiene, basta con reparar en la narración “Un mensaje imperial”<sup>12</sup>, donde el mensaje del Emperador, que tal vez no sea más que la espera del mensajero, es un mensaje individual, como corresponde a los sueños<sup>13</sup>. Es por ello que Kafka, en una carta a Max Brod de 1920, valora positivamente la ausencia de *fundadores religiosos* entre los griegos: no hay ortodoxia religiosa entre ellos, nadie te dice cómo ha de ser tu pensamiento<sup>14</sup>. Escribe Kafka:

“Entre los griegos [...] el mundo de las divinidades [...] Un gran instrumento de carácter nacional para la educación [...] menos profundo que la ley judía, pero quizá más democrático (casi no existían guías ni fundadores de la religión), quizá más libre”.<sup>15</sup>

---

obediencia” (*La autoridad del exilio...*, *op. cit.*, p. 113); “La relación con los otros debe partir de un absoluto respeto a la individualidad y singularidad de cada uno. [...] Para Kafka, toda autoridad que proviene de una religión que se impone al individualismo de la fe es negativa” (*ibid.*, p. 114).

<sup>12</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>13</sup> “sueñas con él [con el mensajero] cuando cae la tarde”, traduce J.J. del Solar en F. Kafka, “Un mensaje imperial”, *Narraciones...op. cit.*, p. 202.

<sup>14</sup> Este individualismo de la fe, en lo que tiene de postura mística, se acerca a posturas nihilistas según ha visto lúcidamente Gershom Scholem: “La experiencia del místico es [...] totalmente diferente, indeterminada e inarticulada. [...] El carácter informe de la experiencia original puede llevar incluso a la disolución de toda forma en el plano de la interpretación. Es esta perspectiva destructora [...] la que nos hace posible la comprensión del caso extremo del místico nihilista como heredero perfectamente legítimo [...] de conmociones místicas [...] Los demás místicos buscan de nuevo su camino hacia la forma, camino que conduce también hacia la comunidad; sólo él, que ha experimentado la reducción de todas las formas como valor supremo, trata de conservarla en un espíritu no-dialéctico, en lugar de tomarla –como los otros místicos– como plataforma para la construcción de nuevas formas. Aquí tenemos, entonces, la aniquilación de toda autoridad religiosa en nombre de la autoridad misma como la representación más perfecta del aspecto revolucionario de la mística” (G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, *op. cit.*, pp. 12-13). P. Bouretz, al hablar de Scholem, escribe: “el místico reivindica una vida espiritual liberada de los obstáculos de la vida comunitaria, con el riesgo de llevar esa especie de anarquismo social al borde del nihilismo” (P. Bouretz, *Testigos del futuro.*, *op. cit.*, p. 374).

<sup>15</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod...*, *op. cit.*, pp. 178-179. La carta es del 7.8.20.

Que la divinidad esté siempre oculta, presupuesto de la visión kafkiana del asunto, aproxima el planteamiento de este al del nihilista Jacob Frank<sup>16</sup>, cercana, a su vez, a la visión mística del *En-sof*, quien propone una aproximación individual con lo divino que rompe con todas las religiones establecidas o por establecer.<sup>17</sup> Pero no es necesario irse tan lejos en el tiempo. La postura de Kafka proviene de la influencia que sobre Praga siempre tuvo el nihilismo religioso propio de una ciudad fronteriza. No es raro, pues, que un escritor que reivindica los presupuestos individualistas propios del movimiento ilustrado, aspire también al *nihilismo*. Al respecto, dice Scholem:

“Un siglo antes de Kafka, escribió en Praga Jonas Wehle [...] trabajos que nunca fueron impresos y reunieron cuidadosamente sus alumnos frankistas. Wehle escribía para los últimos adeptos de una Cábala que había desembocado en herejía: un mesianismo nihilista que intentaba hablar el lenguaje de la Ilustración.”<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Escribe G.Scholem: “En contraste absoluto e inconciliable con todos los intentos de compromiso [...] para eliminar la tensión entre el místico y la autoridad religiosa, se halla sin embargo el fenómeno extremo del misticismo nihilista, de la negación de toda autoridad en nombre de la experiencia o de la iluminación mística mismas [...] Por lo que se refiere a la expresión no deformada de la mística nihilista, el mejor documento que poseemos es [...] el texto polaco llamado *Libro de las Palabras del Señor*, en el que los discípulos de Jacob Frank (1726-1791) han redactado las doctrinas de su maestro según la propia expresión oral del mismo”(G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, *op. cit.*, pp. 33-34).

<sup>17</sup> Lo expresa J. H. Laenen: “Frank [...] vio en sí mismo y en su «doctrina» el cumplimiento de la misión de Sabetay Tsebí y de Barjía, pero predicaba una antinomia que era mucho más radical. En el fondo de esta doctrina encontramos un fuerte nihilismo que pretende superar las diversas formas de religión, como si fueran algo superfluo y carente de sentido: todas esas formas de religión institucionalizada no eran más que una serie de fases que una persona tiene que recorrer antes de experimentar al único Dios verdadero, que ha permanecido siempre oculto” (J. H. Laenen, *La mística judía*, *op. cit.*, p. 229).

<sup>18</sup> G. Scholem, “...*todo es cábala*”, *op. cit.*, p. 75.

### 3. El individualismo y el Mesías

Tanto para Kafka como para el judaísmo, el papel del Mesías es un papel importante. Respecto de lo segundo, el lugar que ocupa es uno de los asuntos que marcan su distancia respecto del cristianismo. Por lo que a Kafka se refiere, dos veces aparece tratado el tema del Mesías en sus aforismos, si bien las dos apariciones no están incluidas en la edición que numeró y preparó en Zürau cuando estuvo durante ocho meses (de septiembre de 1917 hasta abril de 1918) en el campo de Bohemia, en la casa que habitaba su hermana Ottilie.

El último día de noviembre de 1917, o el día siguiente, Kafka escribe:

“El Mesías llegará cuando sea posible el más desenfrenado individualismo en la fe, y nadie destruya esa posibilidad, nadie tolere la destrucción, es decir, cuando se abran las tumbas. Esa quizá sea también la doctrina cristiana, tanto en la demostración efectiva del ejemplo que llama a seguir, un ejemplo individualista, como en la demostración simbólica de la Resurrección del intermediario en el ser humano individual.”<sup>19</sup>

Y el 4 de diciembre de ese mismo año:

---

<sup>19</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 621-622. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

“El Mesías no vendrá hasta que ya no sea necesario, es más, llegará después de su propia venida, no vendrá el último día, sino el día posterior al último.”<sup>20</sup>

Que Kafka mantenía una postura individualista sobre el acceso a lo divino es algo que ya se ha señalado. Mauricio Pilatowsky lo dice con total claridad:

“Kafka no fue ateo, en ninguna parte se pronunció por una cancelación de lo divino, pero tampoco participó activamente en ningún culto religioso [...] Su relación con dios, al igual que su relación con el mundo y con los hombres, fue absolutamente individual y particular. Este individualismo [...] es presentado por el autor como una condición para la fe.”<sup>21</sup>

Este convencimiento de que la cercanía a los arcanos de la fe ha de ser individual tal vez explique la pasión del escritor por las sectas: lo que más le interesaba era el sentimiento religioso individual de todo aquel que creía en una realidad transmundana que definiera los usos del mundo. Marthe Robert relaciona la pasión de Kafka por los fenómenos religiosos con la sinceridad del sentimiento que, en este caso, anima al individuo, desconectando a Kafka de cualquier interés por lo judío por lo que a tal pasión se refiere. No podemos estar de acuerdo plenamente en las afirmaciones de Robert: es cierto que Kafka quiere, sobre todo, encontrar un pueblo que lo defina como individuo, pero nos parece que tiene grandes implicaciones en la elaboración de su obra que este sea el judío. No obstante, Kafka siente afinidad con todo el que ha seguido una vía propia.<sup>22</sup>

Este radical *individualismo en la fe* –para utilizar la expresión que Mauricio Pilatowsky tanto valora– también se da en cuestiones políticas<sup>23</sup>, pues la idea, política en este caso, más allá de la intersubjetividad de la acción, ha de producir un efecto personal. Esta consecuencia individual es lo verdaderamente importante, hasta el punto de que, según Robert, Kafka no tenía gran interés por la política porque la idea que

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 623.

<sup>21</sup> M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>22</sup> En este sentido, escribe Marthe Robert: “Los apóstoles y los adeptos que admira de lejos por el valor con que han seguido su propio camino” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 184).

<sup>23</sup> Dice M. Robert: “el socialismo de Kafka no se manifiesta en ningún momento mediante la adhesión a un partido o a un movimiento [...] su marcada tendencia al individualismo” (*ibid.*, p. 77).

dirige este tipo de acción no tiene que ver con la “purificación interior”<sup>24</sup>. Respecto al carácter individual de la salvación frente al que la política nada tiene que hacer, con el consiguiente rechazo de soluciones sionistas, como las que mantenía su amigo Max Brod, escribe Giuliano Baioni:

“Il sionisti attribuiscono al corpo mistico della comunità il compito di redimere gli ebrei e l’intera umanità da tutte le impunità dell’era moderna. Kafka concepisce un suo progetto solitario che sembra mettere nelle mani di un solo uomo il destino di tutti gli altri. [...] Ma la salvezza non è in una ideologia, in una azione politica o in una positiva militanza di gruppo.”<sup>25</sup>

Kafka lo dice claramente en las conversaciones con Janouch, si bien estas hay que admirarlas en lo que valen, pues son escritas por Janouch según sus propios recuerdos, y no por Kafka:

“Dios sólo puede ser captado personalmente. Todo hombre tiene su vida y su Dios. Su defensor y su juez. Los sacerdotes y ritos son sólo muletas de la desfalleciente vida del alma”<sup>26</sup>

De lo que sí nos podemos fiar plenamente es de lo que se conoce como aforismo 22 de Zürau:

“Tú eres la tarea. Ni un solo discípulo hasta donde la vista alcanza.”<sup>27</sup>

Si el significado que le damos al lenguaje, con el que Dios crea el mundo, no es en absoluto individual, más bien, como pensaba el último Wittgenstein, es eminentemente intersubjetivo, no podemos confiar plenamente las *palabras*. Respecto al valor que le concede, leemos en la carta que le escribe a Felice en 1917:

“No dejar que nadie robe las convicciones por medio de las palabras”<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> “La idea concebida como agente de una purificación interior no tiene cabida en política, por lo que en este sentido, la política no interesa a Kafka” (*ibid.*, p. 140).

<sup>25</sup> G. Baioni. *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>26</sup> Citado por W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>27</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>28</sup> *Id.*, *Cartas a Felice*, vol. III, *op. cit.* p. 618.

Y en 1923, en una carta a Max Brod del 22 al 24 de octubre:

“no confío en las palabras ni en las cartas, en mis palabras ni en mis cartas, quiero compartir mi corazón con personas, pero no con fantasmas que juegan con las palabras y que leen las cartas con la lengua.”<sup>29</sup>

Basadas en una visión intersubjetiva del mundo, las palabras no son afines al carácter individual, personal, que tanto valora Kafka, que, a la par, era un buscador incansable de la comunidad: estamos entrando en el terreno de la paradoja del que, mesiánicamente, es abanderado. ¿El individuo?, ¿la comunidad? Lo único que tenía claro Kafka es que no había nada que tuviera claro. Lo que sí que nos parece cierto es que el escritor relaciona la llegada del Mesías, que es una manera de hablar de la responsabilidad de cada hombre, con el deber de este en el mundo (estamos hablando del *ticún*<sup>30</sup> según la tradición cabalística), con el triunfo del individuo que exige que las cosas tengan su propia sustancialidad, que no sean solo lo que el colectivo decide que deban ser; que cada uno de nosotros pueda, *motu proprio*, conocer lo que de verdad tiene cada cosa en cada momento. A qué nos referimos cuando nos referimos a algo es lo que el Mesías que pretende ser el K. de *El castillo* quiere saber; de qué hablamos cuando hablamos, a qué se refieren los mapas más allá o más acá –según se mire– de las convenciones sociales, de los usos, que siempre son intersubjetivos. Esto es lo que persigue el agrimensor K. en su función de Mesías. Winfried Georg Sebald cree que la agrimensura, profesión elegida por Kafka para K., se parece, en hebreo, a la palabra que designa al “Ungido”:

“la profesión de K. no pudo ser elegida arbitrariamente por Kafka, sino que la designación de ‘agrimensor’ debía ser un criptograma estratégicamente establecido [...] el equivalente hebreo es *mshoyaj*, lo que quiere decir ‘alguien que mide’. Ese cuasiparticipio procede de una raíz homófona con el verbo hebreo para ‘ungir’. Y por ello la denominación hebrea del Mesías, la palabra

<sup>29</sup> *Id.*, *Cartas a Max Brod...*, *op. cit.*, p. 265.

<sup>30</sup> *Ticún*: “término empleado por los cabalistas posteriores al Zóhar para designar la misión del hombre en este mundo” (G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, p. 257).

*Moshiyaj*, el Ungido, se diferencia de *moshoyaj* en una sola vocal, que en la escritura hebrea no se indica.”<sup>31</sup>

No olvidemos que es el mismo K. quien se ha arrogado la condición de agrimensor. Que K. llegara sin nada, que nada tenga, que mienta<sup>32</sup> respecto a que fue llamado por el castillo, no actúa en contra de su pretendida condición bíblica de Mesías, condición que parece asumida por muchos aldeanos.

Los días mesiánicos son los de la redención. Llegará el Mesías, según las palabras de Kafka, “cuando se abran las tumbas.”<sup>33</sup> Son los días en los que se puede bucear en la verdad, en los que el pasado no está clausurado porque no se ha ido, sino que, por lo que atañe a su verdad, se debe buscar en cada presente. Estas palabras nos traen a las mentes algunas de las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin<sup>34</sup> y su recuperación del pasado como algo que no está clausurado, que no está muerto, pues hasta las tumbas pueden abrirse. Que “se abran las tumbas” es condición imprescindible para que el pasado deje de estar dominado por el vencedor de cada momento, y ello no es tarea que tenga que realizar el colectivo, según Kafka, demasiado apegado al vencedor. Es tarea del individuo, verdadero garante de lo sagrado.

---

<sup>31</sup> W.G. Sebald, *Pútrida patria. op. cit.*, p. 148.

<sup>32</sup> Escribe Scholem: “Innumerables versículos bíblicos fueron citados para probar que el Mesías estaba predestinado a ser considerado un marginal y un delincuente por su propia gente” (G. Scholem, *El misticismo extraviado, op. cit.*, p. 97).

<sup>33</sup> F. Kafka, *Narraciones..., op. cit.*, p. 622.

<sup>34</sup> Podemos leer en las *Tesis de filosofía de la historia*: “en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención. Y lo mismo ocurre con la representación del pasado [...] El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. [...] nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” (W. Benjamin, *Discursos interrumpidos, I, op. cit.* p. 178); “nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. [...] sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (*ibid.*, pp. 178-179); “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. [...] En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. [...] El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (*ibid.*, pp. 180-181); “Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra [...] el materialista histórico [...] cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (*ibid.*, pp. 181-182).

## 4. Kafka y el cristianismo

La referencia a la “doctrina cristiana” es otro elemento importante del aforismo donde el escritor habla de la apertura de las tumbas. Kafka no tuvo nunca un pensamiento negativo acerca de la doctrina cristiana: aprecia a su tío Rudolf Löwy, de quien valora la valentía que tuvo por apostatar para convertirse al cristianismo.<sup>35</sup> Gustavo D. Perednik<sup>36</sup> señala el interés que tiene Kafka por este modo de ver la religión; no olvidemos que en la iglesia de “Ante la Ley” hay un párroco. También aparece el cristianismo en *La condena*, y en los Samsa de *La metamorfosis*. Incluso, según confiesa en una carta a Felice de 1912, sumido en dudas sobre su valía como escritor, estuvo barajando la posibilidad de convertirse al cristianismo:

“cuando esta tarde me di mi paseo [...] estaba firmemente decidido a escribir a Silesia, como único medio de salvación, a un hombre con el que este verano había hecho buena amistad y quien, a lo largo de tardes enteras había querido convertirme a Jesús.”<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Escribe M. Robert: “[Kafka] siente sólo afecto y respeto por su tío Rudolf Löwy, un hermano de su madre, convertido en su juventud [...] se parece extrañamente a ese tío bautizado [...] Kafka no se considera a sí mismo ‘lejos de los judíos’; sin embargo, el hecho de que su tío lo haya estado no le arranca ni una palabra de reproche o de lamento, por el contrario, lo asocia a ‘un inmenso valor’, a ‘una fuerza inmensa’, lo cual hace aparecer la apostasía bajo una luz casi heroica” (M. Robert, *Kafka o la soledad*, *op. cit.*, pp. 125-127).

<sup>36</sup> “las veces en que la religión es directamente mencionada en su narrativa, se trata del cristianismo. Cristiana es la familia Samsa de la *Metamorfosis*, la mucama de *La condena*, los santos y persignaciones que salpican algunos relatos” (G. D. Perednik, “La judeidad de Kafka”, *op. cit.*).

<sup>37</sup> F. Kafka, *Cartas a Felice*, vol. I, *op. cit.*, p.102. La carta es del 18.IX.1912.

La figura de Jesús tiene un gran alcance para Kafka, pues aleja el mundo de lo innombrable, del Dios de los místicos, del *En-sof*, incognoscible para los hombres. Así, la figura de Jesús es un gran logro porque nos permite relacionarnos con la divinidad sin necesidad de recurrir a donde no podemos recurrir, al límite incognoscible de lo que todo depende. Escribe Kafka en una carta a Max Brod:

“Veían [los griegos] lo esencialmente divino a una enorme distancia de sí mismos, el mundo de las divinidades no era más que un medio para que lo esencial permaneciera alejado del mundo terrenal, para dejar espacio a la existencia humana.”<sup>38</sup>

La sustancia divina es ajena a la finitud humana, por ello no podemos definirla. Pero eso es así tanto para cristianos como para judíos. Daniel Boyarin, en su libro *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, aproxima los presupuestos de las dos religiones hasta el punto de considerar que la diferencia, que la hay, surgió por la voluntad de no confundirse. Desde el convencimiento de que ambas maneras de concebir la religión no son tan distintas, en su historia, como se piensa, Daniel Boyarin relaciona la crítica a la univocidad típica del judaísmo con el *Talmud de Babilonia* (siglo VI), y no con el *Talmud de Palestina* (siglo IV)<sup>39</sup>. El rechazo cristiano a la dialéctica, al coro de voces, a la multiplicidad, se opone frontalmente al judaísmo, pero al judaísmo en su versión de judaísmo rabínico medieval<sup>40</sup>. Este rechazo a la univocidad, esta reivindicación de la multiplicidad de voces y de interpretaciones que de ello se derivan, esta postergación infinita, elementos fundamentales en la narrativa kafkiana, son típicamente judíos, pero a partir de un momento histórico.

Entendemos que la proximidad entre el cristianismo y Kafka tiene que ver con la necesidad de intermediación<sup>41</sup> que representa la figura de Jesús porque el Dios supremo

<sup>38</sup> F. Kafka, *Cartas a Max Brod...*, *op. cit.*, p. 178. La carta es del 7.VIII.1920.

<sup>39</sup> Cf. D. Boyarin, *Espacios fronterizos...*, *op. cit.*, pp. 265 y ss.

<sup>40</sup> “la defensa de la univocidad y de la «simplicidad» no dialéctica de la verdad se remontan, en la literatura cristiana, hasta Pablo [...] en el caso de los rabinos, las decisiones finales son indefinidamente pospuestas en virtud de la afirmación teológica de que «unas y otras son las palabras del Dios vivo». Dada la excepcional influencia que el *Talmud de Babilonia* habría de ejercer en el pensamiento judío posterior, ese patrón se convertirá en el referente último de todo el judaísmo rabínico medieval” (D. Boyarin, *Espacios fronterizos*, *op. cit.*, p. 306).

<sup>41</sup> “Algunos textos rabínicos que se nos han conservado demuestran que también los rabinos conocían la teología del Logos, pero que elaboraron su propia “ortodoxia” expulsando entre ellos al Logos judío, esto es, excomulgándolo. Como señala Robert Hayward, ‘el logos no es sino un intermediario, y Abelson acierta al subrayar que los rabinos rechazan toda clase de intermediarios’ [Nota: Robert Hayward, *Divine*

es incognoscible. Por ello, la realidad también lo es; si intentamos aprehenderla lo que cogemos no es lo que buscábamos. Eso es lo que les sucedió a los “hombres jóvenes”<sup>42</sup> que les lanzaron a Homero el enigma que no pudo resolver y que tuvo que ver con su muerte:

“unos chicos que estaban matando piojos lo confundieron al decirle [a Homero]: ‘Cuantos vimos y cogimos, los dejamos; pero los que ni vimos ni cogimos, los llevamos’.”<sup>43</sup>

Lo que no cogemos viene con nosotros; es la enseñanza de Homero que, aplicada al asunto divino, nos enseña a no intentar coger lo inaprehensible porque se nos deshace entre los dedos, o mejor, son los dedos los que se nos deshacen aun antes de atrapar lo que no aparece: así sucede con Dios, una realidad a la que no convienen conceptos *a priori*, como el de *existencia*, que tienen que ver más con nosotros en nuestra condición de sujetos de conocimiento que con el objeto al que nos enfrentamos, en el decir de Kant, máxime en el caso que estamos tratando. En cualquier caso, y con todos los vaivenes que se quiera –ya se citó a Benjamin–, el hombre vive inscrito en la historia mientras que Dios es ajeno a todo lo que tenga que ver con ella. No está de más que podamos vérnoslas con alguna instancia cercana a nosotros, y tal necesidad acerca a Kafka al cristianismo, que sitúa algunas dimensiones de lo divino en la historia, es decir, en el tiempo. No se han sabido interpretar las palabras de Kafka: “Cristo, momento”<sup>44</sup>, mas nosotros lo hacemos reivindicando la importancia que para el hombre tiene la cercanía con lo divino. La afirmación sitúa a Dios en el tiempo, y nos hace reparar en la necesidad de intermediación que tiene toda actividad finita, por tanto definida; toda actividad de la que formemos parte los hombres. La obra de Kafka está llena de intermediarios, que acaban siendo los autores de los mensajes que acarrean, pues no podemos vérnoslas con original alguno, con el que no tenemos ninguna similitud. Cristo, como modelo de intermediación entre los hombres y lo divino, hace referencia al individuo, donde ha de resucitar<sup>45</sup>, si bien simbólicamente.

---

*Name and Presence: The Memra* (Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies), Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun, 1981, 4]” (D. Boyarin, *Espacios fronterizos*, *op. cit.*, pp. 228-229).

<sup>42</sup> G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, trad. C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 53 y ss.

<sup>43</sup> Heráclito de Éfeso, “Fragmentos de Heráclito”, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, trad. A. Bernabé, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 147.

<sup>44</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 644. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, p. 622.

## 5. Un día después de su llegada

La paradójica afirmación kafkiana de que el Mesías llegará un día después de su llegada<sup>46</sup> puede ser interpretada de varias maneras, como acostumbra a pasar con lo que Kafka escribe, al menos de dos. Por un lado, podemos pensar que Kafka no quiere renunciar a la *espera* que caracteriza toda visión judía del mundo: el Mesías llegará un día después de su llegada<sup>47</sup> porque lo importante es seguir esperándolo. Ricardo Forster<sup>48</sup> pone el acento en la espera mesiánica como característica que define al judaísmo de autores como Rosenzweig, Benjamin, Scholem y Levinas: una espera constante que no es sino promesa en el presente de la llegada de un futuro del que no tenemos garantías porque su cumplimiento es infinitamente postergado<sup>49</sup> –como sucede con los logros que persiguen los personajes de Kafka–, pero que nos anima a caminar hacia donde nunca llegaremos aunque sepamos a dónde queremos ir, como la zanahoria en la cabeza del burro. Ello tiene que ver con lo que, con Stéphane Mosès, podemos llamar *aporía del mesianismo*<sup>50</sup>: la llegada del Mesías es contraria a todo mesianismo

---

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, p. 623.

<sup>47</sup> Kafka escribió que el Mesías “llegará después de su propia venida” (F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 623. La traducción del texto es de J. Parra Contreras).

<sup>48</sup> “Hay otra mirada de lo mesiánico, que atraviesa más subterráneamente la historia del judaísmo y que llega hasta pensadores como Rosenzweig, Benjamin, Scholem y Levinas, que es la idea del mesianismo como una espera sin garantías, que supone la idea de la promesa mesiánica como un permanente arremolinamiento en el presente de un futuro que no termina de realizarse pero que habita como promesa en el tiempo actual. De una espera, de una posibilidad, de una potencialidad que no tiene garantías” (R. Forster, “Del exilio al libro como patria: los itinerarios del judaísmo”, en R. Forster y D. Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención*, *op. cit.*, p.18).

<sup>49</sup> “El judaísmo es para Rosenzweig escritura en el exilio, memoria que entrelaza pasado y futuro suspendiendo, en el presente, cualquier realización ficticia de la promesa postergada” (R. Forster, *Crítica y sospecha...*, *op. cit.*, p. 181).

<sup>50</sup> Cf. S. Mosès, *El Ángel...*, p. 161.

judío, que se basa en la espera de lo que no ha de llegar nunca para, así, seguir esperándolo. Por ello, la Redención siempre será cuestionada<sup>51</sup>.

Pero podemos poner el acento en otro sitio: el Mesías hace que el individuo no abandone su responsabilidad en la mejora de la situación en la que se ve envuelto. El Mesías no es el productor de la justicia sino alguien que también se beneficia de lo que es tarea del individuo. Así es como piensan Karl Erich Grözinger<sup>52</sup> y Elie Wiesel<sup>53</sup>, viendo este último la responsabilidad que tiene el individuo respecto de la mejora de la situación. Según Wiesel, estamos hablando de una de las diferencias clave del judaísmo con respecto al cristianismo: no ha de ser Dios quien mejore la situación en la que se vive, sino el individuo, que es responsable de que el Mesías pueda llegar, pues vendrá únicamente cuando la situación sea tal que merezca acogerlo en su seno.

En el ámbito de la lengua castellana, Mauricio Pilatowsky no se cansa de repetir que la espera judía no debe implicar la actitud pasiva del individuo, cuyo sufrimiento no tiene significado positivo alguno. Kafka, según Pilatowsky, rechaza la supuesta consecuencia liberadora del sufrimiento, pues implica el adormecimiento de las acciones del sufriente, y solo las acciones del hombre pueden traer como consecuencia la mejora de la circunstancia en la que el propio hombre se ve envuelto. El autor mexicano es cercano a la afirmación de Grözinger que hace del Mesías ‘beneficiario’ del cambio en la situación en que se vive y no responsable de dicho cambio. Así es como debe interpretarse, según Pilatowsky, la afirmación de Kafka sobre la llegada del Mesías: no hay que esperar que su llegada mejore la vida; es el hombre con sus acciones quien debe cambiar el mundo, hacerlo habitable hasta el punto de que admita la presencia del Mesías. Su llegada se producirá cuando las acciones del hombre hayan cambiado las cosas hasta el punto de que sean dignas de recibirlo. De esta manera, Dios es entendido, al modo kantiano, como “punto de referencia regulativo”<sup>54</sup>, cuya

---

<sup>51</sup> Algo parecido hace decir Marc-Alain Ouaknin a Rabbí Nahmán: “Para Rabbí Nahmán [...] El tiempo mesiánico no es el tiempo en que el Mesías estaría ahí. Por el contrario: es el tiempo en que el Mesías es esperado. Exagerando: el Mesías está hecho para no venir [...] y, no obstante, es esperado. El Mesías permite al tiempo diferirse continuamente, engendrar el tiempo. Pertenece al orden del retiro (*Tsimtsum*) en el que el espacio vacío no está hecho para cicatrizar” (M-A. Ouaknin, *El Libro quemado...*, op. cit., p. 391).

<sup>52</sup> “the Messiah will enter the reconstructed world, not at its fulfillment, but as a beneficiary” (Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 96).

<sup>53</sup> “En el cristianismo, Dios trae la salvación, en el judaísmo, el hombre, el individuo [...] Esto le da al individuo una inmensa dosis de responsabilidad. Cada uno de nosotros [...] puede acelerar la venida del Mesías” (E. Wiesel, J. B. Metz, *Esperar a pesar de todo*, op. cit., p. 98).

<sup>54</sup> M. Pilatowsky, *La autoridad...*, op. cit., p. 111. Escribe Pilatowsky más adelante: “Conjurar el mal y permitir el Mesías de la libertad individual es labor de los hombres no de Dios. La relación con los otros debe partir de un absoluto respeto a la individualidad y singularidad de cada uno. [...] Para Kafka, toda

presencia es acorde con la absoluta libertad del individuo, según la reivindicación kafkiana del individualismo de la fe que venimos haciendo. Este es el sentido del *ticún*. Escribe Pilatowsky:

“El dolor no tiene ninguna justificación metafísica, tampoco tiene ninguna ‘utilidad’ salvadora. El dolor, así como el sufrimiento, la exclusión, la enfermedad, la humillación, entre otros aspectos negativos de la condición humana, nada tienen que ver con el orden divino. Todos los intentos religiosos por vincularlos a la fe son estrategias de sometimiento [...]. El concepto de ‘Dios’ que se utiliza para justificar el sufrimiento humano y legitimar a sus causantes es rechazado por Kafka. [...] Kafka rechaza esta apología del sufrimiento; para él, lo divino nada tiene que ver con perpetuar el dolor en el mundo: ‘El Mesías llegará sólo cuando no haga ya falta, llegará sólo un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, sino en el ultimísimo’. Con esta consideración el autor rechaza cualquier sentido positivo del sufrimiento, y regresa a la idea de que es tarea de los hombres extirpar el dolor y el sufrimiento causado por ellos mismos antes de esperar que esta responsabilidad quede en manos de Dios.”<sup>55</sup>

Según el escritor mexicano, la espera no debe ser pasiva. La narración “Chacales y árabes” muestra en la actitud de los chacales justamente lo que Kafka critica de la espera judía cuando no es nada más que inactividad: el chacal más viejo de una manada de chacales considera que el europeo, recién llegado al oasis, es el Mesías que esperaban, y le ofrece “unas pequeñas tijeras de coser cubiertas de óxido viejo”<sup>56</sup> para que las use contra los árabes, en lugar de ser ellos mismos los que lleven a cabo lo que creen que necesitan. La actitud de los chacales está llena de incongruencias: precisamente ellos persiguen la *limpieza*, o la “pureza”, como traduce José Luis Villacañas. Esta pureza, o limpieza:

---

autoridad que proviene de una religión que se impone al individualismo de la fe es negativa. [...] lo divino al nivel de punto de referencia regulativo. Dios como esperanza de una humanidad justa y no como parte activa de esta regulación. Dios y el prójimo, en el sentido positivo, comprometen las acciones en cuanto invitan a vivir en un mundo sin sufrimiento. Pero se vuelven negativos si regulan las acciones al imponer un sufrimiento que justifique la vida” (*ibid.*, p. 114).

<sup>55</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>56</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 196. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

“surge de la violencia interna del mundo contemporáneo, que llegó al punto cero del espíritu. Era la petición de pureza que pueden entonar quienes están condenados a obtener de la descomposición y de la carroña su propio sustento”.<sup>57</sup>

Por ello, no son capaces de rechazar el “vaho intenso”<sup>58</sup> del cadáver de un camello que les ha sido arrojado por los árabes. La narración acaba cuando el europeo se va con los que saben bien claramente que los chacales no harán nada por sí mismos, que esperarán de todo europeo la misión que entienden salvífica y que ellos no llevarán a cabo: son chacales y no pueden resistirse a los cadáveres de animales que les arrojan<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> J. L. Villacañas, “Kafka: el narrador en el mundo desencantado”, *op. cit.*, p. 72.

<sup>58</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>59</sup> Le dice el guía árabe al europeo: “ [...] mientras haya árabes, estas tijeras recorrerán el desierto y seguirán recorriéndolo con nosotros hasta el final de los tiempos. A todo europeo les son ofrecidas para la gran obra; cualquier europeo les parece ser precisamente el elegido [...] ” (*ibid.*).



## ***XI. VOR DEM GESETZ***



## **1. Inicio**

Hemos visto que lo importante de cualquier asunto no es la cosa en sí, sino el proceso de su búsqueda. La actitud mesiánica no consiste en la espera pasiva de la llegada de alguien que nos va a solucionar los problemas, sino en la actitud que ha de tomar el individuo para que las cosas cambien. Es conveniente estudiar ahora el relato de Kafka “Ante la Ley” para mostrar que lo decisivo no es lo que hay tras de la puerta, sino el camino que nos aproxima hasta quien la guarda. En el momento en el que entendemos que el trabajo del guardián consiste en negarnos la entrada a la Ley, ya estamos llegando a donde íbamos, pero ello queda fuera del alcance de un ignorante.

Por lo dicho, el relato “*Vor dem Gesetz*” nos parece esencial a la hora de hacernos una idea sobre lo que piensa Kafka: en ningún momento se habla de la existencia de algo que haya tras de las puertas de la Ley, mostrando así que lo importante es el proceso de su búsqueda. Por eso, quien se enfrenta al guardián es un *ignorante* (*am ha-aretz*) que cree en algo distinto de la estructura en la que está. El guardián es un representante de la Ley, y su trabajo consiste en impedir que reparemos en la ausencia de algo sólido, en impedir que el individuo note que el referente no es la clave de las palabras.

El guardián se ríe de la espera constante del campesino, que no se da cuenta de que ya está en la Ley, no se da cuenta de que es fácil entrar porque las puertas siempre están abiertas. A tenor de que le sorprenda que nadie sino él haya llegado allí, tampoco sabe que la verdad es algo individual, distinta en cada caso. Por eso, lo que importa no es la Torá en sí misma, sino la visión que cada uno tiene de las palabras divinas.

“Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada solo estaba destinada a ti. Ahora me iré y la cerraré”<sup>1</sup>

Dice el guardián al final del relato: ello hace referencia a la necesidad de interpretación personal de las palabras, pues lo importante es lo que a cada uno le dicen, más allá de una visión objetiva que, además, no existe.

La realidad no tiene un solo contenido sustantivo que podamos aprehender; es necesario interpretar los términos para entenderlos, y ello hace referencia a la prioridad de la Torá oral sobre la Torá escrita: el sí mismo de las cosas nos está vedado, las cosas son lo que son dependiendo de cómo las interpretemos<sup>2</sup>. No podemos olvidar que ‘ser’ es una palabra humana que, como toda palabra, necesita ser interpretada para que nos diga algo, y de eso se ha encargado la Historia. Es cierto que la Torá oral tiene que basarse en lo que se entiende que se escribió una vez, pero lo que está escrito son palabras que precisan una interpretación intersubjetiva para poder ser entendidas. Se da aquí una dialéctica entre la visión común, que tiene que ver con los usos en los que hemos sido educados, usos que nos hacen comprender lo que se nos dice, y la visión individual, necesaria para que lo escrito nos diga algo que nos pueda cambiar la vida. Por eso la puerta de la Ley depende de cada uno, y el campesino es un ignorante si busca una entrada común para todos. A tenor del relato, todos tenemos un guardián adjudicado, cuya misión consiste en impedirnos la entrada a lo que da sentido a la Ley: cada uno tenemos que hacer la experiencia de que la nada es el fundamento de todo. El guardián se ríe del campesino porque busca un lugar objetivo que no existe, ya que lo que fundamenta la Ley no es otra cosa que la estructura en la que cada uno se ve envuelto. Somos nosotros los que sabemos todo esto; el guardián es una pieza más en el juego de la Ley: no sabe que objetivamente esta no existe, no sabe de la importancia de la negación en la formulación de todas las conectivas lógicas, como diría Wittgenstein, pero actúa como si lo supiera, impidiéndole la entrada al campesino para que no vea ruidosa que puede llegar a ser la nada.

El campesino tiene que contar con los demás en la vida de cada día, pues las cosas nada son sino el juego intersubjetivo en el que las inscribimos; pero si lo que queremos es acceder a la divinidad, hemos de saber que aspiramos a algo más grande de

---

<sup>1</sup> F. Kafka, *Narraciones... Obras Completas III, op. cit.*, p. 193. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

<sup>2</sup> Este es el sentido de la cita que encabeza este *Incipit*: “Todos los sueños van según la boca”.

lo que somos capaces. Aquello de lo que todo depende no se somete a los quehaceres humanos. Sobre Dios nada podemos decir, o todo, que para el caso es lo mismo. Como el conde de *El castillo*, Dios se muestra: no podemos acceder a su estancia porque un guardián nos negará la entrada. Aunque, a las bravas, obligáramos al guardián a hacerse a un lado para pasar, nada conseguiríamos: llegaríamos a una habitación como todos los cuartos, en absoluto al punto del que todo depende, y no olvidemos que los puntos carecen de dimensiones.

Los escritos de Kafka no tienen solo una interpretación válida: nos dicen lo que a cada uno tienen que decirnos en cada momento. Este es el modo como han de desaparecer los quebraderos de cabeza de los intérpretes de lo que Kafka escribe. Sus escritos son multiformes, como el Talmud, que exige que se lo interprete. Como judío que era, lo que Kafka escribe pide que el lector ponga de su parte; lo que no cambia, las palabras escritas, nada dicen si no son interpretadas. Lo inamovible no puede ser acorde con alguien que, como el hombre, se caracteriza por tener abierto su destino pues no para de moverse.

## 2. La leyenda de la puerta

La narración de Kafka *Vor dem Gesetz*, «Ante la Ley», es de las pocas narraciones publicadas en vida del escritor, y en varias ocasiones. La “leyenda”, como le gustaba a Kafka llamarla, fue escrita originalmente en 1914, según podemos leer el 13.12.14 en sus *Diarios*<sup>3</sup> como parte de *El proceso*, una historia que el sacerdote le cuenta a Josef K. desde el púlpito de una iglesia, seguida de una discusión, al modo talmúdico, entre ambos. La “leyenda” trata de la llegada a las puertas de la Ley de un *Mann vom Lande*<sup>4</sup>, “hombre del campo”<sup>5</sup>, que quiere pasar. Un guardián hay a la entrada, quien le dice que “por ahora no le puede permitir”<sup>6</sup> que pase, y el hombre espera en un asiento que le ha proporcionado el mismo guardián. La “leyenda”, que consiste en la conversación que tienen ante la Ley, fue publicada en la revista *Selbstwehr* en septiembre de 1915, en 1916 en el almanaque *Vom jüngsten Tag*, reeditado en 1917, y en 1919 en el libro *Ein Landarzt* (“Un médico rural”). El número de las publicaciones del texto en vida de Kafka basta para hacerse una idea de la importancia que el escritor le concedía. También los exégetas de la obra de Kafka han valorado en extremo la leyenda, hasta el punto de que George Steiner está convencido “de que fue inspirado por revelación”<sup>7</sup>, y nos informa de que

---

<sup>3</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas, II, op. cit.*, p. 536.

<sup>4</sup> *Id.*, *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, Frankfurt am Main. Fischer Verlag, 2010, p.162.

<sup>5</sup> *Id.*, *Narraciones..., Obras Completas III, op. cit.*, p. 192.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Cf. G. Steiner, *Pasión intacta., op. cit.*, p. 273.

“en la oscuridad de la catedral de Praga ha sido, de hecho, leída y comentada en contextos litúrgicos.”<sup>8</sup>

La conversación que nos ocupa se desarrolla en una iglesia porque, según creemos, el efecto dramático de la elocución desde un púlpito no se puede comparar con el que puede causar en una sinagoga: es muy kafkiano que se diga desde las alturas una leyenda sobre la no entrada a la Ley. Aunque es una referencia al cristianismo, y así se ha visto en otra parte de este trabajo, Karl Erich Grözinger nos alerta sobre el error que supondría concederle demasiada importancia al hecho de que, en la ficción de *El proceso*, la leyenda se cuente en una iglesia cristiana.<sup>9</sup> Después de todo, el interior de una sinagoga puede parecerse al interior de una iglesia, sobre todo cuando ambas están vacías. Escribe Kafka en sus *Diarios*:

“sinagoga de Alt-Neu. Kol Nidre. Murmullos apagados, como de gente en la Bolsa. [...] Interior propio de una iglesia.”<sup>10</sup>

La entrada en los *Diarios* de Kafka hace referencia al barullo que hay en el interior, y la poca espiritualidad que domina a los que allí se encuentran. Se sigue leyendo en la misma entrada:

“El chiquillo que, sin la menor idea de lo que significa todo aquello y sin posibilidad de orientarse, con los oídos llenos de ruido, avanza empujando y recibiendo empujones. [...] en medio del ruido [...] La familia del dueño de un burdel. En la sinagoga Pinkas el judaísmo ejerció sobre mí una atracción incomparablemente mayor.”<sup>11</sup>

Que la sinagoga ya no es lo que era es algo que Kafka sabe bien, y responde al suceso con la pérdida por parte del escritor de cualquier conexión con instituciones espirituales, de aquí el individualismo de que hará gala, tanto por lo que a la fe se refiere

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Escribe K. E. Grözinger al respecto: “one should not be misled by statements such as the one made at the 1990 Kafka Colloquium in Marbach, where one participant found great significance in the fact that the pivotal conversation in Kafka’s novel *The Trial* did not take place in a synagogue, but rather in a Christian cathedral”, *op. cit.*, p. 6.

<sup>10</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, trad. Lumen-Tusquets, p. 46. La entrada es del 1. X. 1911.

<sup>11</sup> *Ibid.*

como respecto a cualquiera otra manifestación. La única vez que en sus narraciones aparece la palabra “sinagoga”<sup>12</sup> es para referirse al animalillo salvaje que vive en ella. La *trascendencia*<sup>13</sup> de este resulta *irrisoria*. No se puede olvidar que el humor es un factor decisivo en las elaboraciones de Kafka, resultando uno de los motivos, que no el único, para encontrar sentidos, que no están ocultos, creemos, porque no los hay. No todos los estudiosos piensan así; al respecto del animalillo de la sinagoga, escribe Michel Dentan:

“On ne peut s’empêcher de voir en cet animal [...] le reflet très affaibli ou le souvenir d’une présence divine, à moins que ce ne soit le débris évanescent d’une illusion. Telle est l’allusion dérisoire à une transcendance, au sens religieux du terme”<sup>14</sup>.

Por lo que se refiere a la narración sobre la Ley, es necesario constatar que todos los intentos que hace el campesino, verbales, de atravesar sus puertas son impedidos, también verbalmente, por el guardián, a quien lo más que el hombre del campo puede sacarle es que “por ahora no le puede permitir la entrada.”<sup>15</sup> El hombre podría, lo que no hace, intentar entrar a la fuerza, pero el guardián, que lo incita a que lo haga, le dice que, de intentarlo, nada conseguiría:

“solo soy el guardián de menor rango. Entre sala y sala hay más guardianes, cada cual más poderoso que el anterior. Ya el aspecto del tercero no puedo soportarlo ni yo mismo”<sup>16</sup>.

La puerta de la Ley “está abierta, como siempre”<sup>17</sup>. Al “hombre del campo” le resultaría fácil traspasar el umbral, pero no llegaría así a sitio alguno. Massimo Cacciari, en *Icone della Legge* nos dice que es imposible ontológicamente entrar donde está abierto. Escribe:

---

<sup>12</sup> *Id.*, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 793-797.

<sup>13</sup> La idea es de Michel Dentan, *Humour et création littéraire...*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> F. Kafka, *Narraciones...* *op. cit.*, p. 192.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

“Il già-aperto immobilizza [...]. Il contadino non può entrare, poiché entrare è ontologicamente impossibile nel già-aperto. Le sua domande routano vertiginosamente intorno a questa insormontabile aporia”.<sup>18</sup>

Todo parece indicar que el “hombre del campo” ya ha llegado a su pretendido destino, y no hace otra cosa que cumplir lo que le indica un guardián de la misma Ley a la que quiere entrar.

El hecho de pretender entrar donde ya se está, tiene un potencial cómico que a D. F. Wallace no le ha pasado por alto. Ya se ha visto que es muy importante la fuerza de lo cómico en la obra de Kafka, así como la importancia que tiene para que el pueblo judío soporte las situaciones en las que ha tenido que vivir a través de los milenios. Escribe Wallace :

“El chiste que hay en el centro mismo de Kafka [...]. Que nuestro viaje interminable e imposible hacia el hogar es de hecho nuestro hogar. [...] sus relatos tratan todos de una especie de puerta. Que nos imaginemos acercándonos y llamando a esa puerta, cada vez más fuerte, llamando y llamando, no solo deseando que nos dejen entrar sino también necesitándolo; no sabemos qué es pero lo sentimos, esa desesperación total por entrar, por llamar y dar porrazos y patadas. Y que por fin esa puerta se abre... y se abre *hacia fuera*: que durante todo el tiempo ya estábamos dentro de lo que queríamos. *Das ist komisch*”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, op. cit., p. 72.

<sup>19</sup> D. F. Wallace, *Hablemos de langostas*, op. cit., p. 86.

### 3. Un judío *am ha-aretz*

Aunque más adelante hablaremos de Wittgenstein, es necesario caer en la cuenta de las afinidades que tiene con respecto a Kafka; aplicados, ambos, a la jardinería, Kafka en 1918, algo más tarde Wittgenstein. Respecto del escritor de Praga, la única mención que hemos encontrado del filósofo, la recoge Ray Monk en su estudio sobre este:

“Ascombe era en esa época [1946-1947] una gran admiradora de Kafka, y en un esfuerzo por compartir su entusiasmo le prestó a Wittgenstein algunas de sus novelas. ‘Este hombre’, dijo Wittgenstein al devolvérselas, ‘se causa muchos problemas por no escribir acerca de sus problemas.’”<sup>20</sup>

Entre tales afinidades encontramos un texto de las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, donde Wittgenstein nos dice que:

“Una persona está *presa* en una habitación, si la puerta no está cerrada y se abre hacia dentro, pero no se le ocurre la idea de *tirar*, en vez de empujarla”<sup>21</sup>.

No obstante la diferencia entre la situación que plantea Wittgenstein y la que plantea Kafka, diferencia que hay entre alguien que quiere salir y alguien que quiere

---

<sup>20</sup> R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, trad. Damián Alou, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 452-453.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Parte 4ª, § 37, trad. I. Reguera, Madrid, Alianza, 1987, p. 204.

entrar, lo narrado acerca bastante a los dos escritores, haciéndolos autores cada uno de un personaje cuyo “talante”, en palabras de Hans Blumemberg, tiene que ver con “la obstinación en el prejuicio”<sup>22</sup> de que la puerta se abre hacia fuera; en el caso de Kafka, de que el campesino está fuera de la Ley. En las dos situaciones, la nada tiene un papel activo: a quien trata Wittgenstein *nada* le impide salir de la habitación, a quien trata Kafka, *nada* le distancia de una Ley que está cumpliendo desde que hace caso al guardián. Desde esta manera de interpretar el relato, el guardián no guarda nada más que su puesto de guardián, y la convicción del campesino de que guarda otra cosa le hace creer a él mismo que está fuera. Repárese en que una manera de estar dominado por la Ley, como el campesino, estriba en creer que se está excluido de la misma.<sup>23</sup>

No importa que el guardián sepa o no que lo que guarda es una nada: lo que importa es que, efectivamente, está guardando, pues la nada es algo. Ello nos acerca a una manera de interpretar la narración que Max Brod dio en llamar “El silencio de las sirenas”<sup>24</sup>: tapándose los oídos, lo que consigue Ulises es no saber que las sirenas no cantaron, nada sabe sobre su silencio “un arma aún más terrible que su canto”<sup>25</sup>. J. Derrida interpreta “Ante la Ley” de esta manera, tomando a la nada como un guardián mucho más fiero que el que aparece en la *leyenda*:

“En cierta forma, *Vor dem Gesetz* es el relato de esta inaccesibilidad al relato, la historia de esta historia imposible, el mapa de este trayecto prohibido: no hay itinerario, no hay método, no hay camino para acceder a la Ley”.<sup>26</sup>

Que no haya un camino para llegar a la Ley es tanto como decir que el camino no es único, por lo mismo que no hay una sola interpretación de los textos de Kafka.<sup>27</sup> Por todo lo dicho, la manera como hasta ahora he interpretado el relato “Ante la Ley”

<sup>22</sup> H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, trad. José Luis Arántegui, Madrid, La balsa de la Medusa, p. 631.

<sup>23</sup> No es de otra manera como Michel Foucault entendía el juego de las instituciones: “En la época actual, todas estas instituciones –fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión- no tienen por finalidad excluir, sino, por el contrario, fijar a los individuos [...]. El objetivo es, por tanto, una inclusión a través de la exclusión” (M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, en *Estrategias de poder (Obras esenciales*, vol. II), Barcelona, Paidós, 1999, p. 248. Citado por A. Galindo, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 39, nota 15).

<sup>24</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 611-613.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 612. Cf. C. A. Conchillo y J. A. Sánchez, “Ulises y el silencio de las sirenas”, *La balsa de la Medusa*, 5-6, Madrid, Visor, 1988, pp. 50-61.

<sup>26</sup> J. Derrida, “Kafka. Ante la Ley”, en *La filosofía como institución*, trad. F. J. Martínez Juan Granica, Barcelona, 1984, p. 121.

<sup>27</sup> Cf. H. Bloom, *Poesía y creencia*, *op. cit.* p. 146. La ausencia de una interpretación única es lo que hace a Günter Blöcker considerar que Kafka es impenetrable: “Su verdad es su impenetrabilidad” (G. Blöcker, *Líneas y perfiles de la literatura moderna*, trad. Thilo Ullmann, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 290).

es parcial y en absoluto excluyente. Kafka evitó toda su vida que sus textos pudieran ser interpretados de una sola manera, como el pensamiento filosófico occidental acostumbra, y así se acercó más aún a lo que se entiende por exegética judía.

Es importante reparar en que el hombre que quiere entrar en la Ley es un “hombre del campo”, *Mann vom Lande*, alguien que no conoce bien la Ley judía, la Torá, un judío *am ha-aretz*, un ignorante que, según la Cábala, debe ser excluido del viaje a través de la Ley<sup>28</sup>. Esta condición de hombre ignorante hace que el guardián se ría cuando aquel intenta vislumbrar el interior de la Ley. Escribe Kafka:

“Viendo que la puerta de acceso a la Ley está abierta como siempre y el guardián se hace a un lado, el hombre se inclina para mirar al interior a través de la puerta. Cuando el guardián lo advierte, se echa a reír”.<sup>29</sup>

¿De qué se ríe el guardián? Tal vez del interés del campesino por entrar a la Ley cuando el trabajo del guardián consiste en hacer que no lo intente. El campesino, en todo el relato, no tiene otra relación con lo divino que su cercanía al guardián, instancia de la que este es emisario. Recomendamos, pues, aproximar la figura del guardián a la del *tzadik* de la tradición jasídica, a quien, según Langer, “se lo obedece más que a Dios”<sup>30</sup>. No cabe duda de la naturaleza judía de la parábola, y así es como lo entiende Giulano Baioni<sup>31</sup>.

De la misma manera que el judío, según entiende el *tzadik*, no tiene posibilidad de conectarse con lo divino a no ser mediante intermediarios, es decir, mediante el propio *tzadik*, el ignorante hombre del campo del relato de Kafka se conecta con la Ley a través del guardián, no siendo asunto de este último si lo que guarda es una inexistencia. Lo más que puede hacer es alertar al campesino de la cadena de guardianes, cada vez más poderosos, que lo separan de la Ley. Si sabiendo que nada iba

---

<sup>28</sup> Según K. E. Grözinger: “In the dissertation he wrote in the 1930s, Heinz Politzer (*Künstler*, 258ff) already recognized the Jewish *am ha-aretz* (Yiddish: *Amhorez*), in other words, someone unfamiliar with the rudiments of the Torah, in Kafka’s ‘man from the country’ who stood before the Gates to the Law. Ever since talmudic times, such a person was labelled a ‘man from the country’. [...] was it possible to look upon life as a journey through the halls of the Law, from which the *am ha-aretz*, the one ignorant of the Torah, must remain excluded” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 50).

<sup>29</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>30</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 579. La entrada es del 6.X.1915.

<sup>31</sup> Cf. G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, p. 155.

a conseguir, no obstante lo intentara, el campesino caería en las redes de una paradoja, la “paradoja del guardián”, tal como la expongo en otro sitio:

“el poder del guardián, el sentido de su actividad, emanaría del poder de otro guardián, que recibiría a su vez su sentido de otro, y éste de otro, y así hasta el presunto regidor de toda la cadena de guardianes –llámese Dios o como se quiera– quien, o bien recibe su poder directamente de una Ley que no se revela, o bien reside en su voluntad soberana. Veamos que en este último caso incurrimos en una paradoja, versión de la *paradoja de las clases* que Russell formuló recién empezado el siglo XX y que llamaré *paradoja del guardián*. Aquélla consiste en lo siguiente: ¿es miembro de sí misma la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas? Si no es miembro de sí misma, tiene que serlo, puesto que la clase de la que hablamos engloba a todas las clases que no son miembros de sí mismas. Y si es miembro de sí misma, no puede serlo, puesto que la clase de la que hablamos sólo engloba a las clases que no pertenecen a sí mismas. Y ahora veamos qué pasa con el guardián de todos los guardianes que no son guardianes de sí mismos, esto es, con el guardián de aquellos guardianes que, como parece ser el caso del guardián de “Ante la Ley”, reciben el sentido de su actividad de otro. Pues pasa que si este guardián de todos los guardianes que no son guardianes de sí mismos fuera guardián de sí mismo, no podría serlo, ya que éste sólo guarda a aquéllos que no se guardan a sí mismos; y si no fuera guardián de sí mismo, tendría que serlo, ya que entraría en la misma categoría de todos a los que guarda.”<sup>32</sup>

La mejor manera de acometer esta paradoja es aceptarla en toda su enormidad: lo divino, Dios, palabra que Kafka sustituye por lo “indestructible”, no puede decirse, tal vez mostrarse. La diferencia que Wittgenstein establece entre “decir” y “mostrar” es válida aquí para entender lo que pretendo. En la proposición 4.1212 del *Tractatus* se lee:

---

<sup>32</sup> C. A. Conchillo, “Kafka, Wittgenstein y el lenguaje como intermediario”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, 28/1 (2009), p. 145. Permítaseme que el texto lo haya citado en nota en este mismo trabajo. El convencimiento de que no se puede decir lo mismo con menos palabras me ha aconsejado la repetición.

“Lo que se *puede* mostrar no puede *decirse*”.<sup>33</sup>

Wittgenstein no recurre a la *teoría de los tipos* de Russell para habérselas con las paradojas lógicas sino a la diferencia entre “decir” y “mostrar”. Russell, que malentiende la diferencia y por ello malentiende el *Tractatus*, intenta explicar las paradojas semánticas, incluyendo la que he llamado “paradoja del guardián”, postulando una jerarquía infinita de lenguajes de modo que un lenguaje diga sobre otro lo que este no puede decir de sí mismo. Escribió Russell en su introducción al *Tractatus*:

“todo lenguaje tiene, como Wittgenstein dice, una estructura de la cual nada puede decirse en el lenguaje, pero que puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y que tenga una nueva estructura y que esta jerarquía de lenguajes no tenga límites”<sup>34</sup>.

La Cábala, convencida de que puede haber infinitas interpretaciones del texto sagrado<sup>35</sup>, infinitos modos de acercamiento a la divinidad, de la que no se garantiza sustancia alguna, se acerca a la solución de Russell. No obstante, cada nivel de lenguaje, cada guardián, en tanto que nos domina y, por tanto, domina al campesino, muestra ya la presencia de lo divino (*Shejiná*): no importa que la cadena de guardianes sea infinita porque cada guardián resume en sí la cadena entera de guardianes. Otro problema, que preferimos dejar abierto, tiene que ver con nuestra responsabilidad ante el dominio que se ejerce sobre nosotros.

La risa del guardián tiene que ver con la pretensión del campesino de buscar la realidad de lo que no es sino una estructura en la que está inmerso desde un principio, esto es, desde que el hombre del campo decide entrar a la Ley, no solamente cumplirla.<sup>36</sup> Si el campesino cree que se puede entrar en la Ley, y ello es lo que mueve a

---

<sup>33</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1984, p. 87.

<sup>34</sup> B. Russell, introducción de 1922 al *Tractatus*, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>35</sup> Escribe R. Elior: “La tradición cabalística considera el texto sagrado como una unidad semántica abierta, que no da testimonio de una sustancia fija, transmisora de una única verdad. La comprensión de la formulación escrita [...] fue formulada por Iojevet bat Miriam en estos términos: ‘Mas allá de la distancia, hay una segunda distancia y hay un horizonte en el más interno de los horizontes’ ” (R. Elior, *Misticismo judío... op. cit.*, p.63).

<sup>36</sup> Al respecto escribe M. Cacciari: “La porta rimane aperta, quando potremmo aprila. Era aperta a significare l’insensatezza della nostra ossesiva preghiera di entrare (il guardiano ride vedendo come il

risa al guardián, es porque estima que hay algo tras de las puertas de lo que deriva todo lo demás. Ello tiene que ver con la creencia ingenua de que la realidad es cognoscible; o, dicho de otra forma, de que Dios es de modo que puede ser conocido en su realidad por los hombres. En el relato que nos ocupa, el campesino, cerca de su muerte, nota “un resplandor que, inextinguible, sale por la puerta de la Ley”<sup>37</sup>. La cercanía entre la naturaleza divina y la naturaleza de la luz, cercanía común a muchos planteamientos religiosos, sean judíos o no, está suficientemente documentada como para dudar acerca de lo que pretende Kafka con esa luz, pero, como dice Harlod Bloom:

“¿Realmente distingue un destello de luz o quizá sus ojos lo engañan?”<sup>38</sup>

---

contadino si aggiri sulla soglia spiando all'interno), a significare l'ignoranza del contadino, che crede che la porta costituisca l'ostacolo alla conoscenza della Legge, *che questa conoscenza sia come un tesoro nascosto, un 'oltre'*” (M. Cacciari, *Icone...*, *op. cit.*, p. 76. La cursiva es nuestra). La única versión que conozco del texto de Kafka donde hay una diferencia entre cumplir la Ley y entrar en ella es la que José Luis Villacañas nos ofrece en su libro *Los latidos de la ciudad. Una introducción a la filosofía y al mundo actual*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 51-52.

<sup>37</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>38</sup> H. Bloom, *Novelas y novelistas*, *op. cit.*, p. 459.

#### 4. «Esta entrada estaba reservada para ti»

En el final de la parábola, el campesino, resume todas las preguntas que ha ido haciendo durante ese tiempo, y no ha hecho otra cosa que hablar y pretender “sobornar al guardián”<sup>39</sup> para que lo dejara entrar donde ya estaba. Cacciari entiende que el campesino no hace otra cosa que preguntar en un ámbito donde no hay respuesta. Compartimos gran parte de lo que expone Cacciari<sup>40</sup> sobre Kafka, sobre todo por lo que se refiere a la ausencia de respuestas que caracterizan a los intentos por saber de los personajes de sus narraciones; e incluso a la misma ausencia que caracteriza las preguntas que nosotros, como lectores, podemos hacer. El campesino le pide al guardián “por señas que se acerque, pues ya no puede incorporar su rígido cuerpo”<sup>41</sup>, para hacerle una última pregunta, y el guardián le dice que es “insaciable”<sup>42</sup>. Esa manera de tildarlo alimenta la suposición de Cacciari según la cual el campesino no deja de hablar con el guardián, a quien “cansa [...] con sus ruegos”<sup>43</sup>.

Es cierto que hay en toda la obra de Kafka un desprecio frente al que hace preguntas, porque la solución está en uno mismo, véase por ejemplo *El castillo*, pero es en los *Diarios* donde más claro queda que el problema reside justamente en que el que

---

<sup>39</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>40</sup> Cf. M. Cacciari, *Icone...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>41</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 192.

pregunta espera una respuesta del preguntado, cuando la solución está siempre del otro lado; en el acto de hacer la pregunta reside la respuesta, que no es nada sustancial por lo que haya que pugnar. Escribe Kafka:

“¿Por qué es absurdo quejarse? Quejarse significa hacer preguntas y esperar a que llegue la respuesta. Mas las preguntas que no se responden a sí mismas en el momento de surgir no son respondidas jamás. No hay distancias entre el que hace preguntas y el que da respuestas. No hay distancias que superar. De ahí que sean absurdos el preguntar y el esperar.”<sup>44</sup>

En la última pregunta que el campesino le hace al guardián, le pide que le explique por qué nadie más que él ha querido entrar a la Ley. La respuesta está en quien hace la pregunta, como no podía ser menos. El guardián le responde:

“ ‘Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada solo estaba destinada a ti. Ahora me iré y la cerraré’ .”<sup>45</sup>

La respuesta que ofrece el guardián está en la línea del individualismo de la fe<sup>46</sup>. No es solamente Cordovero quien, desde el pensamiento cabalístico, estima que cada judío tiene un acercamiento propio a la Torá, a la Ley; su discípulo I. Luria piensa que el acceso a la verdad de cada judío es propio, un camino individual no compartible por nadie. Respecto de este extremo escribe Scholem:

---

<sup>44</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 572. La entrada es del 28. 11. 1915.

<sup>45</sup> *Id.*, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>46</sup> K. E. Grözinger hace referencia a las palabras del guardián y dice: “These words [...] express a legitimate or even inevitable individualization of an understanding of the meaning of the Law. [...] Scholem says: ‘A widely accepted belief of the later Kabbalah states that the Torah reveals to each individual Jew a particular aspect meant for him and understood by him alone. Thus, each Jew actually realizes his own destiny only by perceiving the aspect meant specifically for him and integrating it into tradition’ (*Grundbegriffe*, 112). Equally pertinent, perhaps, is another of Scholem’s observations in this context, namely: ‘The last and most radical step in the development of this principle of the infinite meaning of the Torah was taken by the Palestinian school of Kabbalists which flourished in Safed in the sixteenth century. They started from the ancient idea that the souls of Israel who went out of Egypt and received the Torah at Mount Sinai numbered 6000.000. According to the laws of transmigration and the distribution of the sparks into which the soul disintegrates, these 600.000 primordial souls are present in every generation of Israel. [...] This mystical idea that each individual soul has its own peculiar way of understanding the Torah was stressed by Moses Cordovero of Safed. He said that each of these 600.000 holy souls has its own special portion of the Torah [...] (*Symbolism*, 64f)” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 46-47).

“Luria enseñó que la Torá tiene 600.000 ‘caras’, tantas como almas tenía Israel en tiempos de la Revelación. Esto significa que, en principio, cada miembro del pueblo de Israel tiene su propio modo de leer e interpretar la Torá, de acuerdo con la ‘raíz de su alma’ o según sus propias luces. [...] la palabra divina envía a cada hombre un rayo de luz que le es realmente propio.”<sup>47</sup>

Pero esta visión de la realidad es deudora de la creencia de que no hay un sentido único de las palabras, ni siquiera de las letras, pues unas y otras tienen setenta dimensiones distintas, creencia que mantienen los cabalistas aunque no sea suya<sup>48</sup>. Más recientemente se da en el pensamiento judío este acercamiento individual a la Ley. Así es como entienden tal proximidad Buber y Rosenzweig<sup>49</sup>.

En definitiva, Kafka se está acercando a la tradición judía según la cual, cada persona tiene un contacto individual con la divinidad. Este es el sentido de las palabras del guardián.<sup>50</sup> La extremada valoración de la interpretación por parte del judaísmo tiene como consecuencia que las palabras divinas han de ser interpretadas por cada lector; lo que hace que haya una Torá propia de cada uno. Ello trae como consecuencia la valoración de la Torá oral<sup>51</sup> sobre la Torá escrita, que es inamovible.

Lo dicho reconoce una paradoja, de la que ya se ha escrito<sup>52</sup>, que no es simple: el pueblo judío, considerado como *pueblo del Libro*, que valora los trazos escritos por sobre cualquier cosa, reconoce la importancia de la visión individual de las cosas, en tanto modo de transmitir la oralidad. Por todo ello, hemos de interpretar la naturaleza

<sup>47</sup> G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, op. cit., p. 232.

<sup>48</sup> Dice G. Scholem: “toda palabra –e incluso toda letra– está dotada de setenta aspectos, o al pie de la letra, ‘rostros’. Esta tesis no es originaria de los cabalistas. Aparece ya en el sin duda tardío *Midrás Bamidbar Rabbá*, y se la encuentra citada en el siglo XII por el famoso comentarista bíblico Abraham ibn ‘Ezra en la introducción de su comentario al Pentateuco” (G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, op. cit., p. 75).

<sup>49</sup> P. Bouretz, *Testigos del futuro...*, op. cit., p. 528. Dice Leo Strauss: “La ley santa [...] una cantera o un almacén donde cada individuo viene a buscar los materiales que precisa para construir su propio refugio” (citado por P. Bouretz, *Testigos del futuro...* op. cit., p. 529).

<sup>50</sup> Según escribe A. Safran: “Cada hombre en Israel es libre de considerar a Dios y de establecer sus vínculos con él o de aplicar sus mandamientos a su manera. Cada hombre en Israel se liga a su Dios personal y realiza los mandamientos que le ha dirigido a él en particular, en un momento determinado de la historia” (A. Safran, *La Cábala*, op. cit., p.139).

<sup>51</sup> “Y así es como la Tora que deseó conocer y profundizar se ha convertido, ahora, en su Tora [...] la Tora oral accede a lo divino. [...] El *ba’al Tora*, el «poseedor de la Tora» adquiere una intuición directa de la Tora: la vive plenamente. La Tora, viva, se le confía y le entrega sus secretos. Porque, en cierto modo, la Tora fue creada pensando en él. [...] ahora medita ‘día y noche en su propia Tora’ [Salmos, 1, 2; TB Kiduchine, 32, a-32, b.]. [...] Y así crea su propia Tora, que ahora será ya completamente oral”(ibid., p. 53).

<sup>52</sup> En el capítulo de esta tesis dedicado al humor.

individual de la puerta de la Ley como una muestra más de la afinidad entre los presupuestos judíos y la obra de Kafka. Lo que dice Gershom Scholem en relación a la Torá es plenamente aplicable a lo que el guardián de la puerta le dice al protagonista del relato:

“cada judío se acercaba a la Torah por un camino que *sólo él podía seguir*.”<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábalá*, *op. cit.*, p. 209. La cursiva es nuestra.



## **XII. EL HÍBRIDO**



## 1. Inicio

Lo dicho no es en absoluto acorde con la manera de pensar de Occidente, basada sobre todo en el carácter parmenídeo de las cosas, que son lo que son de modo único e inamovible y, por eso, otras del proceso que las constituye. Según Occidente, las cosas son *de una pieza*, por así decir. No obstante, la mezcla de elementos aparentemente heterogéneos es moneda de cambio para el pensamiento judío. Ello aconseja introducir ahora un capítulo donde se repase la vocación kafkiana por los seres híbridos, mezcla de rasgos humanos y animales –*Die Verwandlung* representa un caso modélico–, o de trazos animados e inanimados. Esta abundancia de seres híbridos en la creación de Kafka ha de explicarse en relación con su religiosidad. En los años que nos ocupan, el judío ha tenido que entender el criptojudaísmo como un rasgo esencial de su carácter porque, a través de los siglos, no ha podido decir a las claras quién es: una cosa es el exterior y otra, que puede ser contraria, el interior. El judío, por necesidad, ha aprendido a ser varias cosas a la vez. Este carácter múltiple ha afectado al sentido de los escritos de Kafka, destilados de la mezcla que caracteriza la visión judía del mundo. Que nada hay de una sola pieza es algo que el propio Kafka experimentó en la vida familiar, de la que nunca quiso separarse del todo; lo que quería, como bien dice George Bataille<sup>1</sup>, no es otra cosa que seguir viviendo como el *excluido* que siempre fue.

---

<sup>1</sup> Cf. G. Bataille, *La literatura y el mal*, trad. L. Ortiz rev. por la editorial, Madrid, Taurus, 1981, p. 116.

## 2. Criptojudaísmo

En el Kafka maduro encontramos todas las constantes que podemos atribuirle al judío. No queremos dar con el momento exacto en que el escritor abandona un judaísmo heredado de su padre, objeto de sus críticas, para bucear en una existencia judía de pleno derecho, lo que nunca tuvo, dadas las características especiales de Kafka. El escritor es grande entre los grandes, prescindiendo de las bases judías que lo configuran como persona. ¿Estuvo tentado de ocultar su filiación judía? No lo sabemos, lo que sí que sabemos es que llega a tratarla con indiferencia; por eso no usa el término “judío” ni en sus cuentos ni en sus novelas.<sup>2</sup> Marthe Robert<sup>3</sup> entiende que la separación en Kafka entre la persona y el escritor es algo que lo constituye; y entendemos la mezcla de rasgos, la falta de unión de elementos aparentemente inseparables, como circunstancias propias de la vida del judío.

La combinación de elementos presuntamente heterogéneos ha caracterizado la vida y la obra de Kafka desde siempre. No podemos olvidar que los años de su educación son años de antisemitismo, de intentos asimilacionistas de muchos judíos:

---

<sup>2</sup> Escribe K. E. Grözinger: “Kafka managed to divert his interpreters’ attention away from the true background of his thinking and his storytelling by means of transpositions [...] The Jewish element is obvious in the diaries, but it remains esoterically concealed in the stories and novels. It is this dissembling strategy, the avoidance of any concrete references, that has been observed so many times in Kafka’s work and which is ultimately responsible for this ambiguity” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 7).

<sup>3</sup> “con el fin de no correr el riesgo de contaminar su descripción con todo aquello que emana de su incertidumbre y de su perturbación interiores, separa radicalmente al hombre del escritor y de este modo crea entre lo escrito y lo vivido una aparente solución de continuidad” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit. p. 217).

Kafka se educa en alemán –idioma de los que quieren medrar, piensa su padre– siendo hijo de una familia judía de Praga, en el Imperio austro-húngaro, acostumbrada a oír hablar en idioma checo. La situación geográfica de Praga, límite del Imperio, hacía más fácil los encuentros y las mezclas. En el caso de Kafka, que vivió toda su vida en la ciudad, la mezcla tuvo que ser entre algo tan dispar como son la Ilustración y el jasidismo<sup>4</sup>.

De este modo, el criptojudío encuentra aquí buen caldo nutritivo: es fácil, en la ciudad, tener que negar las características de la propia existencia, manifestar cotidianamente la apariencias hasta el punto de que esta exija su realidad. El proceso por el cual lo simulado llega a convertirse en lo real es comentado por Kafka en sus *Diarios* con el objeto de dar alguna explicación a su falta de contenido:

“Mi desarrollo ha sido sencillo. Cuando todavía estaba contento, quería estar descontento, y con todos los medios de la época y de la tradición que me eran accesibles me empujaba a mí mismo al descontento, y entonces quería volverme atrás. Por lo tanto, siempre estaba descontento, también con mi descontento. Es notable el hecho de que, con una sistemática suficiente, la comedia pueda convertirse en realidad. Mi decadencia espiritual comenzó con un juego pueril, aunque puerilmente consciente. Contraía artificialmente, por ejemplo, mis músculos faciales, caminaba por el Graben con los brazos cruzados detrás de la cabeza. [...] Si es posible forzar de ese modo a la desdicha a que venga, entonces debería ser posible forzar a todo a que venga.”<sup>5</sup>

El criptojudaísmo con origen en España encuentra asiento en Praga, pasando antes por Amsterdam en su huida de los rigores de la Inquisición<sup>6</sup>. Desde el siglo XVIII, el antinomismo de los judíos que seguían a Sabbatai Zvi encontró en Praga el lugar donde ocultar las convicciones auténticas. Así lo entiende Gershom Scholem:

---

<sup>4</sup> Escribe Mauricio Pilatowsky: “la vida de los judíos en Praga a principios del siglo XX se relaciona con su situación geográfica. La comunidad judía que vivía en la frontera del Imperio Austro-Húngaro con el sur de Polonia vivía también en una frontera en el interior del judaísmo. Los judíos occidentales, herederos de la Ilustración, convivían con los judíos orientales, seguidores del jasidismo. La vida de la familia Kafka ejemplifica este encuentro” (M. Pilatowsky, “Los abrevaderos...”, *op. cit.*, p. 148).

<sup>5</sup> F. Kafka, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 667. La entrada es del 24.1.1922.

<sup>6</sup> Cf. M. Pilatowsky, “Los abrevaderos...”, *op. cit.*, pp. 132 y ss.

“[En Praga] bastantes familias muy respetadas formaban un núcleo secreto de creyentes, y hay testimonios de que en algunos lugares influyentes judíos cortesanos protegían a la secta o pertenecían a ella. Muchos de los sabateístas de Moravia ocupaban posiciones de poder económico.”<sup>7</sup>

Este movimiento, agrandado por Jacob Frank y su nihilismo, acogió los presupuestos ilustrados, afines con el individualismo de la fe. La mezcla entre lo que se debía hacer, lo que estaba bien visto, y lo que se hacía en realidad, era práctica habitual en el siglo XVIII entre familias ilustres de Praga. La práctica del ocultamiento que tal mezcla exige tuvo que llegar hasta Kafka, máxime cuando existía una afinidad, argumentada sobradamente, entre sabateísmo y jasidismo<sup>8</sup>; este último tan afín al escritor por amistades y familia.

La neutralización exegética de la diferencia entre lo que se hace de cara al exterior y lo que se piensa calladamente, encontró en la Cábala a un aliado que reconocía la diversidad de niveles en todo. El criptojudío podía incumplir públicamente las exigencias del rito que, de forma individual, se podía cumplir en silencio.<sup>9</sup> Su importancia no tiene que ver con un presunto fundamento más o menos trascendente, que no lo hay, sino con la repetición, que se puede realizar calladamente.

Mauricio Pilatowsy incluye a Kafka entre los que pueden oponerse a la mayoría porque sus convicciones no están en la superficie<sup>10</sup>. Si existe tal similitud entre Kafka y el criptojudío, no nos deben chocar las dificultades que entraña la lectura de sus narraciones, que parecen *encriptadas* porque el *verdadero* sentido es inalcanzable para los humanos, Kafka entre ellos. Así es que solo tenemos acceso al *intermediario*, al lenguaje que las configura. Ello hace que interpretar a Kafka sea tan difícil, sobre todo si queremos encontrar lo que no está. Todo ello ayuda a que disfrutemos del sentido

<sup>7</sup> G. Scholem, *El misticismo extraviado*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>8</sup> Escribe G. Scholem: “No se puede llamar accidente al hecho de que el movimiento hasídico haya aparecido primero en regiones en la que el shabetismo se había arraigado más profundamente: Podolia y Volhynia. [...] El fundador del hasidismo y sus primeros discípulos [...] Actuaron entre la misma gente a la que el shabetismo intentara, y en parte consiguiera, convertir; y no es de ningún modo imposible que al comienzo algunos miembros se pasaran de un movimiento a otro” (G. Scholem, *Grandes tendencias...*, *op. cit.*, pp. 356-357).

<sup>9</sup> Según lo expresa M. Pilatowsky: “La adopción que el criptojudío hace de la Cábala se traduce en una conciencia que permite vivir dos realidades paralelas que se enfrentan permanentemente. En términos del lenguaje, consiste en reproducir dos discursos que se repelen. [...] No es de extrañar que el criptojudío se acogiera a esta forma de explicar su fe. Su búsqueda de una justificación para romper la ley sin sentirse condenado se encontró con la Cábala. Si bien no cumplía con lo escrito en el nivel literal, podía avanzar al mundo de la alusión y redimirse en el del secreto. Al igual que los grafos, las ordenanzas podían considerarse ‘claves’ para ser descifradas” (M. Pilatowsky, “Los abrevaderos...”, *op. cit.*, pp. 142-143).

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, *passim*.

literal de las metáforas de Kafka<sup>11</sup> donde, simbólicamente, descansa todo sentido. Tanto es así que el envoltorio no es solamente envoltorio, como si lo importante estuviera en otro sitio. Al respecto, Kafka le hizo un regalo a Tile Rössler en 1923, agradeciendo la amistad de quien le enseñaba, en Müritz, algunos ritos judíos. Escribe Tile Rössler:

“El tamaño del paquete se fue reduciendo cada vez más. Era como una cebolla. Tuve que quitar capa tras capa de papel, lo que a él le divirtió sobremanera. [...] Y entonces llegó el final. El paquete era muy pequeño.”<sup>12</sup>

¿Es el cuenco color rubí que estaba envuelto lo importante, o es el propio paquete, mucho más grande? Todo ello nos avisa de que el tamaño no importa a la hora de ponderar los significados, o los regalos... o sí.

Kafka elabora en sus creaciones todo tipo de híbridos, entidad típicamente judía. Tanto es así que no faltan autores que, como Santiago Kovadloff, consideran esencial la mezcla, típica del criptojudío, a la hora de entender el judaísmo<sup>13</sup>: el judío nunca es solo una cosa porque la unión de elementos, aparentemente heterogéneos, lo configura; por ello, el *marranismo* no es nada accesorio porque la estrategia de ocultamiento nunca ha estado oculta para uno mismo. En *La metamorfosis*, traducida también como *La transformación*<sup>14</sup>, el comportamiento de Samsa es una mezcla entre comportamiento humano, porque está dotado de lenguaje, y de insecto. Kafka también mezcla el comportamiento humano con el de mono (“Un informe para una academia”), con el de ratón (“Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”), con el de chacal (“Chacales y árabes”), con el de caballo (“El nuevo abogado”), con el de perro (“Investigaciones de un perro”), con el de la piedra (“Prometeo”, “El puente”); el vivo puede ser también un

<sup>11</sup> Cf. C. Conchillo, “ ‘Considéreme usted un sueño’: Kafka y *El castillo*. Una aproximación filosófica”, en M. Ballester y E. Ujaldón (eds.), *La sonrisa...*, *op. cit.*, pp. 41-81.

<sup>12</sup> T. Rössler, “ ‘¿Has oído, Tile? El canalla se llama Franz’ ”, en H.-G. Koch (ed.), *Cuando Kafka vino hacia mí...*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>13</sup> S. Kovadloff llega a hablar de un *marranismo sustancial*: “El ‘desgarramiento del alma judía’, su imposibilidad básica de pertenecer a un campo único, su medular extranjería. La inquietud, el marranismo sustancial que caracteriza a una mayoría dividida entre la lealtad que debe al mundo objetivo que habita [...] y la imposibilidad de dejarse colmar interiormente por ese mundo. Incapaz de inscribirse sin ambivalencia en esos dos escenarios –el privado y el público, el judío y el no judío– jamás deja de sentir, cuando se encuentra en uno de ellos, que algo del otro lo reclama y desmiente su entera pertenencia a aquel donde está. En suma: una esencial alteridad le impide reconocerse acabadamente como uno en el espejo donde se mira” (S. Kovadloff, *La extinción...*, *op. cit.*, p. 60).

<sup>14</sup> F. Kafka, *Narraciones y otros escritos, Obras Completas III*, *op. cit.* La traducción de *La transformación* es de J. del Solar. Ver “Nota liminar”, p. 987.

muerto (“El cazador Gracchus”), y el gato un cordero (“Un cruzamiento”)<sup>15</sup>. Así sucede también con algunos personajes secundarios: Leni, en *El proceso*, con su membrana entre dos dedos de la mano derecha<sup>16</sup>, conformación propia de algunos seres que viven en dos ámbitos distintos, como el judío que es Kafka.

---

<sup>15</sup> Los títulos de los relatos de F. Kafka que aparecen en este párrafo son los de la edición citada del tomo III de las *Obras Completas*. Los traductores son varios.

<sup>16</sup> Cf. F. Kafka, *El proceso, Novelas, op. cit.*, p. 553.

### 3. Algunos híbridos en sus narraciones

Respecto de *La metamorfosis*<sup>17</sup>, narración emblemática por lo que a la mezcla se refiere, Stépne Mosès<sup>18</sup> pretenden ver antecedentes en el *Deuteronomio*, y compara el rechazo que el padre siente por Gregor Samsa con algo que aparece con frecuencia en los cuentos populares: el tema de la expulsión paterna del hijo. Es curioso reparar en que Kafka utiliza el mismo término, *Ungeziefer*, sabandija, que usaban los nazis para referirse a los que habían muerto en las cámaras de gas.<sup>19</sup> Si Kafka, como judío que era, piensa que Dios crea el mundo a partir del lenguaje, no es raro que el poeta sincero, usando parecido instrumento, pueda predecir lo que ha de suceder en lo que Dios ha creado.

El caso es que hay una enorme coincidencia entre lo que Kafka describe y lo que vio representado por el grupo de teatro de Lemberg en la obra de Gordin titulada *Der*

---

<sup>17</sup> Ya se ha mencionado por qué Juan José del Solar traduce el relato por *La transformación*, título que le parece más adecuado al utilizado en alemán por Kafka. Si nosotros seguimos refiriéndonos a *La metamorfosis* es porque el viejo título ha tenido un éxito entre los lectores que el nuevo título ha de demostrar.

<sup>18</sup> Escribe Mosès: “Es posible que en el relato del rechazo que muestra la familia hacia Gregor, en particular por parte de su padre, Kafka quisiera rememorar un motivo clásico en los cuentos populares, el del hijo expulsado por la maldición paterna, y, más específicamente, el pasaje bíblico de la lapidación del hijo rebelde [Nota: “Deuteronomio, 21, 18-21”]” (S. Mosès, *Exégesis de una leyenda...*, op. cit., p. 49).

<sup>19</sup> Dice George Steiner al respecto: “La metamorfosis de Gregorio Samsa, que fue considerada un sueño monstruoso por aquellos que primero tuvieron conocimiento del cuento, habría de ser el destino liberal de millones de seres humanos. La palabra exacta para sabandija, *Ungeziefer*, es un latigazo de clarividencia; así designaban los nazis a los gaseados” (G. Steiner, *Lenguaje y silencio...*, op. cit., p. 164); “el uso que hace Kafka del término «sabandija» en *La metamorfosis* de 1912; el mismo sentido que, una generación más tarde, le darán los nazis, las mismas connotaciones” (G. Steiner, *Pasión intacta*, op. cit., p. 361).

*wilde Mensche*, en la que el amigo de Kafka, Löwy, representa a alguien que camina a cuatro patas en la habitación donde vive por deseo de su familia<sup>20</sup>.

Queremos remarcar que no encontramos en la obra de Kafka separación clara entre el ámbito humano, dotado de lenguaje, y el animal, acorde con los insectos. Tales ámbitos, como hace el marrano, se han de mezclar: su obra es como su vida, algo que no separa claramente la inmundicia de lo que no lo es. El carácter híbrido de Samsa es tal que sus dimensiones no pueden separarse claramente, es totalmente hombre y totalmente bicho; la contraposición la encontramos en el seno de cada dimensión que, a su vez, se contraponen con otras: el interior no está libre de antinomismo, ni el exterior es ajeno a la pureza. Samsa es un ser dotado de lenguaje, pero toda palabra es mendaz, a la vez que nos une con quien crea el mundo. También es un bicho que, como tal, no entiende bien lo que le dicen.

El carácter híbrido también está presente en la narración *Informe para una Academia*, donde un mono es capaz de comportarse como un hombre sin dejar de tener comportamientos de simio. La narración se ha considerado como una sátira sobre la asimilación de los judíos en Europa<sup>21</sup>. La conexión, evidente, del relato con la situación en la época de los judíos, hizo que Martin Buber lo incluyera en la revista *Der Jude* que él mismo dirigía<sup>22</sup>. Sultana Wahnón<sup>23</sup>, que no duda de la filiación judía del relato, trae a

<sup>20</sup> Respecto de *Der wilde Mensche* de Gordin, escribe M. Robert que representa a “un idiota (interpretado precisamente por Löwy) reducido poco a poco a una pura animalidad, caminando en cuatro patas en la habitación en que su familia lo tiene secuestrado” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 86).

<sup>21</sup> Dice Richtie Robertson: “in January 1918 Brod declared that Ein Berich was the most brilliant satire ever written on Jewish assimilation” (R. Robertson, *Kafka. Judaism, Politics and Literature*, New York, Oxford University Press, p. 164). Respecto de la conexión entre el relato y la asimilación a la que parecían abocados los judíos, escribe R. Hayman: “Kafka escribió [...] *Informe para una Academia* [...] era consciente de que la asimilación era una vía de escape para los judíos perseguidos” (R. Hayman, *Kafka. Biografía*, op. cit., p. 213).

<sup>22</sup> Escribe Hayman: “La narración fue publicada, junto con *Chacales y árabes*, en dos entregas sucesivas de una revista mensual que dirigía Martin Buber, *Los judíos*. Kafka le pidió que no denominase parábolas a los cuentos: si quería un título global para ambos, habría de ser *Dos historias animales*. [sic] [Parece que la ausencia de la preposición “de” sea un error de imprenta. En otros lugares consultados (Nota de la página 1029 a Kafka, *Narraciones...*, op. cit. La edición está dirigida por J. Llovet, por lo que la nota puede ser responsabilidad suya), el título que Kafka le da a Martin Buber es “Dos historias de animales”]” (*ibid.*)

<sup>23</sup> Según S. Wahnón: “Aunque el relato se ha leído con frecuencia en clave meramente darwinista, como metáfora satírica de la evolución humana, hay momentos en los que también se puede reconocer, en la metamorfosis del simio, el empeño asimilacionista de un judío emancipado [...] Sin negar, por supuesto, que este relato, como todos los de Kafka, puede ser sometido a varias lecturas, Judith Stora-Sandor, que lo ha estudiado como paradigma del humor judío en la literatura, se muestra desde luego convencida de que la judeidad es el tema central del mismo y de que la amarga autoironía que en él despliega su autor está profundamente vinculada ‘con la manera confusa en que vivió su condición judía’. Para esta autora, *Informe para una academia* es ‘sin ninguna duda, el relato más cruelmente autoirónico y más amargo de la literatura judía de todos los tiempos’” (S. Wahnón, *Kafka y la tragedia judía*, op. cit., pp. 310-311).

colación a Judith Stora-Sandor como representante de su tesis: una de las lecturas del cuento –cuando se trata de Kafka nunca hay únicamente una lectura– tiene que ver con la situación poco clara en la que Kafka vivía su judaísmo, llegando incluso a valorar la naturaleza *autoirónica* de la narración.

Respecto de “Josefina la cantante o El pueblo de los ratones”, Karl Erich Grözinger<sup>24</sup> critica la arriesgada afirmación de Fingerhut<sup>25</sup> con la que niega la existencia del judaísmo en el pensamiento de Kafka cuando habla del pueblo de los ratones. Aunque sea cierto que Kafka elabora sus creaciones para que sea imposible encontrar una interpretación coherente de las mismas, aunque Kafka nunca se refiera solo a una cosa, parece obvio que Kafka, con “el pueblo de los ratones”, también piensa en el pueblo judío cuando escribe:

“pueblo acostumbrado al sufrimiento, sacrificado, decidido, que conoce bien la muerte”.<sup>26</sup>

“los territorios en los que por razones económicas tenemos que vivir dispersos son demasiado extensos, nuestros enemigos demasiado numerosos, los peligros que nos amenazan por todas partes demasiado imprevisibles”.<sup>27</sup>

“la esencia en general tenaz y cargada de esperanzas de nuestro pueblo.”<sup>28</sup>

Si bien Kafka le hace decir al narrador de su relato: “en general descuidamos por completo la investigación histórica”<sup>29</sup>, ello no significa que el descuido lo sea también de la historia; o que la visión mística o teológica de la historia, según la cual no sucede nada nuevo, sea equivalente a la historia efectiva de lo que sucede a diario.<sup>30</sup> Karl Erich Grözinger, que no niega la importancia de la historia para el pueblo judío, diferenciando la concepción mítica de la historia del paso cotidiano de los días, ve el

<sup>24</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 142.

<sup>25</sup> Cf. K. H. Fingerhut, *Die Funktion der Tierfiguren im Werke Franz Kafka*, Bonn, 1969.

<sup>26</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit., pp. 257-258.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 259-260.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>30</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, en *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, op. cit., lleva a cabo un estudio serio de la problemática.

problema de modo adecuado<sup>31</sup>: dice Grözinger que lo que importa para la élite judía no es la *investigación* histórica, y menos si está dirigida al conocimiento de los avatares del héroe; lo que importa es la historia colectiva de la nación, y no tanto la historia individual de alguno de sus miembros<sup>32</sup>. Ahora podemos entender el significado judío del final del relato: no será una tragedia para un pueblo, que de tragedias individuales nada entiende, cuando Josefina desaparezca:

“Pronto llegará el momento en que su último silbido resuene y enmudezca. Ella es un pequeño episodio en la historia eterna de nuestro pueblo, y el pueblo sabrá superar su pérdida. [...] se acabará perdiendo feliz entre la ingente multitud de los héroes de nuestro pueblo y, como no cultivamos la historia, será pronto olvidada en una redención cada vez más grande, al igual que todos sus hermanos.”<sup>33</sup>

El interés de Kafka durante todo el relato tiene que ver con el carácter anodino del canto de Josefina. Ello no obsta para que el pueblo se sienta protegido, para que el canto de Josefina guste a todo el mundo<sup>34</sup>. No obstante, existen serias dudas sobre la presunta magnificencia del canto de Josefina, pues no parece sino un silbido igual que el silbido que emiten todos su congéneres:

“En círculos íntimos nos confesamos sin tapujos que, como canto, el de Josefina no tiene nada excepcional. [...] ¿Será realmente un canto? ¿No será solo un

---

<sup>31</sup> Escribe Grözinger: “History certainly plays an important role in Judaism, the biblical and ancient talmudic profession of faith in God as Israel’s Deliverer from Egypt is founded in historical fact. But within what secondary literature sees as Judaism’s at times almost mythical awareness of history the following fact is frequently ignored: kabbalistic or mystical Judaism is not terribly interested in actual history. For these people history is at most the cyclical repetition of a stereotypical event, an event that oscillates back and forth between good and evil. They see history as a reflex of the inherently divine state of unity of separation which, like a pendulum, is constantly shifting back and forth. The adepts of those forms of Kabbalah that stress the mystical union with the Divine, and these include for the most part significant aspects of Hasidism, are not interested in history as a consequence of irretrievable and unrepeatable events that may or definitely will lead to redemption. [...] Both schools of kabbalistic thought, the cyclical as well as the ahistorical unio-mystical, were spread far and wide by the expansion of Hasidism and Kabbalah in eastern Europe” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 142).

<sup>32</sup> “the fact that historical research did not play as great a role as the topos of Jewish historical consciousness might suggest in the religious consciousness of everyday life and in the traditional talmudic training of the yeshivas, where the ‘orthodox’ elite of rabbis and rabbinical scholars were educated. Furthermore, whatever historical awareness does exist in these circles is sooner directed to the collective history of the nation and less to that of the individual hero” (*ibid.*, pp. 142-143).

<sup>33</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 251.

silbido? Y es que silbar sabemos todos, es la habilidad propiamente dicha de nuestro pueblo o, mejor dicho, no es una habilidad, sino una manifestación vital característica.”<sup>35</sup>

Ya se ha tratado el tema del *tzadik*. El parecido entre Josefina y el *tzadik* es obvio<sup>36</sup>. Respecto del común de los mortales, Kafka no ve nada distinto en los *hombres milagrosos* que ha visitado. Nada en su figura explica la absoluta devoción que causan en sus seguidores. No obstante, lo importante es lo que provocan, no cuál sea el origen de la provocación: el referente nada nos dice. La mucha gente que rodea al *tzadik* hace que acudan más fieles, convencidos de que la devoción de una multitud, alguna razón tendrá para serlo. Así es como se expande la llamada *risa contagiosa*, lo que menos importa saber es qué la ha provocado, si es que ha sido algo distinto de la creencia de que hay algo distinto de la propia risa. Algo así sucede entre Josefina y el pueblo de los ratones:

“Josefina no tiene en general más que echar hacia atrás la cabecita y, con la boca semiabierta y los ojos dirigidos hacia lo algo, adoptar esa postura que revela su intención de cantar. Puede hacer esto donde quiera, no tiene por qué ser un lugar visible desde lejos [...] La noticia de que quiere cantar se propaga enseguida, y pronto empieza a acudir gente en procesiones.”<sup>37</sup>

Lo que importa no es la calidad estética del canto, pues se trata de una raza que no valora la música<sup>38</sup>; se trata de lo que siente el pueblo cuando la oye. Grözinger nos alerta de que lo fundamental de la música popular judía no son las cuestiones artísticas o estéticas sino la entrega entera de la persona a tal canto, actitud conocidísima por los

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>36</sup> Dice Grözinger: “A similarly detached and yet not unsympathetic relation characterizes the ties between Josephine and the mouse people. [...] this relation was not all that different from the one that existed between the hassidic rebbe or miracle man and his congregation. Josephine is the master of an art form that basically belongs to the whole people. This is as true of the magical powers of the Baal Shem, the ‘kabbalistic magician of the Name’ at it is of the related practice of singing passages from the Holy Scriptures” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 152).

<sup>37</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>38</sup> El principio del relato lo deja bien claro: “nuestra raza, en general, no ama la música. Una paz silenciosa es para nosotros la música preferida” (*ibid.*, p. 251).

seguidores jasídicos del Baal Shem Tov<sup>39</sup>: lo que importa es lo que se siente, aunque solo exista el sentimiento, que no tiene por qué tener referente más allá de sí mismo.

Según entendemos el fenómeno de la teúrgia, entre el *tzadik* y el pueblo, o Josefina y los ratones, se produce una situación parecida a la que se produce entre la aldea que mora a los pies del castillo y el propio castillo: el castillo es lo supremo porque es considerado como tal, con lo cual el poder reside en la aldea, que es quien le confiere al castillo todos los poderes que asume. El *tzadik* dirige al pueblo porque es el pueblo quien decide seguir al *tzadik*, y esto es válido si cambiamos la palabra ‘*tzadik*’ por ‘Josefina’. La misma inversión –inversiones tan valoradas por el pensamiento cabalístico– se produce en la novela *El castillo* entre la familia de Amalia y los habitantes del pueblo: nadie escucha a la familia de Amalia porque esta trata a la gente como si nadie la escuchara; en el castillo nunca piensan en la ofensa de Amalia, consistente en romper la carta de un funcionario donde se solicitaban sus favores, pero viven como si el castillo lo recordara a cada momento. ¿Qué más da que sea la aldea la que le otorgue su fuerza al castillo?, ¿qué más da que sean sus seguidores los que otorguen sus poderes al *tzadik*?, ¿qué más da que Josefina sea especial porque así la consideran los ratones? La fuerza está en ellos, aldeanos, fieles, ratones. Nadie lo sabe, pero ellos actúan como si no fuera así.<sup>40</sup>

Josefina llega a pedir al pueblo que, para mejor dedicarse a su canto, los ratones son los que deben hacer por ella el trabajo cotidiano. El *tzadik* elabora la misma

---

<sup>39</sup> “The liberating and redeeming power of song (a power also Josephine claims for her singing) which looks and sounds for all the most exactly like the song everybody sings [...] can also be found in hasidic folk tales, and it plays a pivotal role in the legend of the Baal Shem Tov” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit. p. 154); “Beauty and aesthetics play a peripheral role in such singing. What is important is the person’s total absorption in his singing: he falls into it with heart and soul. It should not surprise us, then, if Kafka had this Jewish folk music in mind when he wrote his parable of the mouse people [...] The hasidic tales also tell of the singing and dancing of their masters and how they elevate [...] into the mystical sphere of timelessness, which is to say, into the mystical sphere of temporary deliverance” (*ibid.*, pp. 155-156). Que lo importante es lo que obre el *tzadik* lo expresa Nigal según cita Grözinger: “One of the essential duties of the tzaddik is to see to it to bring about everything. That’s why he’s called ‘Master of the House’, because he provides the world with plenty just as a father provides the members of his household with their sustenance. And God has nothing to do, as it were, because the tzaddik can accomplish everything by means of his own actions and behavior” (G. Nigal, *No’am Elimelech*, I, 118, Jerusalem, 1978; citado por K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 158). Continúa Grözinger: “Elimelech of Lizensk puts the tzaddik in the position Josephine claims for herself [...] The hasidic tzadik, who, in Emlimelech’s words, claims possession of all and sundry powers, is, again according to Elimelech, just as dependent as Josephine upon the ‘care’ of the whole group; without this care his own powers would count for nothing. [...] the power of the tzaddik is once again ultimately founded in the collective strivings of the whole group. Should this be lacking, the tzaddik is powerless” (*ibid.*, p. 159).

<sup>40</sup> Escribe Kafka: “antes éramos nadadores, hoy somos paseantes, y estamos perdidos. Quedamos, pues, fuera de la ley, nadie lo sabe y sin embargo todos nos tratan como si lo supieran” (F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, ed. Lumen-Tusquets, 1995, p. 15).

exigencia, siendo Jacob Joseph Polonnoye, desde el jasidismo, el primero que argumenta la conveniencia de la medida<sup>41</sup>:

“the tzaddik, the rebbe, is considered the soul of his community, and the community, in turn, is looked upon as his body. Jacob Joseph says that this division of being shared by the tzaddik and the community corresponds to a similar division of function. By means of his contemplations and his ecstatic ascents into the realms of the Divine, the tzaddik provides his community-body with celestial blessings and mystical union with the Godhead. The community-body, on the other hand, like the body of an individual person, is ever ready to provide the community soul, the tzaddik, with its necessary physical and material needs.”<sup>42</sup>

El relato de Kafka dice lo mismo:

“Josefina viene luchando por verse liberada de cualquier tipo de trabajo en consideración a su canto [...] para endosárselo, probablemente, al conjunto de la comunidad.”<sup>43</sup>

Petición improcedente, según el narrador de la historia en su versión kafkiana, consciente de que la verdadera fuerza de Josefina reside en el pueblo, al que no hay que someter. No obstante, ya se ha dicho que lo que importa del quehacer de Josefina es lo que provoca, no cómo lo provoca, y así sucede con el *tzadik*. Por ello se valoran las leyendas jasídicas, aunque su escritura sea rudimentaria, pues lo que importa es el efecto que producen.

Para acabar de hablar de la narración, queremos decir que los sentimientos encontrados que genera Josefina al narrador, sentimientos de simpatía y de repulsión, no son otros que los que se dan en Kafka en las visitas a los *hombres milagrosos*. Valga la comparación para entender un relato tradicionalmente difícil sobre la base de lo que este piensa sobre el *tzadik*.

---

<sup>41</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, op. cit., p. 160.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit., p. 263.

Los chacales de la narración «Chacales y árabes» han sido entendidos como los judíos que viven en la diáspora y nada hacen a la espera de la llegada del Mesías que les solucione sus problemas. Apoyando esta tesis, Ritchie Robertson<sup>44</sup> trae a colación a Jens Tismar, quien, a su vez, recurre a Hebbel, Grillparzer y Stifter. Pero no son los únicos: en una nota al texto<sup>45</sup> de la edición del relato de Galaxia Gutenberg, edición dirigida por Jordi Llovet, se cita a Heinz Pollitzer, quien hace referencia al antisemitismo de Kafka. Nosotros centramos tal antisemitismo en épocas tempranas de la vida de Kafka, mas el escritor, dado a parodiar sus propias afirmaciones, no se caracteriza por la ausencia de la contradicción ni en su vida ni en su obra.

Que Kafka use la figura de los chacales, considerados como animales despreciables, indica que el escritor, acorde con el individualismo de su fe, considera que los problemas tiene que solucionarlos quien los padece, que no es adecuada la actitud mesiánica de quien, como los chacales del relato, esperan la llegada de alguien en lugar de asumir su propia responsabilidad. Ello ha de verse como una crítica a la actitud judía de espera que nada pone de su parte para acercar el cumplimiento de lo que se estima adecuado. En este sentido, pensando en *El castillo*, considera Mauricio Pilatowsky<sup>46</sup> que el poder lo otorga quien considera a otro poderoso, siendo uno mismo quien se somete.

---

<sup>44</sup> “the jackal was an accepted image for the Diaspora Jew, who was seen as incapable of manual labour and confined to a parasitic existence at the expense of his host society, and has argued that Gordon’s denunciation of the Western Jew as parasite in the opening number of *De Jude* helped to prompt Kafka’s use of the image in *Schakale un Araber*. Kafka’s jackals inhabit an Arab country, but detest the filthiness of the Arabs and, in particular, their habit of slaughtering animals instead of letting them die naturally [...] This appears to allude to the requirement that animal killed by a Jewish slaughterer should be allowed to bleed to death, and to the provisions for ritual purity in the Torah. [...] the presentation of the jackals as parasites: they want some improvement in their condition, but are incapable of the self-reliance [...] and expect a Messianic intervention to solve their problems” (R. Robertson, *Kafka. Judaism...*, *op. cit.*, p. 164).

<sup>45</sup> “Heinz Politzer, uno de los pocos exégetas de la obra de Kafka que se ha atrevido a comentar esta narración, postula: ‘Como los árabes son, por la raza a la que pertenecen, primos hermanos de los judíos, el odio de los chacales podría representar un síntoma del odio que el judío Kafka tiene hacia el judaísmo y, al mismo tiempo, la parodia de este odio: los antisemitas son los chacales’ (Citado por Claude David, en Franz Kafka, *Oeuvres Complètes*, vol. II, p. 1062). Otros, en cambio, han convertido a los árabes de esta narración en los representantes del sionismo por oposición a los chacales ‘asimilacionistas’ ” (F. Kafka, *Narraciones...* *op. cit.* Nota al texto, p. 1019. No queda claro si el texto que se cita es del traductor del relato, J. J. del Solar, o de J. Llovet, director de la edición).

<sup>46</sup> “Esta autoridad que se encarga de condenar y oprimir recibe su legitimación del hombre al que oprime. Su fuerza no proviene de sí misma sino de aquellos que como José K., la crean en su incapacidad de responsabilizarse por su propia existencia. Como en el caso de la esfera religiosa, donde se busca un Mesías que cargue con nuestras culpas y al que le ofrendamos nuestro sufrimiento” (M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio...*, *op. cit.*, p. 195).

El relato “Un nuevo abogado” puede interpretarse como la introducción del alma de un caballo en el cuerpo de una persona; en concreto, la introducción del alma del caballo de Alejandro Magno, pues Bucéfalo es el nombre de tal persona. Dice Kafka:

“Tenemos un nuevo abogado, el doctor Bucéfalo. Poco en su aspecto exterior recuerda la época en que aún era el corcel de Alejandro de Macedonia. [...] levantando muy alto los muslos, subía escalón por escalón haciendo resonar el mármol bajo sus pasos. [...] Libre, sin que los muslos del jinete opriman sus ijares, a la tranquila luz de una lámpara, lejos del fragor de la batalla de Alejandro, lee y pasa las páginas de nuestros viejos libros.”<sup>47</sup>

Hemos de pensar en el concepto cabalístico de la transmigración de las almas (*gilgul*)<sup>48</sup>, tal como lo entiende en el siglo XVI Isaac Luria. Encontramos parecido transiego, según el cual el alma de un caballo aparece en un cuerpo humano, en lo que Kafka escribe sobre la yegua Isabelle:

“Es Isabelle, la yegua torda, la vieja yegua, no la había reconocido en la multitud, convertida como está en toda una dama”<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 179. La traducción del texto es de J. J. del Solar.

<sup>48</sup> Karl Erich Grözinger no tiene empacho en relacionar a Kafka en general, y “El nuevo abogado” en particular con las historias de *gilgul*. Escribe Grözinger: “Another branch of the Kabbalan that is important for Kafka [...] is the one promulgated by Isaac Luria [...] Kafka took from in the inclusion of inanimate nature, of plants and animal, into the scope of human life. [...] The soul of the First Man, Adam, was shattered during the Fall into untold thousands of divine sparks.[...] every divine sparks of the initial soul has to attain for itself via the route of transmigration, or reincarnation, in humans, animals, plants, and minerals” (K. E. Grözinger, *Kafka an Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 12-13); “Isaac Luria Kabbalah lays the foundation for the theological / anthropological background of the *gilgul* stories. Luria’s teachings spread from sixteenth century Palestine via Italy into Eastern and Middle Europe and immediately became the dominant Jewish theology in a variety of popularizing tractates and moralistic texts. [...] The initial structures, or vessels, which were to hold the Infinite and thus make creation possible, were unable to contain the fullness of the Infinite Light, and they broke into pieces. [...] In a second attempt, the emanation of the Light did succeed in establishing sturdier light structures, and thus came into being the world of reconstruction or cosmic repair, the world of *tikkun* [reparación, restauración] [...] the soul of the First Man [...] splintered and dispersed into innumerable psychical sparks as well. [...] These sparks were planted in the bodies of humans, in animals, in plants and minerals, in ever recurring *gilgulim* or reincarnations, until each an every sparks should reach its individual specific *tikkun* and once again reunite with and become part of Adam’s macro-sould. [...] the Messiah will enter the reconstructed world, not as its fulfillment, but as a beneficiary” (*ibid.*, pp. 95-96). Es por eso que no hemos de esperar que nadie nos solucione los problemas, como los chacales esperan al extranjero: el Mesías no vendrá para arreglar el mundo, vendrá cuando nosotros lo hayamos arreglado, cuando el mundo esté ya reparado; ese es el sentido, según Grözinger de las palabras de Kafka asegurando la venida del Mesías “el día posterior al último” (F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 623. La traducción del texto es de J. Para Contreras).

<sup>49</sup> F. Kafka, *Kafka, Narraciones...*, *op. cit.*, p. 802. La traducción del texto es de A. Kovacsics).

La situación es vista como “exilio” por Gershom Scholem: el exilio del alma en “formas raras de existencia”<sup>50</sup>. Del mismo modo, Werner Hoffmann trata el tema de la transmigración de las almas tal como lo entiende Luria, poniendo el acento en el carácter híbrido del hombre como habitante del cielo y de la tierra. No coincidimos, sin embargo, en la insinuación de Hoffmann<sup>51</sup>, según la cual el bicho de *La metamorfosis* podría ser un caso de *gilgul*.

Kafka admite en algunos textos suyos que la muerte puede significar solo la apariencia del final. Ese es un paso para asumir la transmigración de las almas como un nuevo inicio<sup>52</sup>. Según escribe en el aforismo 13:

“Una primera señal de conciencia incipiente es el deseo de morir. Esta vida parece insoportable; otra, inalcanzable. Ya no nos avergonzamos de querer morir; pedimos ser trasladados de la vieja celda, que odiamos, a una nueva, que apenas aprenderemos a odiar”<sup>53</sup>.

¿Acaso llama Kafka ‘reencarnación’ a la muerte de cada día, a los proyectos fracasados que provocan un dolor auténtico? Entender cada uno de los dolores como si fuera el último es carácter propio del auténtico dolor:

“Lo más cruel de la muerte: un final aparente provoca un dolor verdadero.”<sup>54</sup>

Lo cierto es que sobran escritos de Kafka que abonan la tesis de que este, como judío que era, consideraba la posibilidad de la transmigración de las almas, sea que se

<sup>50</sup> “Este destierro que consiste en ser prisionero de formas raras de existencia, de animales salvajes, de plantas y de piedras, se considera como una forma terrible de exilio” (G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, op. cit., p. 308).

<sup>51</sup> “Así como Isaac Luria considera que la tarea del hombre consiste en restaurar su primitiva imagen divina, Kafka cree en la posibilidad de un regreso del hombre al paraíso, con el cual cesa su doble existencia como ciudadano del cielo y de la tierra. En ambos casos la meta sólo se puede alcanzar a través de un largo proceso de desarrollo, pues el hombre se ha alejado demasiado de Adam Rishon. No basta una vida para superar la distancia; se necesitan muchas vidas para que puedan encontrar el camino del retorno, quizá no todos, pero por lo menos los que anhelan ser redimidos del destierro. Gilgul se transforma para Isaac Luria en la ley universal, el drama de la humanidad pasa a ser un ‘mito del exilio y de la redención’ (se ha observado, probablemente con razón, que en su doctrina hay un eco del horror provocado por la expulsión de los judíos de España). Cada vida puede significar un paso hacia adelante o hacia atrás [...] ellos se transforman en animales, plantas o piedras. [...] En *La metamorfosis*, pero también en otros textos de Kafka, el descenso a la existencia animal adquiere forma, como visión de horror” (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., pp. 134-135).

<sup>52</sup> Escribe W. Hoffmann: “Nadie sabe cuántas muertes tiene que morir para alcanzar el fin. ¿Conseguirá vencer al mundo en el mundo o fracasará una y otra vez en cada nueva encarnación?” (*ibid.*, pp. 47-48).

<sup>53</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, op. cit., aforismo 13, p. 29.

<sup>54</sup> *Id.*, *Narraciones...*, op. cit., p. 653. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

entienda esta como el fracaso de maneras de ver el mundo. Sirvan como ejemplo las siguientes citas:

“Pruebas de una verdadera vida anterior: Yo ya te he visto antes, los milagros de la era primitiva y del fin de los tiempos.”<sup>55</sup>

“Hemos de expiar pecados de otros tiempos.”<sup>56</sup>

“El titubeo antes del nacimiento. Si hay una transmigración de las almas, yo aún no estoy ni siquiera en el escalón más bajo. Mi vida es el titubeo antes del nacimiento.”<sup>57</sup>

Giuliano Baioni<sup>58</sup> considera que el relato “Investigaciones de un perro” es la versión judía de *El castillo*. La referencia a ese animal, insulto bien conocido, no deja dudas de las raíces judías de la narración: las notas<sup>59</sup> a la traducción del relato en las *Obras Completas* de Kafka de la editorial Galaxia Gutenberg, traducción de Adan Kovacsics, ponen el acento en el proceso de *asimilación*. Entre otras cosas, el relato habla del alimento, y Werner Hoffmann cita las palabras de Hugo Bergman para notar la importancia que este tiene en su versión espiritual, comparando los saltos de algunos perros del relato con los saltos que dan los judíos en la sinagoga<sup>60</sup>. Además, recibir alimento de arriba, de lo que habla la narración, es algo que tiene que ver con las prácticas teúrgicas del *tzadik*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 651.

<sup>56</sup> *Id.*, *Diarios...*, *Obras Completas II*, *op. cit.*, p. 412. La entrada es del 6. IV. 1914.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 667. La entrada es del 24. I. 1922.

<sup>58</sup> Baioni considera que el relato es “la versione ebraica del romzanzo [*El castillo*]” (G. Baioni, *Kafka. letteratura...*, *op. cit.*, p. 291).

<sup>59</sup> “La narración forma parte de lo que muchos comentaristas de Kafka han denominado ‘el tema de la asimilación’, es decir, el tema de la cultura, la lengua y la religión de los judíos centroeuropeos (a veces, de modo específico, los ‘judíos orientales’, o del Este) en relación con las de los pueblos con que convivían” (F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, nota p. 1156). No queda claro si la redacción es del traductor del relato, A. Kovacsics, o del director de la edición, J. Llovet.

<sup>60</sup> Escribe Werner Hoffmann: “no vivimos sólo del suelo, sino principalmente del alimento del aire. Bergmann ha señalado que los saltos por el aire en los cantos y danzas populares a que se refiere el perro son una alusión a las tres veces que saltan los judíos en la sinagoga al repetir las palabras de Isaías ‘Tres veces santo [Nota de Hoffmann: Hugo Bergmann “Erinnerungen an Franz Kafka”, en *Univesitas*, Año 27, 1972, Cuaderno VII, julio, 1972, p. 749]” (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, *op. cit.*, p. 23).

Marthe Robert encuentra propicia la escritura del relato para encontrar apellidos hebraicos al escritor, a quien acerca al sionismo<sup>61</sup>. No obstante, Robert es consciente de que la tan traída y llevada polivalencia de Kafka se nota claramente en el relato. Los judíos son los responsables de la *vida perruna* que lleva el escritor, mas no pretende excluirse de ser como es y de pertenecer al pueblo judío<sup>62</sup>. Tal vez sea el afán del perro por no contentarse con lo establecido y formular, por ello, pregunta tras pregunta, lo que lo obliga a una existencia independiente que, no siempre, ni a todos, gusta. Massimo Cacciari<sup>63</sup> nos alerta de la consecuencia desagradable de hacer preguntas que no se podrán contestar. El centro de todo, “la médula” de las cosas que, aparentemente, se esconde tras de lo real, puede ser ponzoña antes que alimento porque las cosas no son al margen de lo que las acompaña, función incluida. En el centro lo que hay es veneno: el centro de las cosas siempre está a los lados.

Los compuestos que elabora Kafka no pueden dejar de recordar la vida de los judíos marranos, que dicen una cosa y hacen otra. En las palabras que Max Brod llamó “El puente”, mezcla de lo inerte con lo vivo, algo inanimado es tratado como si tuviera alma porque está dotado de lenguaje. El relato narra la historia de un puente de madera que, al igual que los hombres, habla, sueña, siente dolor, tiene ‘pies’, ‘manos’, ‘dientes’, ‘espalda’, ‘hirsuta cabellera’ y viste ‘levita’:

“Yo estaba rígido y frío, era un puente tendido sobre un abismo”.<sup>64</sup>

El caso es que no puede realizar su función, que es permitir el paso, porque se destruye cuando alguien lo intenta:

---

<sup>61</sup> “escribe las *Investigaciones de un Perro* en 1922, momento en que casi es un sionista militante” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 49).

<sup>62</sup> “el Perro expresa en voz alta [...] lo que Kafka no se atreve ni a decir abiertamente, ni tampoco a confesarse en lo particular [...] Quiere combatir a sus antepasados porque los considera enteramente responsables de la ‘vida de perro’ a que están condenados los judíos” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, op. cit., p. 155); “Arrojado fuera del círculo común por su singularidad [...] desesperado por no participar en la calor de la vida judía espontánea, Kafka [...] como el Perro, vive al margen del judaísmo, sin por ello traicionar enteramente a su raza, sin renegarse; y también como él, puede consolarse con esa exclusión semivoluntaria, semiobligada, diciéndose que, a pesar de todo, jamás ha perdido de vista a su pueblo: se ha alejado de él, no lo olvida e incluso a veces le da noticias suyas” (*ibid.*, pp. 38-39).

<sup>63</sup> Cf. M. Cacciari, *Íconos de la Ley*, op. cit., pp. 120-121.

<sup>64</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, op. cit., p. 515. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

“saltó encima de mi cuerpo [un hombre] [...] Aún no había acabado de girarme cuando ya me derrumbaba [...] y ya estaba destrozado”.<sup>65</sup>

Enrique Mandelbaum, en *Franz Kafka: un judaísmo na ponte do impossível*<sup>66</sup>, piensa que algo así puede pasar con la obra de Kafka: no podemos llevar hasta el final ninguna interpretación porque acaba rompiéndose, es imposible atravesar una obra suya armados con una sola manera de verla porque no se mantiene; la posibilidad de interpretar de una vez sus obras descansa precisamente en su imposibilidad.

Acaso lo que pretenda decirnos Kafka tenga que ver con que la función del puente no puede darse si se resume en trasladarnos del ambiente donde vivimos a lo que lo justifica: de lo profano, mundo de lo existente donde moramos los hombres, a lo sagrado, mundo que explica todo. Por ello Maurice Blanchot pretende resumir el sentido de *El castillo* al primer párrafo<sup>67</sup>:

“Ya era de noche cuando K. llegó. La aldea yacía hundida en la nieve. Nada se veía de la colina; bruma y tinieblas la rodeaban; ni el más débil resplandor revelaba el gran castillo. Largo tiempo K. se detuvo sobre el puente de madera que del camino real conducía a la aldea, con los ojos alzados al aparente vacío.”<sup>68</sup>

Solo lo que no es terrenal puede explicar lo que sí lo es, lo que sucede es que a lo no terrenal no tenemos acceso: esta situación es la que explica toda la trama de *El castillo*. El trabajo del puente, que pretende unir dos partes distintas, es absurdo cuando pretendemos llegar a un lugar que no es terrenal. Recurriendo a la dificultad que tiene avanzar en la nieve, Kafka nos alerta de que es imposible llegar donde se quiere, si lo que se quiere no tiene límites. Dice en sus *Diarios* por la misma época en la que empezó a redactar *El castillo*:

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>66</sup> “É eficaz não apenas falar de sua ineficácia [...] a narrativa do texto ergue-se para enunciar sua impossibilidade. [...] registra-se a leitura como a responsável pela ruína da frágil ponte. Pensamos atravessá-la? Terminamos por derrubá-la. [...] Destruímos Kafka quando o lemos? Pode ser. [...] ao cair, ao despencar junto com o texto, ficamos auviendo que o texto deve ser uma ponte que atravesse o abismo” (E. Mandelbaum, *Franz Kafka: um judaísmo...*, *op. cit.*, p. 102).

<sup>67</sup> M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*, *op. cit.*, nota 3.

<sup>68</sup> F. Kafka, *El castillo*, ed. Alianza/Emecé, p. 7.

“Embates al anochecer en el camino cubierto de nieve. Siempre la confusión de ideas [...] en un camino abandonado en el que en la oscuridad se resbala continuamente en la nieve, encima un camino absurdo que carece de meta terrenal (¿hacia el puente? ¿Por qué hacia allí? [...])”<sup>69</sup>

No obstante, el relato paradigmático donde el hombre se hace piedra es el titulado “Prometeo”.

Giulano Baioni repara en la exposición de cuatro leyendas sobre la figura de Prometeo, e interpreta la aparición de distintas versiones como eslabón en un “proceso de descomposición del significado”<sup>70</sup>. Aquí, como en otros lugares, lo importante es la huida del concepto de verdad única, tal como hacen los judíos.

La aserción final del relato, que el *peñasco* quedara *inexplicable*, no tiene sentido sin las versiones anteriores; la tercera versión introduce el olvido que marca la cuarta, y la aserción final es el corolario de lo que antecede:

“Según la tercera, con el paso de los milenios su traición fue olvidada [...] Según la cuarta, todos se cansaron de aquella historia [...] Quedó el peñasco inexplicable.”<sup>71</sup>

El relato marca con toda precisión la imposibilidad de que haya una sola interpretación de las cosas, como corresponde a la mezcla que define las creaciones kafkianas y el mundo del que son protagonistas los judíos. Al final queda lo que explica todo, por eso inexplicable, el ápice divino a donde no podremos llegar.

*El cazador Gracchus* es una historia de Kafka donde el híbrido es alguien que no está ni enteramente vivo ni enteramente muerto:

“¿Está usted muerto?’ ‘Sí’, dijo el cazador, ‘ya lo ve usted. Hace muchos años, o mejor dicho, muchísimos años, hallándome en la Selva Negra, que está en Alemania, caí de lo alto de un peñasco mientras perseguía a un gamo. Desde

<sup>69</sup> *Id. Diarios..., Obras Completas II, op. cit.*, p. 671. La entrada es del 29. I. 1922.

<sup>70</sup> “Attraverso un processo di scomposizione del significato le quattro leggende della sua prosa vogliono dimostrare, per negazione, la verità dell’asercioni finale” (G. Baioni, *Kafka. letteratura..., op. cit.*, p. 225).

<sup>71</sup> F. Kafka, *Narraciones ..., op. cit.* p. 632. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

entonces estoy muerto.’ ‘Pero también está vivo, ¿no?’, dijo el alcalde. ‘En cierto modo’, dijo el cazador, ‘en cierto modo también estoy vivo. Mi barca funeraria erró el rumbo, un golpe equivocado de timón [...] sólo sé que me quedé en tierra y desde entonces mi barca navega por las aguas terrenales. [...] voy viajando después de la muerte por todos los países del mundo.’ ”<sup>72</sup>

Siendo así, Gracchus no puede alcanzar el descanso eterno, debe de ir vagando por ahí día tras día. Marthe Robert asigna a la roca en que se convierte Prometeo unas palabras que bien se pueden referir al cazador:

“en ese agregado de sufrimiento, de fatiga y de olvido ni siquiera es posible morir.”<sup>73</sup>

Karl Erich Grözinger estima que el tema del cazador Gracchus ha de relacionarse con el asunto del *gilgul*<sup>74</sup>. Grözinger no niega que otras historias judías<sup>75</sup> hayan podido influir en la elaboración de Kafka que nos ocupa, pero el asunto de la transmigración de las almas es concebido como prioritario, según Grözinger, para la historia del cazador Gracchus<sup>76</sup>. Esther Cohen compara la figura con el gólem, figura que Cohen entiende llena de tristeza dada su situación. La tristeza también domina los días del cazador, donde la vida y la muerte se mezclan, e impiden, por ello, que

<sup>72</sup> *Id.*, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 518.

<sup>73</sup> M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>74</sup> “Kafka’s story that seems to be most closely related to the *gilgul* theme is the one about the hunter Gracchus” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 99).

<sup>75</sup> Claudio Magris, hablando de Franz Tunda, personaje de Joseph Roth, *Die Flucht ohne Ende*, saca a colación “la condición del espíritu de Abel” refiriéndose a la narración que nos ocupa: “Franz Tunda de *Flucht ohne Ende*, animado en su comportamiento por la ausencia de toda meta, deseo o punto de partida, animado sobre todo por la ausencia de un sitio en lo real y en la historia. [...] El propio Tunda compara dicho estado al de los muertos en el momento en el que han abandonado la vida terrena y todavía no han comenzado la ultraterrena [Nota de Magris: “p. 414”]. Es la condición de *Jäger Gracchus* de Kafka que vaga por los laberintos de un limbo incierto entre el ser y el no ser, ajeno ya a los vivos y todavía no acogido por los muertos; y, remontándose a la matriz bíblica y talmúdica, es la condición del espíritu de Abel, el primer muerto del que la tradición cuenta que vagaba sin meta y sin encontrar sitio ni en el cielo ni en la tierra” (C. Magris, *Lejos de dónde...*, *op. cit.*, p. 124).

<sup>76</sup> “Even if the Flying Dutchman and other mythological motifs known to Kafka may have influenced this story, its close relation to the Jewish theme of reincarnation is incontestable [...] The uneasy existence between life and death of Kafka’s hunter Gracchus contains many details reminiscent of the *gilgul* stories about a certain Rosa Bat Pircha, whose unsteady spirit was interrogated by Kabbalist Yehudah Ben Moshe Patia (1849-1942). This spirit [...] reported [...]: ‘After I spent two years hovering about the place where wild animals live, I was finally condemned to fly over the ocean’s edge, year after year for seven years, then two more years over the graves of my native Bagdad’ ” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 100).

Gracchus muera de una vez y descanse. Impedido de cambio, eso es lo que le pasa al gólem<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> “en el universo de la cábala, el Golem no tendrá la posibilidad [...] de transfigurarse. Será una especie de cazador Graco, el personaje kafkiano que, muerto, deambula como alguien vivo, en su barca de la muerte” (E. Cohen, *El silencio del nombre*, *op. cit.*, p. 94).

#### 4. “Un cruzamiento”. La familia

La narración que Kafka tituló *Eine Kreuzung* es paradigmática para el asunto de las mezclas en la narrativa de Kafka. Que el animal del que habla el escritor sea una mezcla, está fuera de toda duda:

“Tengo un animal muy singular, mitad gato, mitad cordero.”<sup>78</sup>

K. E. Grözinger entiende el relato en la nómina de las historias de *gilgul*<sup>79</sup>, como la mayoría de las historias de animales: tales historias ni son del todo fábulas, ni metáforas, lo que vendría a abonar, según entendemos, el carácter híbrido de las creaciones de Kafka. Que un alma humana more en el cuerpo del animal es algo que sirve para interpretar el relato en tales términos. Grözinger se sirve del relato para entender las palabras de Kafka según las cuales lo que nos hace pecadores es independiente de la culpa<sup>80</sup>. Nosotros interpretamos esta independencia como la *felix culpa*<sup>81</sup> de que hablan los místicos, como la separación del tronco divino, necesaria para que el hombre sea hombre, es decir, sea libre. No obstante, Grözinger interpreta que

---

<sup>78</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 552. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>79</sup> “The close relation between Kafka’s animal figures and the *gilgul* stories seems to be particularly grounded in the fact that Kafka’s stories are neither fables nor metaphors. Instead, what are obviously human fates are depicted in animal bodies. These animal existences represent the mortal or spiritual life of sinful humans unable to enter into their eternal rest” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 109).

<sup>80</sup> Cf. F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 634.

<sup>81</sup> Cf. K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 166.

debemos expiar el pecado de otras generaciones<sup>82</sup>. Kafka, según Grözinger, sigue en este asunto lo que expresa la cábala luriánica: vivir cerca de algunos animales implica una responsabilidad hacia ellos porque se comparte el pecado que ha hecho que el alma de un hombre viva en el cuerpo de un animal. Eso es lo que sucede en la historia que nos ocupa. Y el hombre tiene que ayudar al animal en su expiación<sup>83</sup>.

El carácter híbrido del animal, y su interpretación en términos de *gilgul* no son los únicos aspectos judíos del relato. Este hace referencia al cuchillo del carnicero como instrumento de la liberación, de la redención, del animal; esto es, la muerte como salida a las injusticias de la vida. El relato de Kafka tiene varias similitudes con una historia de Isaac Luria llamada “El carnero manso”<sup>84</sup>: un carnero donde parece que habita el alma de una persona, y pide que le claven el cuchillo como expiación a los errores que lo llevaron a su actual vida.<sup>85</sup>

Pretender la muerte como liberación de todos los problemas es tema que aparece claramente en el cuento de Luria.<sup>86</sup> La muerte no es algo que se encuentre con facilidad. Piénsese en el cazador Gracchus, que, estando muerto, no deja de estar vivo.<sup>87</sup> Que sea imposible la liberación del raro animal por efecto del cuchillo, es algo que tiene que ver con el carácter familiar del mismo. Siendo una herencia que le ha caído al protagonista, no puede sin más deshacerse de ella:

---

<sup>82</sup> “It is always thus mutual liability between generations that has to help bear as well as atone for the sin that transcends the generations. Within this alliance, the person bears an obligation for the transgressions of previous generations; in other words, for sins he did not commit himself” (*ibid.*, p. 112).

<sup>83</sup> “According to Lurianic Kabbalah, the people who live with such animals always bear a very personal responsibility for them, because these animals share the same spiritual root as the person who actually comes in contact with them. In other words, the person who encounters an animal participates, as it were, in the animal’s sin and is obligated, as a related soul, to demonstrate active solidarity by assisting the soul in the animal achieve its atonement” (*ibid.*, p. 101).

<sup>84</sup> *Benajahu*, 234. Citado por K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>85</sup> “One evening, as they [Luria and his students] were sitting and studying, a large ram opened the door, entered the room, went up to the Rav Isaac Luria] and whispered into his ear [...] ‘Then the ram came to me and begged me to perform tikkun, an act of rectification, for him. He asked me to have him slaughtered and to be especially careful with the knife, for if the knife were unfit, he would have to return to *gilgul*. And that’s why I performed the tikkun for him!’ [...] during the night the ram appeared to the Rav in a dream and said: ‘May your spirit rest in eternal life, just as you have given me peace!’ ” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 109-110).

<sup>86</sup> Kafka expone el asunto con total claridad, mas en versiones del cuento que no son la última. K. Grözinger utiliza estas versiones, que son más afines para sus intereses, pues así el parecido es mayor entre el cuento de Luria y el de Kafka: “The animal in this story obviously yearns for redemption via the knife, just like the ram in Luria’s tale. [...] The animal’s death wish, thus, lies beyond the realm of the natural, experiential world, and the same can be said of Kafka’s cat-lamb. Is it its loneliness in the animal world? Such loneliness is at least one indication that this creature has nothing in common with the rest of the animal world, whereas it does feel itself much closer to the human world. But even there we would be hard put to find a death wish” (*ibid.*, p. 111).

<sup>87</sup> En este sentido, escribe Marthe Robert: “en ese agregado de sufrimiento, de fatiga y de olvido ni siquiera es posible morir” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 255).

“Tal vez para este animal sería el cuchillo del carnicero una redención, pero debo negársela, porque al fin y al cabo es un recuerdo de familia.”<sup>88</sup>

Algo así es lo que ocurrió con el judaísmo de Kafka: es algo que recibió en herencia, bien que de un modo que tiene que ver con los avatares de la *asimilación*; pero, sea como fuere, no es algo que uno pueda olvidar sin más. M. Robert insiste en la importancia que para el relato tiene el no poder desprenderse de algo que se recibió, y que el narrador acaba haciendo suyo, como sucedió con el judaísmo que Kafka heredó<sup>89</sup> de su familia.

La relación de Franz Kafka con los suyos tiene luces y sombras. Ha sido estudiada a fondo por Roberto Chacana Arancibia en un libro sobre Kafka y su familia<sup>90</sup>, donde considera que la familia toda, incluido el escritor, formaban un bloque donde todos tenían su sitio para que el conjunto se mantuviera. Una lectura atenta de *La metamorfosis (La transformación)* nos avisa de que el trabajo del hijo mantiene a toda la familia. *Parentalización* es como se llama este proceso, según Roberto Chacana<sup>91</sup>. En el caso de Franz Kafka, la necesidad no era económica, pero hay otras necesidades: los padres necesitaban del hijo escritor viviendo en casa para mantenerse como padres, hasta el punto de que, según Roberto Chacana, el problema por el cual Franz Kafka no se emancipó realmente nunca fue tanto la dedicación a la literatura como la necesidad de vivir en el seno de la familia, donde ocupaba un lugar importante con vistas a su mantenimiento como tal<sup>92</sup>. Pero no toda la responsabilidad es de los padres: los hijos también se mantienen cómodamente en la estructura familiar, donde han encontrado un puesto que los configura como personas sin responsabilidades<sup>93</sup>. No es casual, por tanto,

<sup>88</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 554.

<sup>89</sup> “El narrador insiste tanto en el carácter hereditario del fenómeno que hay que considerarlo, no como un detalle accesorio, sino antes bien como lo esencial de la fábula. [...] Al pasar a manos del hijo, aquella herencia viviente mantiene con su dueño estrechas relaciones corporales [...] Drama del origen judío que Kafka debe a su padre, que no puede cambiar ni destruir” (M. Robert, *Franz Kafka o la soledad*, *op. cit.*, p. 286).

<sup>90</sup> R. Chacana Arancibia, *La familia de Kafka. Lealtad y sacrificio*, Madrid-México D. F., Plaza y Valdés, 2012.

<sup>91</sup> “La *parentalización* es el proceso a través del cual se produce una inversión en la relación jerárquica al interior de la familia, con lo cual uno o más hijos pasan a desempeñar los papeles de cuidadores o sostenedores del grupo familiar” (R. Chacana Arancibia, *La familia de Kafka. Lealtad y sacrificio*, *op. cit.*, p. 129).

<sup>92</sup> “La oposición de fondo no sería entre el matrimonio y la literatura –tal como Kafka pretende hacernos creer–, sino entre el matrimonio y las responsabilidades que, en tanto hijo, el escritor tenía con su familia” (*ibid.*, pp. 39-40).

<sup>93</sup> “a veces son los propios hijos quienes se comportan de manera ambigua o ambivalente ante la posibilidad de alcanzar la emancipación, pues, si bien ella es la antesala para el logro de una mayor

que, en lo que Roberto Chacana entiende como “primer período productivo”<sup>94</sup>, Kafka escribiera acerca de la importancia de la familia en *La condena*, *La metamorfosis* y *El fogonero*. Según nos cuenta Chacana<sup>95</sup>, en abril de 1913, Kafka le recomendó a Kurt Wolff que editara esos tres escritos en un volumen bajo el nombre de *Los hijos*; y según Georges Bataille, el escritor quería titular toda su obra «Tentativas de evasión fuera de la esfera paterna»<sup>96</sup>, pero esto no significaba salir fuera del influjo de la familia; antes bien, lo que quería Kafka, según Bataille, era vivir excluido, pero en su seno.<sup>97</sup>

Roberto Chacana se alía en su obra a un planteamiento *sistémico* para entender las complicadas relaciones de Franz Kafka con su familia. Nosotros entendemos que este enfoque, por lo que tiene de visión múltiple, de huida de cualquier planteamiento unilateral, de planteamiento a veces circular, se acerca a la visión judía del mundo, extremo que Chacana<sup>98</sup> no ha visto. Si todo llega a ser en el seno de una familia, donde cada uno ocupa un puesto, resulta muy difícil deshacerse de la herencia que nos constituye, Kafka incluido. Por ello, el narrador no puede aplicar al gato-cordero la muerte liberadora, responsable de que sea quien es.

---

autonomía, también provoca rechazo por el hecho de tener que asumir nuevos deberes y responsabilidades, lo cual implica renunciar a las comodidades de la vida hogareña” (*ibid.*, p. 108).

<sup>94</sup>“El sentido de pertenencia y de dedicación a la familia [...] un tema clave de todas las obras que Kafka escribió en este primer período productivo –*La condena*, *La metamorfosis* y *El fogonero*–” (*ibid.*, p. 39).

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, p. 145.

<sup>96</sup> G. Bataille, *La literatura y el mal*, *op. cit.*, pp. 114-115.

<sup>97</sup> “no nos equivoquemos. Kafka nunca quiso evadirse realmente. Lo que quería era vivir en la esfera –pero *excluido*–” (*ibid.*, p. 116).

<sup>98</sup> Escribe Chacana en relación con la enfermedad mental y la familia: “En psicología, el concepto de *enfoque sistémico* alude a una serie de modelos o escuelas de terapia familiar [...] variables *interaccionales* que podían hacer posible que, en un determinado momento, cierto individuo desarrollase un trastorno psíquico. Dichas variables *interaccionales* tendían a relativizar la influencia de supuestos factores hereditarios o biológicos, como también el papel de posibles ‘traumas’ psíquicos sufridos en la infancia, otorgando un papel mucho más decisivo a factores del entorno (o contexto) del individuo, como, por ejemplo, las relaciones establecidas en el interior de su familia.

”No obstante, el *enfoque sistémico* no solo surgió a raíz de la disconformidad con los modelos teóricos tildados de ‘biologicistas’ o ‘psicologicistas’, sino que también fue el resultado del desencanto con la perspectiva epistemológica asociada a ellos, caracterizada por una visión *mecánico-lineal* de la realidad. [...] la aparición de los síntomas en el individuo no era una consecuencia lineal de remotos traumas infantiles ni de alteraciones bioquímicas o genéticas, sino que estaba en directa (inter)relación con determinados eventos que afectaban a la familia del individuo [...] al impedir que la familia tuviese que enfrentar determinados retos evolutivos, como por ejemplo, la emancipación de los hijos, lo cual, de concretarse, podía constituir una grave ‘amenaza’ para el equilibrio grupal y el desarrollo del ciclo familiar” (R. Chacana, *La familia de Kafka...*, *op. cit.*, pp. 105-106).

## **XIII. ARTIMAÑAS**



## 1. Inicio

Si la naturaleza híbrida de las creaciones de Kafka es algo consustancial al pensamiento judío, no lo es menos el asunto del lenguaje para la creación del mundo. Que el tema del lenguaje es importante para Kafka es algo evidente para quien no pretende ser otra cosa que escritor. Si, como el pez que está fuera del agua, las cosas mueren sin el lenguaje que las caracteriza, el ámbito donde todo vive tiene más importancia de la que, a veces, le concedemos. Ello nos lleva a tratar el tema de los trucos, o artimañas, en las creaciones literarias.

Kafka, hacia el final de su vida, renuncia a comunicarse con palabras, convertidas en un arma arrojada entre fantasmas porque colaboran con la ilusión de que existe un mundo que puede comunicarse tal como es. ¿Qué son las personas sin el lenguaje que las constituye? Puros fantasmas sin existencia. Las cartas, de las que Kafka escribió miles, reparan solo en que el lenguaje comunica; por eso reducen el lenguaje a instrumento, cuando lo importante también es el grosor que tienen los significantes, como diría un cabalista. Según muchos de los judíos, la entidad del lenguaje hace que no debemos valorar solamente lo que se dice, sino el acto de decirlo, que no son cosas distintas, ni tan siquiera distantes. Ello hace algo más comprensible la afirmación

benjaminiana<sup>1</sup> según la cual Kafka valora la transmisión aunque no haya nada distinto que transmitir más allá del puro acto: así hemos de entender a un escritor de ficciones que elabora su propia Torá puesto que la oficial es una, y nunca la conoció del todo.

No es raro que un escritor, más si es judío, considere la importancia del lenguaje para elaborar sus creaciones, hasta el punto de que creemos que es justamente el verdadero tema de la obra de Kafka, quien conscientemente impide que cualquier interpretación, sea la que sea, pueda llegar hasta el final. Las trampas con que el escritor puebla sus escritos impiden que ningún argumento pueda mantenerse en absoluto, mostrando así que el argumento es el mismo lenguaje, del que, según los judíos, se sirvió Dios para crear el mundo.

---

<sup>1</sup> Escribe Benjamin a Scholem: “Lo realmente genial en Kafka es que ensayo algo nuevo por completo: sacrificó la verdad para aferrarse a su transmisibilidad” (W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia 1933-1940, op. cit.*, p. 248). La carta es del 12. 6. 1938.

## 2. La literatura significa nada y todo

Como no tenemos acceso a la cosa en sí, como no tenemos acceso a nada que no sea la intermediación, narrar una historia –que no se encamina a contenido alguno más allá del propio narrar– es tan real como aquello que se cuenta, y en ello consiste la realidad de las cosas. Tan así es que, según Gershom Scholem<sup>2</sup>, la narración tiene que ver con la religiosidad, explícitamente, al menos, para algunas vertientes del jasidismo.

Massimo Cacciari hace referencia a la sustitución del origen por la tradición interpretativa, por la intersubjetividad<sup>3</sup> que preside lo que se acepta como real en cada caso, pues el *nómos* está plenamente ausente en Kafka, ausencia que es sustituida por la costumbre. Es la evanescencia de lo intersubjetivo la que da lugar a la narración de *El castillo*; la historia de cómo K. critica las costumbres de la aldea, costumbres que tendrá que asumir porque presiden la vida de toda la población.<sup>4</sup> Lo que importa es la narración, el transcurso de los detalles más que otra cosa. Es por ello que T. W. Adorno<sup>5</sup>, aunque no estemos de acuerdo en la importancia que le concede al relato de

---

<sup>2</sup> “Contar una historia acerca de la conducta de los santos se convirtió en un nuevo valor religioso y constituye algo así como la celebración de un nuevo rito religioso. [...] La Torá [...] adoptó la forma de una fuente inagotable de relatos. Nada se quedó en teoría, todo se convirtió en relato” (G. Scholem, *Las grandes tendencias...*, *op. cit.*, pp. 375-376).

<sup>3</sup> La relación con el último Wittgenstein es inmediata.

<sup>4</sup> “È la scena della narrazione. La completa assenza di Nomos, la disperata libertà che questa assenza produce vengono *ri-velate* dalla sottomissione alle usanze, ai mores tramandati, alle parole dei Morti, delle quali vi è narrazione soltanto. Questa è la sola ‘terra’ di cui questo popolo dispone [Cacciari se refiere al pueblo donde se desarrolla el relato sobre el mensaje imperial, mas es válido para todo pueblo kafkiano, incluida la aldea de *El castillo*, y aun el pueblo judío]; esso ha radice nella corrente dell’interpretazione che trascina via da ogni origine” (M. Cacciari, *Icone ...*, *op. cit.*, pp. 116-117).

<sup>5</sup> T. W. Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, en *id.*, *Crítica cultural y sociedad*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1973.

Kafka sobre la puerta de la Ley, le otorga gran importancia a lo mínimo en el caso de Kafka. Que la marcha de la narración tenga lagunas porque lo que importa es el esquema más que el trasiego –lo cual abunda en la oposición judía a la concepción occidental del tiempo como algo que marcha de modo lineal, sin sobresaltos– aproxima el arte de narrar de Kafka a los relatos aparentemente inacabados de la cultura jasídica, sobre todo al arte de narrar de Rabí Najmán.

No vamos a decir nada nuevo si mantenemos que Kafka es difícil de interpretar. Otra cosa es saber si ha de ser interpretado: como buen adepto a la Cábala, lo que se dice no puede decirse de otro modo que como se dice, lo cual abunda en la visión simbólica de la obra de Kafka frente a la interpretación alegórica; la última acepta que hay un contenido en los escritos de Kafka, una moraleja, por así decir, que puede ser expresada de múltiples formas sin reparar en la importancia de lo que se dice, en la naturaleza autorreferencial de sus escritos. Ni que decir tiene que nos inclinamos más por la visión simbólica. Pero hay que interpretar a Kafka si queremos entender algo<sup>6</sup>. Mas la tarea hermenéutica no tiene fin; la naturaleza inacabable de la interpretación es un rasgo que define a los escritos de Kafka como escritos de un judío: una suerte de *haggadá*, de narración, que el escritor va construyendo. En el sentido del carácter interminable de la interpretación sitúo las múltiples artimañas que utiliza el escritor para impedir que sus textos sean interpretados de una vez por todas; y ello se da más a medida que el escritor cumple años. Para tal fin no tiene reparos en utilizar *medios pueriles, insuficientes*, según él mismo dice<sup>7</sup>, con objeto de *alcanzar la salvación*<sup>8</sup>. Esta salvación tiene que ver con la utilización del lenguaje como vehículo de iluminación más que como instrumento para comunicar, según expresa Esther Cohen parafraseando a Walter Benjamin.<sup>9</sup>

Hay que caer en la cuenta de que el lenguaje crea todo aquello que toca, convirtiéndolo en algo lingüístico. Y es por ello que Kafka busca, más allá o más acá de las palabras, un encuentro directo con la humanidad de carne y hueso que nos defina a todos los hombres, y no con los fantasmas en que nos convertimos cuando creemos que

---

<sup>6</sup> Dice H. Bloom: “su judeidad [de Kafka] consiste en su intensa obsesión con la interpretación en cuanto tal” (H. Bloom, Prólogo a Y. H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía, op. cit.*, p. XXII).

<sup>7</sup> Cf. F. Kafka, *Obras Completas III, op. cit.*, p. 611.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*

<sup>9</sup> “Deconstruir a la manera benjaminiana el lenguaje como instrumento de *comunicación* para convertirlo en un vehículo de *iluminación*. Y así, sólo desarticulando la forma referencial y representativa de las palabras puede llegarse al conocimiento del nombre de Dios que es, en última instancia, la única y verdadera gnosis” (E. Cohen, *El silencio del nombre, op. cit.*, pp. 54-55. La cursiva es nuestra).

el lenguaje intermedia entre nosotros y una realidad que ya existe, o entre nosotros y otros *yoes* que son independientes de las palabras usadas para referirnos a ellos, cartas incluidas. Walter Benjamin, como no podía ser menos, es consciente del proceder de Kafka:

“Cuando se proponía crear sus historias, Kafka las describía como leyendas para dialécticos. Introducía en ellas pequeños trucos, para luego poder leer de ellas la demostración de que ‘también medios deficientes e incluso infantiles pueden ser tablas de salvación’.”<sup>10</sup>

Son esos trucos los que imposibilitan interpretar de una vez por todas al escritor de Praga, y, como *tablas de salvación*, conectan su literatura con la tradición judía de interpretación infinita. La astucia de Kafka es parecida a la astucia de Ulises en el relato que Max Brod tituló “El silencio de las sirenas”<sup>11</sup>, quien, con métodos que todo el mundo considera pueriles, consigue superar la presencia de las sirenas: los cuentos para dialécticos que escribe Kafka consiguen que la narración no se pueda interpretar definitivamente porque no apunta a nada más que a sí misma, al propio lenguaje, al propio Dios quien, con emisiones lingüísticas, creó el mundo. George Steiner, en *Gramáticas de la creación*<sup>12</sup>, compara la actividad creativa de Dios con las de los grandes narradores; aquí, Steiner hace referencia al relato de Kafka que hemos mencionado<sup>13</sup>. Al igual que sucede con los textos cabalísticos, es imposible desentrañar el sentido del mundo porque la interpretación no acaba nunca: los textos contienen infinitas interpretaciones, y ello aconseja que nos quedemos con la literalidad de lo escrito. Kafka se cuida muy mucho de que todo pueda ser dicho y, a la vez, desmentido<sup>14</sup>; por eso sus textos son narraciones para dialécticos.

<sup>10</sup> W. Benjamin, “Franz Kafka”, en *id.*, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2001, p. 141.

<sup>11</sup> F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, pp. 611-612. La traducción del texto es de J. Parra Contreras. Cf. C. A Conchillo y J. A. Sánchez, “Ulises y el silencio de las sirenas”, *op. cit.*, *passim*.

<sup>12</sup> Cf. G. Steiner, *Gramáticas de la creación*, trad. A. Alonso y C. Galán Rodríguez, Madrid, Siruela, 2001.

<sup>13</sup> “Las estratificaciones del significado, los retos interpretativos de la breve parábola kafkiana sobre las sirenas son exigentes como ningún otro ejemplo que se pueda encontrar en la literatura moderna” (*ibid.*, p. 278).

<sup>14</sup> Sobre la naturaleza laberíntica de los textos de Kafka, escribe S. Mosès en *Exégesis de una leyenda...*, *op. cit.*: “Es cierto que estos textos se presentan casi siempre como auténticos laberintos formales, regidos por una lógica narrativa de una complejidad insondable”(p. 10); “sus textos [...] siempre se construirían partiendo de una enorme complejidad narrativa que podría incluso llegar a adquirir una forma de juego literario, tan sutil como irónica.” (p. 12); “Kafka revela su verdadera naturaleza: no se trata de una

La literatura de Kafka no significa nada más allá de la propia literatura<sup>15</sup>, es un ejercicio lingüístico que apunta a lo más grande: al lenguaje que es de lo que se sirvió Dios para crear el mundo. G. Baioni cree que el motivo por el que Kafka mandó destruir sus escritos fue precisamente que el arte no es capaz de acceder a la verdad<sup>16</sup>. Estamos de acuerdo: Kafka era consciente de ser un gran escritor, pero la verdad no se alcanza con la escritura porque la verdad no se alcanza, es cosa de lo divino, como todo buen judío sabe.

Kafka es consciente de que la literatura no ha de significar nada, lo que quiere decir que la literatura no ha de significar, nada menos. Por ello la narración no apunta a otra cosa que a la propia narración, que al propio lenguaje: como creación lingüística del mundo es como ha de entenderse su esencia primera, según Walter Benjamin<sup>17</sup>. Que Kafka le confiera a la realidad la característica del lenguaje hace que esta –pero también el lenguaje, pues la constituye– no sea nada distinta de un juego que permite ser todas las personas y todos los casos. Leemos en sus *Diarios*:

“siempre que los dolores no sean demasiado grandes, estaré muy contento en mi lecho de muerte [...] Todos esos pasajes buenos y realmente convincentes tratan siempre de que alguien se muere, de que eso se le hace muy difícil, de que en eso hay para él una injusticia o al menos una crueldad, y de que al lector eso le resulta, siempre según mi opinión, conmovedor. Para mí [...] tales descripciones constituyen, secretamente, un *juego*, y es que me alegro de morir en la persona del moribundo, por ello me aprovecho de forma bien calculada de la atención del lector, concentrada en la muerte, tengo la mente más clara que él, del que

---

yuxtaposición ni de una suma de distintos significados parciales, sino de una construcción laberíntica sabiamente trazada donde se remite constantemente al lector de una hipótesis a otra, a leer y releer sin fin, y donde las diversas posibilidades de interpretación, articuladas con sumo rigor en la estructura del texto, se proponen y se descartan alternativamente, sin que ninguna de ellas pueda decir la última palabra” (S. Mosès, *Exégesis de una leyenda...*, op. cit., p. 50).

<sup>15</sup> G. Baioni es consciente de eso: “come è possibile che un oggetto di tale perfezione formale non significhi nulla?” (G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, op. cit., p. 287).

<sup>16</sup> “Per Kafka il testo letterario, sempre monco e frammentario, indica nella classicità della sua fattura quell’utopica unità di bellezza e verità che nell’epoca degli spettri della comunicazioni è ormai una speranza del tutto impossibile” (*ibid.*, p. 286); “un testo che nella pulizia e nella esattezza della sua fattura fa sentire, persino fisicamente, la violenza e il terrore della legge che ha costretto lo scrittore a produrlo con questa perfezione formale. È probabilmente questa la ragione per la quale Kafka ordinò a Max Brod di distruggere tutti i suoi manoscritti. [...] La ragione delle sue ultime volontà era [...] la convizione di essere un grande scrittore” (*ibid.*, p. 288).

<sup>17</sup> Dice S. Mosès: “En la historia bíblica de la génesis del lenguaje, Benjamin distingue tres etapas [Mosès se refiere a *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*]. En la primera, la palabra divina aparece como creadora (Gen. I, 1-21), designa el lenguaje en su esencia original [...] el lenguaje es, en su esencia misma, creador de realidad” (S. Mosès, *El Ángel...*, p. 88).

supongo que en su lecho de muerte se quejará, y mi queja es por ello la queja más perfecta posible”<sup>18</sup>

Como la realidad es eminentemente lingüística, como el mundo no es sino lenguaje, quien nombra, especialmente el escritor, debe cuidar mucho su actividad: pone en riesgo al lector que vive la realidad que ha sido nombrada. Mauricio Pilatowsky es consciente de la importancia de la tarea del escritor para el lector, hasta el punto de ver las similitudes que el escritor mantiene con el judío marrano: debe encriptar sus creaciones para no dañar al lector de las mismas, máxime cuando el simbolismo que preside la narración de Kafka impide cualquier traducción alegórica que neutralice el daño que pueda hacer la referencia a una realidad a la que no podemos referirnos<sup>19</sup>. No hay nada que buscar que no sea el propio lenguaje porque el lenguaje no se refiere a nada, más allá de sí mismo. Esto explica la pasión cabalística por las palabras, pasión de la que fue felizmente contaminado Kafka a la hora de elegir los nombres de sus creaciones. Si la interpretación no tiene fin, hemos de reparar en la importancia de los significantes y no solo en los significados: en ello descansa Abulafia, consciente del carácter interminable de la interpretación.<sup>20</sup>

En Kafka no hay centro en el que descansar del carácter inconcluso de toda tarea heremenéutica, nunca lo ha habido. Entendemos que en ello reside su proximidad con la Cábala más que con el estilo talmúdico, tal como lo ve Massimo Cacciari<sup>21</sup>. No importa tanto la ausencia de centro como la tarea, nunca acabada, de rodear lo que nunca ha existido, aunque siempre creyéramos lo contrario.

---

<sup>18</sup> F. Kafka, *Diarios..., Obras Completas II*, pp. 536-537. La entrada es del 13. XII. 1914. La cursiva es nuestra.

<sup>19</sup> Escribe M. Pilatowsky: “el nombrar debe hacerse en forma encriptada. La escritura debe presentarse en forma de claves y máscaras que guarden su secreto para que llegue al lector sin ponerlo en riesgo. El individuo debe buscar sus propias respuestas motivado por su deseo de traducir los enigmas que plantea la literatura” (M. Pilatowsky, “Los abrevaderos ...”, *op. cit.* p. 156).

<sup>20</sup> Según E. Cohen: “se trata, para Abulafia, de romper el circuito hermenéutico y oponer en su lugar una práctica del ‘corte’ y la deconstrucción. Desarticular el orden convencional de las palabras, permutar, combinar, dislocar, operando de esa manera una acción de la escritura sobre la escritura, poniendo de relieve la fuerza plástica del lenguaje” (E. Cohen, *El silencio del nombre, op. cit.*, p. 67).

<sup>21</sup> “Lo ‘stile’ di Kafka viene farsescamente frainteso da chi separa la tragedia dell’errare ermeneutico dall’ironia della continua eterogenesi dei fini cui esso dà luogo. [...] lo ‘stile’ di Kafka si avvicina più a quello kabbalistico che a quello talmudico. Il ‘commento’ kabbalistico, proprio per la vertigine della sua *inventio*, finisce con l’apparire, o col porter apparire, paradossale manifestazione della ‘verità’ del testo [...] Il principio della variazione prevale su ogni fedeltà –autentica fedeltà appare essere solo quella del ‘commento’ che rivela le infinite potenzialità del testo: l’esserci del testo è queste infinite potenzialità. Il ‘commento’ kabbalistico è auto-ironico. [...] nulla è meno tramandabile del Vero, che nulla è più inaccessibile, che, nulla, comunque, è meno comunicabile” (M. Cacciari, *Icone della Legge, op. cit.*, p. 68).

### 3. La aventura de las minúsculas

Las artimañas que usa Kafka para imposibilitar *una* interpretación definitiva de sus obras tienen que ver con una actitud puramente judía, y es la actitud de los parias del mundo para salvarse del seguimiento por los poderosos de que han sido objeto desde tiempo inmemorial. En este sentido, Kafka es visto por las interpretaciones que podemos llamar sociológicas como el portavoz del paria<sup>22</sup>. Cuando la situación es tal que no parece que haya salida, la ingenuidad del paria parece la única solución a un problema<sup>23</sup>. Según lo ha visto Hannah Arendt, esta actitud tiene que ver con el modo de comportarse de Chaplin, quien, como Kafka, recurre a las *artimañas*<sup>24</sup> para zafarse de los que intentan que no haga lo que desea. Recurrir a la casualidad para salvarse, a la llegada casual de alguien que salve al condenado, es un recurso que utiliza Kafka en sus *aforismos*:

“pedimos ser trasladados de la vieja celda, que odiamos, a una nueva, que apenas aprenderemos a odiar. Un resto de fe continúa operando, por si acaso

---

<sup>22</sup> “sociological interpretations make their own contributions to the view that sees Kafka as the spokesman for the social pariah”(K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 179).

<sup>23</sup> Escribe S. Mosès: “existen situaciones tan desesperadas que únicamente la más absoluta ingenuidad permite escapar de ellas. [...] Cuando ni el cálculo ni el razonamiento consiguen conjurar el peligro, la inconsciencia se erige en la única esperanza de salvación. Entonces, la ignorancia roza la adivinación y la ingenuidad se convierte en talento” (S. Mosès, *Exégesis... op. cit.*, pp. 34-36).

<sup>24</sup> Según Hannah Arendt: “Chaplin se mueve en un mundo exagerado grotescamente pero real, de cuya hostilidad no lo protegen ni la naturaleza ni el arte, sino sólo las artimañas que ingenia y, a veces, la inesperada bondad y humanidad de alguien que pasa casualmente” (H. Arendt, *La tradición oculta*, *op. cit.*, p. 62).

durante el transporte apareciera el Señor por el pasillo, mirara al prisionero y dijera: ‘A éste ya no lo vuelvan a encerrar. Éste viene conmigo’.”<sup>25</sup>

Chaplin es un ejemplo claro de la actitud del judío, que no es sino el eterno sospechoso que intenta, con medios que parecen insuficientes, zafarse de los peligros que lo atenazan. La actitud de reserva del paria frente a la policía<sup>26</sup> es el modo espontáneo como el K. de *El proceso* se comporta cuando, arrastrado por los personajes de la novela, tropieza con un policía oficial, que podría liberarlo de la situación novelesca en la que Josef K. se ve envuelto:

“había policías [...] Uno [...] se acercó como intencionadamente a aquel grupo no del todo libre de sospecha. [...] el policía estaba abriendo ya la boca, cuando K., a la fuerza, hizo seguir a los señores. Varias veces se volvió prudentemente, para ver si el policía los seguía; sin embargo, cuando doblaron una esquina, K. comenzó a correr”.<sup>27</sup>

Pero no es solamente en *El proceso* donde Kafka hace que el protagonista sufra actividades propias de un paria. La incompreensión que domina las relaciones de K. con la sociedad de *El castillo* no son distintas: llega a decirse a K. que no es nada<sup>28</sup>. Que *El castillo* trata de la cuestión de la *narración* de las leyendas, cosa que el judaísmo no deja de hacer, es algo que se sabe desde el inicio de la novela, que trata sobre un extranjero<sup>29</sup>, condición que es fácil que se convierta en la del paria.

<sup>25</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 13, p. 29.

<sup>26</sup> “A ojos de la sociedad, Chaplin es siempre y fundamentalmente sospechoso [...] Chaplin ya presentaba, aleccionado por las experiencias de su infancia, el secular miedo judío ante los policías –personificación de un entorno hostil– y la secular sabiduría judía, que en determinadas circunstancias permitió a la astucia humana de David acabar con la fuerza bestial de Goliat. Resultó que el paria, que está fuera de la sociedad y es un sospechoso para todo el mundo, se ganó la simpatía del pueblo” (H. Arendt, *La tradición oculta*, *op. cit.*, p. 62).

<sup>27</sup> Kafka, *El proceso*, *Novelas, Obras Completas I*, *op. cit.*, p. 660.

<sup>28</sup> Escribe H. Arendt: “aquel a quien la sociedad envía a paseo, como es el caso del paria, no puede decir que haya tenido suerte, pues la sociedad pretende ‘ser real’ y quiere ‘hacerle creer que él es irreal’, que es nadie” (H. Arendt, *La tradición oculta*, *op. cit.*, p. 65); “En *El castillo*, en la novela que uno casi diría dedicada al problema judío, cada vez queda más claro que el agrimensor K., venido de fuera, es un judío, no porque detente ninguna de las características típicamente judías, sino porque cae en determinadas situaciones y ambigüedades típicas [...] (‘No es usted del castillo, no es usted del lugar, no es usted nada.’) [...] Continuamente se le echa en cara ser superfluo, ‘sobrante y estar de paso en todas partes’ ” (*ibid.*, p. 67).

<sup>29</sup> Al respecto dice G. Steiner: “Hay un personaje fundamental en las leyendas, numerosas en la Biblia [...] el extranjero en la puerta, el visitante que llama al atardecer tras su viaje” (G. Steiner, *Errata. El examen de una vida*, trad. C. Martínez Muñoz, Barcelona, Debolsillo, 2012, p. 76).

El reconocimiento de la condición de paria de los personajes de Kafka hace que su aventura sea la de las minúsculas: siempre ha pretendido no hacerse notar, ser poca cosa. Escribe en sus aforismos:

“Dos posibilidades: hacerse infinitamente pequeño o serlo. Lo primero es consumación, es decir, inacción; lo segundo es comienzo, es decir, acción.”<sup>30</sup>

Solo en la narración puede acercarse a Dios, pues la narración, como todo uso del lenguaje, no es otra cosa que el deshilacharse del nombre divino, al modo de la poesía, como Walter Benjamin<sup>31</sup> concebía el despliegue del significado en las parábolas de Kafka. El nombre de Dios, que se despliega como el capullo que contiene una flor, solo se nos muestra en la narración. El único acceso que tenemos al ser divino consiste en la intermediación, en la narración (Torá) en minúsculas del nombre de Dios<sup>32</sup>: un relato que siempre puede interpretarse de mil maneras, como es el caso de cualquier escrito de Kafka.

Jordi Llovet, en su libro *Por una estética egoísta (Esquizosemia)*<sup>33</sup>, pone de manifiesto la importancia que el lenguaje tiene para todo el judaísmo: solo la lectura y la interpretación pueden acercarnos al ser divino. Solo el nombre de Dios es capaz de fundar la narración, entonces es posible encontrar una flor porque, según el decir de

<sup>30</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, *op. cit.*, aforismo 90, p. 90.

<sup>31</sup> “decir ‘despliegue’ es muy ambiguo. Mientras el capullo se despliega hasta ser una flor, el barco de papel que hemos enseñado a hacer a un niño se despliega hasta ser una hoja lisa. Este segundo tipo de ‘despliegue’ es el adecuado a la parábola: el placer del lector la va alisando hasta que al fin su significado le resulte evidente. Pero las parábolas de Kafka se despliegan en el primer sentido, como el capullo se convierte en una flor. Por eso, su producto es similar a la poesía” (W. Benjamin, “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, en *id.*, *Obras*, libro II/vol.2, *op. cit.*, p. 21).

<sup>32</sup> Escribe Esther Cohen en *El silencio del nombre*: “una interpretación muy particular del texto bíblico – la cábala– que parte de la idea de que toda la Biblia no es sino el relato o la narración surgidos de un nombre: *Yahvhe*. [...] ‘Dios, comenta Scholem, es a los ojos de los cabalistas el nombre más breve y a su vez el nombre más largo’ [Nota de Esther Cohen: “Dieu, pourrait-on dire, est aux yeux des kabalistes à la fois le nom le plus bref et le plus long”, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la Mystique Juive*, p. 76] El más breve, sus cuatro letras mayúsculas, vinculado a su perfil sagrado, y el más largo, ese amplio relato que no habla sino de sí mismo, que pertenece a su ámbito profano, es decir, a su gesto de humildad para con los hombres. Porque humilde es la divinidad que acepta desacralizarse narrándose [...] Narrar, y la Biblia es una narración, es profanar el nombre, hacerlo descender al mundo inferior, al mundo de las minúsculas” (E. Cohen, *El silencio del nombre*, *op. cit.*, p. 45).

<sup>33</sup> “el lugar privilegiado de la escritura en la cultura judía [...] El Dios mosaico [...] su persistencia se debe solamente, a lo largo de la tradición mosaica, a la existencia de un *registro simbólico* de mediatización: las Escrituras, la Biblia. Así, la religiosidad judía se habría desarrollado con arreglo a esta inviabilidad de acceder al Padre por otro camino que no fuese el de la lectura y la interpretación de la ley” (J. Llovet, *Por una estética egoísta*, *op. cit.*, p. 243).

Llovet<sup>34</sup>, “Yo soy el que soy” significa que solo Dios tiene la existencia que necesitamos si queremos que el mundo sea algo más que lo imaginado por seres imaginarios, que Dios no sea solo lo que aparece en una cabeza gacha situada entre las piernas; y es a partir del carácter inalcanzable de lo divino como surgen las interpretaciones múltiples que caracterizan al judaísmo.

Lo real es tan evanescente que tiene que ver con la recepción que en cada caso se produce, y ello da pie a que no exista una única visión de las obras de Kafka. No obstante, no cabe alteración de las Escrituras, que están dadas de una vez por todas: por ello la importancia de la interpretación en la Torá oral posibilita la necesidad de una narración eterna que explique lo inexplicable, esto es, la inmutabilidad de las palabras divinas, cuyo sentido no para de cambiar. Para entrar en tal campo Kafka se dedicó a la escritura. El fracaso que presidió su vida se debe a que, siendo consciente de la grandeza de su pretensión, las letras que usaba solo podían estar *en minúsculas*<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> “no hay en el judaísmo más que una palabra revelada: YO, la identidad *única*: «Yo soy el que soy», es decir, Yo soy yo. Las escrituras, a partir de este elemento central, el único elemento *denotativo* que, en esencia, habría concedido el Dios mosaico al fundador Moisés, deberían entenderse, pues, ya ellas, como *escritura connotativa*, como aproximación a la denominación de Dios a través del rodeo de la connotación y de la interpretación” (*ibid.*).

<sup>35</sup> Escribe J. Llovet: “las Escrituras han sido proscritas, pero es precisamente el rito de su inmolación lo que desencadena la posibilidad de otra escritura, la posibilidad de seguir escribiendo; esta vez una escritura en minúscula” (*ibid.*, p. 263).



## **XIV. EPÍLOGO: KAFKA Y WITTGENSTEIN**



## 1. Inicio

Acaba la tesis con un epílogo donde se ven algunas similitudes entre la obra del filósofo Ludwig Wittgenstein, y el escritor Franz Kafka, similitudes ya espigadas a lo largo del texto cuando este ha exigido traer al filósofo a colación. El hecho de poner juntos a Kafka y a Wittgenstein no es habitual entre los estudiosos, pero aquí se reivindica dicha perspectiva porque ninguno de los dos autores entiende la realidad como algo inamovible y ajeno a lo que se diga de ella, ninguno de los dos valora la materialidad de las cosas por encima de la espiritualidad de las mismas, ninguno, en fin, acepta que se pueda decir lo que no se puede sino mostrar.

El epílogo se abre con la sucinta exposición de algunos de los antecedentes judíos en la familia de Wittgenstein, antecedentes que están de acuerdo con la poca importancia que tiene el fundamento de las cosas si esta ha de ser algo distinto a la estructura en la que viven. Se entiende a Wittgenstein como el pensador que va forjando su obra en la huida de los referentes, innecesarios para apelar a la verdad del discurso, como todo judío sabe. Apoyándonos en la diferencia wittgensteiniana entre decir y mostrar, entendemos que Kafka vea las consecuencias de lo divino, aunque no se pueda hablar de ello. No se reduce a ello la similitud entre los dos: la huida de la idolatría es otro punto común; por ello Wittgenstein reivindica la importancia de lo no escrito; por ello Kafka les dice, a Dora y a Max Brod, que quemen buena parte de su obra.

La novela *El castillo* es de especial relevancia a la hora de entender la importancia de la intersubjetividad en la constitución del día a día, importancia estimada por Wittgenstein sobre todo en su libro *Philosophische Untersuchungen*. El acceso a lo divino, que en Kafka consiste en no poder acceder, ha de hacerse individualmente, pero la vida, que transcurre en la aldea, a los pies del castillo, está regida por la práctica en el seguimiento de las reglas, tapando los agujeros que caracterizan a toda regla a base de costumbre. K., que está excluido de la vida de la aldea porque no es de allí, quiere entenderlo todo, y busca la entidad de las cosas en otro sitio que en la estructura de la que forman parte. Los que no están excluidos no necesitan tanto, les basta con el día a día. Al no tener la práctica de los aldeanos, al no formar parte de la estructura, K. necesita entender para actuar conforme a unas reglas, tácitas para quien no está excluido; por eso no para de preguntar por la referencia de las cosas. Pero no hay otra referencia que la estructura en la que se vive, ni en Kafka ni en Wittgenstein.

## 2. El guardián

A qué credo religioso pertenecía Ludwig Wittgenstein es algo que precisa algún comentario: tanto él como todos sus hermanos fueron bautizados en la fe católica, pero está claro que proviene de una familia con creencias judías, tanto por parte de madre como por parte de padre, creencias que perdieron importancia: lo que quería la familia de Wittgenstein era ser una familia *asimilada*. El abuelo de Ludwig, Hermann Chistian, así como su mujer, Fanny Figor, que también era judía, se convirtieron al protestantismo antes del matrimonio<sup>1</sup>.

No se debe menospreciar el interés de la familia Wittgenstein por alejarse del judaísmo, tampoco la importancia de la educación judía que corre por sus venas; tanto es así que no sabemos si inscribirla dentro de lo que llamamos *criptojudaísmo* porque nadie sabe cuáles son sus verdaderas creencias. Al respecto escribe Ray Monk:

“La asimilación de la familia fue tan completa que una de las hijas de Hermann tuvo que preguntarle a su hermano Louis si eran ciertos los rumores que había oído acerca de los orígenes judíos de la familia. ‘*Pur sang, Milly*’, replicó él [...] La situación no era distinta de la de otras notables familias vienesas: no importaba lo integrados que estuvieran en la clase media vienesa, y no importaba

---

<sup>1</sup> De su hijo Karl , padre de Ludwig, escribe Isidoro Reguera: “En 1873 [...] hace un buen matrimonio con Leopoldine Kalmuz [...] judía de raza solo por parte de padre [...] Él, judío protestante, y ella, medio judía católica” (I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2012, p. 27).

lo apartados que estuvieran de sus orígenes, ellos todavía seguían siendo –de manera hartamente misteriosa– judíos ‘por los cuatro costados’.<sup>2</sup>

El caso es que Hitler, quien, de adolescente, compartió con Ludwig el mismo *Gymnasium*, el *Staatsoberrrealschule* de Linz, no deja de considerarlo judío; lo cual no es mucho decir, viniendo de quien viene. No es gratuito pensar que la rabia que demostró Hitler frente a los judíos tiene que ver con el trato que tuvo en la adolescencia con Wittgenstein, un alumno mucho mejor que él<sup>3</sup>.

Ludwig Wittgenstein no dudó de la conexión entre su familia y el judaísmo. Tanto es así que llega a comunicar a sus amigos una ascendencia que había ocultado<sup>4</sup>. Todo ello sirve para entender que, aunque Ludwig poseyera la fe católica, algunos de sus logros filosóficos tienen que ver con su ascendencia judía, judaísmo según el cual Dios se muestra, no se dice, pues está más allá del ser que habla, usando así la misma diferencia de la que, desde el *Tractatus*, se sirve Wittgenstein.

No es menor la relación evidente entre la última proposición del *Tractatus* y su reivindicación del silencio con la negativa judía a hacer imágenes de la divinidad. Creemos que esta negativa a hablar de lo que no se puede es una gran grieta en su teoría figurativa, grieta que acabará por ocupar todo el territorio en las *Investigaciones Filosóficas*: que en el *Tractatus* no se deba hablar de todo acabará conduciendo a la negativa a hablar de la realidad en las *Investigaciones*, pues la realidad a la que como hombres no tenemos acceso, depende de la divinidad, sobre la que es mejor callar porque, como Kafka sabe, no cabe representación de lo que no puede presentarse, no puede imaginarse lo que no cabe en la imaginación. Una tal realidad, inaccesible para nosotros, está próxima al silencio, según Wittgenstein; por ello lo importante en sus escritos, según él mismo confiesa en *Briefe an Ludwig von Ficker*<sup>5</sup>, no es sino la parte no escrita de los mismos. La valoración de lo no escrito sobre lo escrito se ha visto en este trabajo como la lucha judía de Wittgenstein contra la idolatría, lucha que explica la afinidad de los escritos de Kafka con el fuego; pero el silencio también ha de verse, en

---

<sup>2</sup> R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, op. cit., p. 23.

<sup>3</sup> Escribe Isidoro Reguera: “Hay quien afirma que el odio a los judíos de Hitler proviene de los complejos que le causó en esta época el trato con el atildado, refinado, mejor polemista y más inteligente Ludwig en Linz” (I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo...*, op. cit., p. 31).

<sup>4</sup> Cf. I. Cabrera, “La religiosidad de Wittgenstein”, en AA. VV., *Wittgenstein y la tradición clásica*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 169, nota 19.

<sup>5</sup> Citado por A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, op. cit., p. 243.

los dos escritores, como la única manera de acceder a una realidad no mediada por el lenguaje. ¿Dónde encontramos a Dios si no tenemos acceso a él mismo, negativa en la que también coinciden Kafka y Wittgenstein? En este extremo vuelven a acercarse los dos autores al judaísmo, Kafka en escritos como *El castillo*, Wittgenstein, en todo lo que escribió a partir del *Tractatus*, pues la divinidad no está en otro sitio que en la relación de hombre a hombre que domina todo proceso intersubjetivo de los juegos de lenguaje. A Dios no llegamos a tocarlo porque el acercamiento es infinito; es por ello que, según Wittgenstein, nunca acabamos de interpretar el sentido de las reglas que usamos, valoración típicamente judía de la naturaleza infinita de la interpretación, que se asienta en la ausencia de suelo procedente de la destrucción del Templo. La falta de referencia de las cosas, por así decir, encuentra su máxima expresión en la mística: espacio de libertad donde todo es posible porque ningún tipo de referente lo impide, ni siquiera es necesario un espacio ético común en el que una persona se acerque a otra; es por ello que, según Wittgenstein, la mística, tan afín a Kafka por amistades, no puede expresarse en juego de lenguaje alguno.

La cercanía entre el planteamiento de Kafka y el de Wittgenstein es grande: hemos ido hablando de ambos en las páginas que preceden cuando el tema así lo ha exigido. En este capítulo, el último del trabajo, vamos a tratar algunos de los asuntos que tienen que ver con tal cercanía y que nos parecen de vital importancia para entender a ambos.

El relato de Kafka “Ante la ley” tiene una relación clara con algo que escribió Wittgenstein en sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* sobre alguien que está en una habitación<sup>6</sup>, texto que ya se ha citado. Hans Blumenberg<sup>7</sup> utiliza la palabra *prejuicio* para referirse al filósofo, mas pretendemos referirnos con la palabra también a Kafka: en el caso del personaje de este, el prejuicio de que para entrar a la Ley hay que franquear la puerta que guarda el guardián; en el caso de Wittgenstein, de que la puerta está cerrada y se abre hacia fuera, como todas las puertas. En uno y en otro caso, no hay nada más allá de la estructura en la que los personajes se mueven porque no hay realidad más allá de la que configura el lenguaje. Wittgenstein, desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones Filosóficas*, camina con paso firme hacia la desaparición de una supuesta *realidad* distinta de lo que de esta se dice. Kafka, por su

<sup>6</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, op. cit., p. 204. El texto se cita en la sección de este trabajo titulado *Vor dem Gesetz*.

<sup>7</sup> Cf. H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, op. cit., p. 631.

parte, en “Ante la ley” nada dice de si hay algo más allá de las puertas: es por ello que las interpretaciones han de moverse en el camino de la inmanencia, pues no hay otra trascendencia que la que marca la estructura de los sucesos. Al personaje de Wittgenstein, lo que le impide salir de la habitación es su convicción (*el prejuicio*, diría Blumenberg) de que, al no poder abrir la puerta hacia fuera, está encerrado. De lo que está convencido el campesino de Kafka es de que el guardián, que parece un *tzadik*<sup>8</sup>, es poderoso, y eso le hace no intentar nada, creencia alimentada por quien quiere seguir en su puesto. En uno y en otro caso, los presuntos espectadores de la situación son los protagonistas de la misma, inversión muy valorada por el pensamiento cabalístico. Ambos son presos de un error: el personaje de Wittgenstein no sale de la habitación porque cree que está encerrado, el personaje de Kafka pretende llegar al sitio donde se encuentra desde siempre. No tenemos acceso a las cosas porque creemos que son más complicadas de lo que son realmente: no encontramos lo que la realidad esconde porque la realidad se esconde a sí misma. Es así como hay que entender las siguientes palabras de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein:

“en el empleo real de las expresiones damos rodeos, pasamos por callejones laterales; mientras que vemos ante nosotros la avenida recta, pero sin que la podamos utilizar, porque está permanentemente cerrada.”<sup>9</sup>

No buscamos donde tenemos que buscar, y ello tiene que ver con el fenómeno de la *teúrgia*: la creencia, inmanente, en la existencia de un ser supremo, confiere existencia trascendente a un ser tal. No es nada distinto lo que sucede en la novela *El castillo*, donde todo lo que sucede pasa en la aldea; el castillo está preso de la inoperancia típica de la lógica, a la que nada se le escapa, como tampoco se le escapa a un Dios que lo que dice de sí mismo reúne todas las contradicciones. “Su verdad es tautológica, como en la lógica o en las matemáticas”, escribe George Steiner en

---

<sup>8</sup> Cf. G. Baioni, *Kafka: letteratura...*, op. cit., p. 155.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*, edición bilingüe, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1988, § 426, p. 307.

*Gramáticas de la creación*<sup>10</sup>. Como consecuencia, el castillo es inoperante, de modo parecido a como Auden entiende la poesía<sup>11</sup>.

Del mismo modo que no es necesario que haya algo tras de las puertas de la Ley para que el campesino lo crea y el guardián le impida el paso, se puede describir el mundo sin necesidad de que haya algo que sea “la realidad”, basta con que creamos que exista. Así es como entendemos el camino que va, en Wittgenstein, desde el *Tractatus* a las *Investigaciones Filosóficas*. El *Tractatus* entiende la realidad en relación a los estados de cosas:

“La existencia y no-existencia de los hechos atómicos es la realidad”<sup>12</sup>

Los estados de cosas están compuestos por objetos<sup>13</sup>, objetos que *forman la sustancia del mundo*<sup>14</sup>. Pero el mundo se compone de hechos, no de las cosas<sup>15</sup>. ¿Cómo existen, pues, los objetos? Existen en el interior de los estados de cosas, no individualmente<sup>16</sup>. Por separado, ni siquiera podemos hablar de la cosa, pues hacerlo implicaría usar figuras, que son hechos<sup>17</sup>, y están compuestos de estados de cosas, con lo cual estaríamos usando lo que pretendemos definir antes de definirlo. Según el *Tractatus*, los términos *objeto*, *cosa*, *entidad*, son conceptos formales que no se forman a partir de la aparición de casos, al modo empirista, sino que los casos, por así decir, son lo que son porque ya hay conceptos que los definen:

“El concepto formal está ya dado cuando se da un objeto que cae bajo él”.<sup>18</sup>

Posteriormente, escribirá Wittgenstein en las *Philosophische Bemerkungen*:

---

<sup>10</sup> G. Steiner, *Gramáticas... op. cit.*, p. 279. El texto dice: “Su presencia es tan rigurosamente ‘inconcebible, inimaginable, indecible’ que emerge de la zarza ardiente. Su verdad es tautológica, como en la lógica o en las matemáticas: ‘Él es el que es’.”

<sup>11</sup> “W. H. Auden se mostraba inclinado a señalar que los poemas ‘no hacen que nada ocurra’ ” (G. Steiner, *Errata, op. cit.*, p. 142).

<sup>12</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.06, *op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 2.0123.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 2.021.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1.1.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 2.011.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 2.141.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 4.12721, p. 95.

“Lo que yo, en su tiempo, llamé ‘objetos’, lo simple, es simplemente aquello que puedo designar sin temor de que quizá no exista, es decir, aquello para lo que no hay existencia ni no-existencia, o sea, aquello de lo que podemos decir *que siempre acaece*”<sup>19</sup>.

Necesitamos de la existencia de los objetos (*Gegenstände*) si queremos describirlos. Dice Isidoro Reguera en su magnífico libro sobre el primer Wittgenstein:

“Esto es lo que sucede en definitiva: las cosas son conceptos aprióricos de la descripción del mundo.”<sup>20</sup>

No olvidemos que es el lenguaje quien describe, en cuyo interior estamos sumergidos, y la sustancia no nos permite salir afuera. ¿Nos lo permitirá la esencia? Tampoco. Según Wittgenstein, la esencia del mundo es la forma general de la proposición:

“Dar la esencia de la proposición significa dar la esencia de toda descripción; o sea, la esencia del mundo”.<sup>21</sup>

No salimos, pues, del cerco del lenguaje porque lo que hay de común al lenguaje y al mundo no es otra cosa que la forma general de la proposición, algo que está del lado de acá. Kafka nos va a contar algo parecido: ¿qué hay allende las puertas de la Ley? No lo sabemos porque no podemos ir más allá del guardián. No podemos ir más allá del lenguaje, diría Wittgenstein, ni catapultados por la esencia del mundo, ni catapultados por su sustancia. ¿Existe, pues, el mundo? La respuesta es afirmativa: necesitamos que exista algo que sea el objeto de lo que decimos. En parecido círculo argumentativo incurrió Descartes cuando pretendía justificar, gracias a la existencia de Dios, que nuestras evidencias son también verdades: Dios me garantiza que lo evidente tiene existencia fuera de que yo lo piense, por eso Dios existe aunque nadie lo esté pensando. Dicho de otra manera: lo que me garantiza que Dios existe es la propia

---

<sup>19</sup> Citado por I. Reguera, *La miseria de la razón*, Madrid, Taurus, 1980, p. 161.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.4711, *op.cit.*, p. 139.

existencia de Dios<sup>22</sup>. También el *Tractatus* recurre a círculos similares. Sirva como ejemplo:

“El significado de los signos primitivos puede explicarse por elucidaciones. Elucidaciones son las proposiciones que contienen los signos primitivos. Estas sólo pueden, pues ser comprendidas si los significados de estos signos son ya conocidos”.<sup>23</sup>

El caso de Descartes y el de Wittgenstein, por lo que a la cuestión que nos ocupa se refiere, son casos similares al del Barón de Münchhausen, que tuvo que salir de la ciénaga tirándose de la coleta: si Descartes está sumergido en ideas y quiere encontrar la realidad que las ha de configurar, Wittgenstein lo está en palabras y pretende lo mismo. El problema es que el punto de apoyo con el que cuentan no es distinto de aquello de lo que quieren huir. El problema no es otro que el problema del *nómeno* al que se enfrenta I. Kant, una de cuyas acepciones tiene que ver con *las cosas mismas* como garantía del lenguaje significativo. El asunto interesa a Kafka desde los inicios de su producción literaria. Así, en “Descripción de una lucha”, obra en la que trabajó desde 1907 hasta 1910 leemos:

“Aprehendo las cosas de mi entorno solo en representaciones tan frágiles que siempre creo que han vivido alguna vez y ahora se están desvaneciendo. Siempre, querido señor, me entran unas ganas atroces de ver las cosas tal y como se presentarían antes de mostrármeme”<sup>24</sup>.

¿Dónde se apoya Kafka?, ¿de dónde recibe el guardián de “Ante la Ley” el sentido de su trabajo? O de algo que haya tras de las puertas que guarda, o de otro guardián que, a su vez, lo recibe de otro. Nada nos dice el relato de Kafka sobre lo primero, y respecto de lo segundo, si no queremos enfrentarnos con la Paradoja del Guardián, expuesta con anterioridad en este mismo trabajo, hemos de asumir la existencia de una cadena infinita de guardianes, cadena que puede tener forma de círculo donde el jefe sea también subordinado, como describe Julio Ramón Ribeyro en

---

<sup>22</sup> Cf. introducción de Vidal Peña a R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.263, *op. cit.*, p.57.

<sup>24</sup> F. Kafka, *Narraciones ...Obras Completas III*, *op. cit.* p. 377.

su relato “La insignia”<sup>25</sup>, narración en la que, por llevar prendida una insignia que había encontrado, alguien llega a ser el jefe de una organización de la que lo ignora todo.

Aunque no se encontrara término, ni principio –que para el caso es lo mismo– en nada, el mundo ha de tener sustancia si queremos estar refiriéndonos a algo, piensa Wittgenstein. Según el *Tractatus*:

“Aunque el mundo fuese infinitamente complejo, de modo que cada hecho constase de infinidad de hechos atómicos, y cada hecho atómico se compusiese de un número infinito de objetos, incluso en este supuesto debería haber objetos y hechos atómicos”.<sup>26</sup>

La sustancia del mundo que hemos de postular si queremos estar refiriéndonos a algo cuando hablamos, no tiene más entidad que la que le confiere el lenguaje para hacer posible la descripción del mundo, cuya esencia también es lingüística. Pero si no hay nada más que lenguaje, si no hay nada más que guardián, ¿de dónde, entonces, recibe este su poder? del juego que juega con el campesino, del juego que hace que el juego sea posible: el guardián le dice que no puede pasar y el campesino no pasa porque ha convertido sus palabras en una prohibición, amedrentado por su aspecto<sup>27</sup> de *tzadik*, según hemos comentado antes.

Si solo precisamos recurrir al juego de los hablantes para sustentar la realidad, si solo es necesario el juego de los hablantes para darle sentido a lo dicho<sup>28</sup>, si solo precisamos que el campesino le haga caso al guardián para que este se imponga, Kafka

---

<sup>25</sup>J. R. Ribeyro, *Cuentos Completos*, Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 83-86. No me cabe duda de que *El proceso* de Kafka tuvo que ver en el relato de Ribeyro; me refiero al siguiente texto de la novela de Kafka: cuando Josef K. habla por primera vez con el tribunal, entre los asistentes al acto: “brillaban en la solapas insignias de distintos tamaños y colores. [...] todos llevaban aquellas insignias [...] vio la misma insignia en el cuello del juez de instrucción” (F. Kafka, *El proceso*, *Obras Completas I*, ed. cit., p. 505).

<sup>26</sup>L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.2211, *op. cit.*, p. 97.

<sup>27</sup>El aspecto también tiene su significado para el guardián. Le dice al campesino, según Kafka: “entre sala y sala hay más guardianes, cada cual más poderoso que el anterior. Ya el aspecto del tercero no puedo soportarlo ni yo mismo” (F. Kafka, *Narraciones...*, *op. cit.*, p. 192).

<sup>28</sup>Cf. S. A. Kripke, *Wittgenstein. A propósito de Reglas y Lenguaje Privado*, trad. J. Rodríguez Marqueze, Madrid, Tecnos, 2006, p. 90: “Todo lo que se necesita para legitimar las aserciones de que alguien quiere decir algo con sus palabras es que haya circunstancias aproximadamente especificables en que esas aserciones sean legítimamente aseverables, y que el juego de aseverarlas en tales condiciones desempeñe un papel en nuestras vidas. No se precisa suposición alguna de que ‘los hechos se corresponden’ con esas aserciones”.

y el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, según el cual las *Lebensform*<sup>29</sup> explican gran parte del significado de las palabras, que no es otro que el uso al que son sometidas, están más cerca de lo que se podía pensar.

Consideramos que el tránsito del llamado primer Wittgenstein hacia posturas posteriores es deudor del intento de darle una solución definitiva a la cuestión de la entidad de los objetos. Hemos visto que tal entidad no se encuentra más allá del lenguaje puesto que es una exigencia del *lógos* ('lógica', pero también 'lenguaje'), si lo que queremos es usarlo para figurar lo que llamamos *mundo*. La siguiente cita de las *Investigaciones Filosóficas* refleja con claridad el "giro kantiano" (en el sentido del objetivo que Kant ve en Copérnico) que Wittgenstein lleva a cabo después del *Tractatus*: creemos estar ocupándonos de las cosas y estamos ocupados en las gafas<sup>30</sup> que nos permiten mirarlas. Dice el párrafo 114 de las *Investigaciones*:

"Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos."<sup>31</sup>

Para explicar que lo que sean las cosas no pertenece a otro ámbito que al lingüístico, que lo real solo tiene sentido cuando inscribimos la expresión en un juego de lenguaje, vamos a citar parte del famoso párrafo 293 de las *Investigaciones Filosóficas*, en el que Wittgenstein demuestra que se puede usar la palabra "escarabajo" con sentido aunque no haya un insecto tal, pues la existencia del objeto de nuestras expresiones es irrelevante:

"Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos 'escarabajo'. Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. –Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. –¿Pero y si ahora la palabra 'escarabajo'

---

<sup>29</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., §§ 43, 23. La proposición 3.262 del *Tractatus* justifica que pensemos que el Wittgenstein de las *Investigaciones* está anticipado en el *Tractatus*, donde, la tal proposición dice, según traducen J. Muñoz e I. Reguera: "Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso" (*Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 2003, p. 59).

<sup>30</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 103.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 125.

de estas personas tuviese un uso? –Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. –No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

”Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante”.<sup>32</sup>

Ahora podemos entender con total claridad que no hace falta ninguna realidad de las cosas más allá del juego en el que se inscriben. Según entendemos, es lo que dice Isidoro Reguera cuando habla de Wittgenstein y niega la existencia de *contenidos sustantivos*<sup>33</sup> fuera de los juegos de lenguaje que jugamos. Para ilustrar lo que quiere decir, Reguera usa un ejemplo donde pone de manifiesto que en los nombres, asunto judío donde los haya, está el ser de las cosas:

“La ‘esencia’ o el ‘así’ de lo dado no es su apariencia en el mundo –su fenómeno– por la que son cosas sin más, sino en el lenguaje, por la que son objetos, digamos. (No se ven ‘ordenadores’ en el mundo, los ve ‘así’ quien sepa lo que son. Su apariencia –su fenómeno– es de por sí irrelevante. Las cosas no llevan su esencia o su ser en la frente. La esencia o el ser está en el nombre que le pegamos”.<sup>34</sup>

Sin reserva alguna, podemos decir que para el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, los objetos son construcciones del lenguaje, dándole una importancia extrema a aquello con lo que, según también los judíos, Dios crea el mundo; y ello lo aproxima al quehacer de Kafka, un artista, que, como todos los artistas, se las ha de ver con *objetos inmateriales*. No le estamos achacando a ninguno de los dos una suerte de idealismo ingenuo o acrítico: el lenguaje no crea la materia del ordenador, para usar el ejemplo que usa Isidoro Reguera; lo que crea el lenguaje es el ordenador como

---

<sup>32</sup> *Ibid.* § 293, p. 245.

<sup>33</sup> I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo...*, *op. cit.*, p. 200. Un poco antes, en el mismo libro, escribe: “El significado de cualquier palabra (de referencia no gusta hablar Wittgenstein, porque la referencia es insignificante) es solo interior al juego de lenguaje en el que se usa, sin remisiones imposibles a algo metafísico, ni irrelevantes a algo físico” (p. 163).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 172.

ordenador, no su *materia primera*<sup>35</sup>, recurriendo así a términos aristotélicos. Lo que sí que hace el lenguaje es crear el contenido de esa *materia primera*, crear aquello en lo que consiste.

Es verdad que el lenguaje no es el responsable de que haya ser, mas sí de que podamos acceder a este: las palabras nos permiten construir las cosas aglutinando los infinitos estímulos que recibimos. Hasta para decir que el lenguaje no es importante nos haría falta el lenguaje, hasta para tener manos, si es que solo nos las viéramos con el mundo acariciándolo.

---

<sup>35</sup> Para responder a la pregunta de Leibniz sobre la nada baste con saber que hay mundo.

### 3. Lo exterior

La designación de las cosas hace que estas sean lo que son. Dice Kafka en *El castillo*:

“[Olga a K.] Sin embargo, Amalia no amaba a Sortini, objetarás. Bueno, no lo amaba, pero quizá sí, ¿quién podría decidirlo? Ni siquiera ella misma. ¿Cómo podría creer que lo amaba si lo rechazó con más fuerza de la que probablemente se ha utilizado nunca para rechazar a un funcionario?”<sup>36</sup>

Amalia solo puede saber si amaba a Sortini diciéndoselo, pues nada hay antes de decirlo: es con posterioridad al juego en que consiste el lenguaje donde las cosas tienen su entidad, como diría el segundo Wittgenstein. Si Amalia no ama a Sortini, a quien no ama es al castillo, piensan los aldeanos. Cualquier consideración sobre lo que pasa es siempre ulterior al acontecimiento, porque las cosas no son lo que son antes de que el verdadero castillo, es decir, el lenguaje, las defina. Es en la designación donde las cosas son lo que son, así es en Kafka y así es en Wittgenstein. ¿Cómo se atreve Amalia a renunciar a las peticiones del castillo si toda renuncia proviene del propio castillo?,

---

<sup>36</sup> F. Kafka, *Novelas... Obras completas I, ed. cit.*, p. 894.

¿cómo podemos hablar de los objetos si el lenguaje no los ha construido antes? Escribe E. K. Specht en *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*:

“language is not abstracted from objects; but drawing up a language-game creates a new articulation and organisation of the phenomena simultaneously with the introduction of the new linguistic sign. In this way, a new group of objects is ‘constituted’ in a language-game simultaneously with the new linguistic sign. The ‘a priori’ proposition expresses this unity of linguistic sign and object by simultaneously making an assertion about the objects constituted in the language-game and giving expression to the rules of usage of the words signifying these objects.”<sup>37</sup>

Y un poco más adelante:

“a language-game is a totality in which linguistic sign, object and human activity constitute an indissoluble unity, so that an object-constitution is undertaken simultaneously with the drawing up of the rules of the linguistic sign. The rules of the language-game, its grammar, simultaneously determines both the use of the linguistic sign and the essential features of the object. Wittgenstein expresses it thus: ‘Grammar tells what kind of object anything is.’ (P.I. 373). This result contains the solution of the problem referred to and the real justification of the linguistic-analytical method: since the rules of word usage are no read off from the structure of the object, but vice versa, word usage in a way determines the structure of the object; the analysis of word usage represents the primary access to the structure of the object”<sup>38</sup>

Según Pierre Hadot, ni cuando jugamos un juego de lenguaje referencial, la referencia material de los términos tiene que ser protagonista:

“los filósofos tienen tendencia a representarse cualquier actividad lingüística como una actividad de denominación o de designación de objetos. [...] Un

---

<sup>37</sup> E. K. Specht, *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, New York, Manchester University Press/Barnes & Noble Inc., 1969, p. 159.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 184.

personaje A dice a un personaje B: ¡Losa!, indicándole un lugar, y para B se trata de llevar una losa a ese lugar. Lo que es importante para Wittgenstein es que aquí la palabra losa no designa un objeto, sino que constituye una orden”.<sup>39</sup>

Lo dicho sobre Wittgenstein y sobre Kafka tiene que ver con el convencimiento de que la materia es vestida por el lenguaje, sin el que no hay nada, extremo aceptado por todos a partir del llamado “giro lingüístico” (hablamos de la tradición de Hamann, de Herder y de Humboldt, según dice Ch. Taylor<sup>40</sup>). Por eso mismo, la teoría platónica de las ideas se origina en el lenguaje, según indica Aristóteles en la *Metafísica*<sup>41</sup>, quien, sin embargo, inaugura otra concepción, según la cual es el instrumento que intermedia entre el que habla y la realidad extralingüística a la que se refiere. Aunque sea Aristóteles quien domina el panorama filosófico, el lenguaje no es un intermediario aséptico: así lo entienden la Cábala y así lo entienden también Benjamin, Kafka y Wittgenstein. Los dos últimos valoran el lenguaje en relación con cierta crítica a la exterioridad: no tenemos acceso a lo que es en sí, ni hay una realidad ya hecha de la que podamos hablar. Tanto es así que el conocimiento de lo supremo no tiene objeto, no hay nada más allá del puro conocimiento, no hay nada supremo que se pueda conocer. Según Scholem<sup>42</sup>, Dios no es otra cosa que las palabras que hay en la Biblia. Ya lo dice el Zohar cuando niega la existencia del objeto en el conocimiento de lo divino.

Abulafia, haciéndose eco de lo que al respecto dice la Cábala, no entiende la verdad si no es espiritual, pues lo exterior puede ser lo satánico si está fuera de nosotros<sup>43</sup>, al modo como Heráclito de Éfeso consideraba la realidad como algo que

<sup>39</sup> P. Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 103.

<sup>40</sup> Cf. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, p. 21. Escribe en dicho libro: “El común denominador de dicho ‘giro lingüístico’ lo constituye, indudablemente, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un ‘instrumento’ para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la comunicación de pensamientos prelingüísticos. Sólo tras [...] reconocer que al lenguaje le corresponde un papel ‘constitutivo’ en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto de un cambio de paradigma” (p.15).

<sup>41</sup> “Así, pues, el poner el Uno y los Números fuera de las cosas y no como los pitagóricos, y la introducción de las Especies, tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la Dialéctica)” (Aristóteles, *Metafísica*, 987b 30-33, trad. Valentín García Yebra Madrid, Gredos, 1987, p. 48).

<sup>42</sup> “Dios es Torá, y el conocimiento no puede sacar a la criatura fuera de ahí. Hay un algo de infinito desconuelo en la tesis de que el conocimiento supremo carece de objeto, como enseñan las primeras páginas del Zohar” (G. Scholem, “...todo es cábala”, *op. cit.*, p. 69).

<sup>43</sup> Cf. G. Scholem, *Le nom et les Symboles de Dieu*, pp. 97-98, citado por S. Mosès, *El Ángel... , op. cit.*, p. 215: “Abulafia es perfectamente consciente de la fuerza inmediata que emana de la palabras [...] la ‘ciencia de los demonios’, no está sin duda desprovista de bases reales, pero representa una falsificación de la mística verdadera porque es su imitación grosera volcada hacia lo que es puramente exterior [...] Para Abulafia, Satán representa la materialidad de la naturaleza y el cabalista lo destrona devolviéndolo a sus bases espirituales”. Que la verdad esté en nuestro interior no se debe entender como una prueba del

vive en nuestro interior<sup>44</sup>. Esta visión del judaísmo, según la cual lo verdaderamente importante no es la existencia de la exterioridad<sup>45</sup> sino las relaciones que se deben establecer entre los individuos, es expuesta por Harold Bloom recurriendo a la idea de justicia<sup>46</sup>. Wittgenstein no es ajeno a esta hipervaloración de la ética desde el momento en que la hace una con la estética<sup>47</sup>. No olvidemos que es en el arte donde las cosas son de una vez por todas, por así decir, sin mezcla pretendida entre lo que tiene que ver con nosotros y lo que es independiente.

Hay que notar que la crítica de Bloom al mundo exterior<sup>48</sup> no es una reivindicación del individuo; antes bien, es el conjunto de los hombres lo que importa, conjunto que valora la perspectiva ética<sup>49</sup>, tan judía. Pero las cosas no son de ninguna manera si no es el hombre el que interviene. Bloom no es el único que trata el problema: Stéphane Mosès pone en duda la existencia de la Ley fuera de nosotros mismos porque estima, como buen judío, que la separación entre el adentro y el afuera no es nada dado de una vez por todas<sup>50</sup>. Por ello, el contenido de las acciones no es tan importante como

---

subjetivismo que criticaba Martin Heidegger: el lenguaje condiciona las cosas, pero no las inventa, siendo el juego intersubjetivo la prueba de fuego de su existencia.

<sup>44</sup> Heráclito de Efeso, "Fragmentos de Heráclito", *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, trad. A. Bernabé, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp.145-158.

<sup>45</sup> Escribe H. Bloom: "lo que el profeta Jeremías podría haber llamado la «injusticia de la exterioridad». [...] el capítulo 20 del libro de *Jeremías* [...] Jeremías busca no hablar nunca más en nombre de Dios: 'Entonces ahí está en mi corazón como si fuera un fuego ardiendo / Encerrado en mis huesos, / Y me canso de guardarlo dentro, / Pero no puedo.'

"El ardiente fuego o interiorización se dirige hacia el exterior en un movimiento que culmina en el magnífico capítulo 31, donde Dios habla [...] toda exterioridad será abolida: 'Pondré Mi ley en su interior y en su corazón la escribiré.' Llámese a esto antigua negación judía de lo exterior" (H. Bloom, *Poesía y creencia*, op. cit., p. 141).

<sup>46</sup> "Podríamos decir que la esencia del judaísmo es el deseo de justicia, no existente en el mundo, y la interiorización de una moralidad que tal deseo crea. [...] Elijah y Amos se levantan contra el injusto mundo, y por tanto contra toda su manifestación exterior sea cual sea" (*ibid.*, pp. 132-133).

<sup>47</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421.

<sup>48</sup> H. Bloom, *Poesía y creencia*, op. cit., p. 139: "El dualismo judío no es la ruptura cuerpo y alma ni tampoco el abismo entre sujeto y objeto. Más bien es la incesante lucha dentro del yo no sólo contra toda injusticia externa sino también contra lo que yo he llamado la injusticia de la exterioridad, o más simple, la forma en que las cosas son".

<sup>49</sup> La reivindicación de la perspectiva ética por encima de la existencia material tiene que ver con el judaísmo, "una religión de adultos", como dice Hermann Cohen (P. Bouretz, *Testigos...*, op. cit., p. 23.). La relación del hombre con Dios, piensa Cohen, solo es posible si la relación es del hombre con otro hombre, lo cual puede servir para entender el fenómeno de la teúrgia como la posibilidad de servir a lo más alto sirviendo en lo más bajo. Respecto de Hermann Cohen escribe Pierre Bouretz: "Mientras la religión se asocia exclusivamente a la relación del individuo con Dios, permanece unida al mito. Sólo se vuelve auténtica en el momento en que la correlación entre el hombre y Dios está condicionada por la realización de la que une al hombre con el hombre desde un punto de vista ético [...] el anhelo de demostrar que la relación ética que une a uno mismo y al prójimo en el dominio de la intersubjetividad produce un vínculo entre el hombre y Dios susceptible de ser conocido en el orden religioso" (P. Bouretz, *Testigos...*, op. cit., pp. 43-44).

<sup>50</sup> Escribe S. Mosès: "¿cómo podríamos saber si el universo de la Ley existe fuera de nosotros, ya que la frontera que supuestamente separa la conciencia y lo que sería ajeno a ella, el dentro y fuera, no es a su

el acercamiento, digamos, espiritual, a las mismas. El propio Talmud considera que el estudio de algo puede ser tan real como ese algo que se estudia<sup>51</sup>; ello hace que la visión marrana de la realidad, para la que el mundo interior es el verdaderamente importante, adquiera más relevancia que el intento por demostrar, de cara a la exterioridad, el cumplimiento de los preceptos<sup>52</sup>. Lo que realmente importa de Dios es su presencia y no su individualidad, la *Shekhiná*<sup>53</sup>. Así es como actúa el conde de West-West en *El castillo*: no aparece en la novela su persona ni una sola vez; sí sus efectos, lo que hace pensar que no está ausente, tal como lo conciben los habitantes de la aldea que mora a los pies del castillo.

Kafka expresa claramente que la importancia está en el interior, que es algo colectivo. Se puede impresionar a los demás cuando enfocamos hacia fuera nuestras acciones, pero cuando hablamos de verdad hemos de buscar en el interior de todos. Escribe:

“Desde fuera siempre se podrá triunfar impresionando al mundo con teorías, y acto seguido caer en la fosa con todos los demás, pero solo desde dentro es posible mantenerse a uno mismo y mantener al mundo en la paz y la verdad.”<sup>54</sup>

¿Existe el Carro de la Gloria? Sí, diría Kafka, pero hay que saber buscarlo si hemos de poder verlo, pues no se ve de cualquier manera: busquemos dentro de nosotros mismos siempre que no nos conduzcamos en el mundo con prisas<sup>55</sup>. Ello implica que nuestra responsabilidad es mayor de lo parecía, así no nos dormiremos esperando a quien nos ha de solucionar todos los problemas, como parece que hacen los chacales de “Chacales y árabes”.

---

vez más que un momento de nuestra subjetividad, una línea imaginaria infinitamente desplazable?” (S. Mosès, *El Ángel... op. cit.*, p. 196).

<sup>51</sup> Cf. A. Steinsaltz, *Introducción al Talmud, op. cit.*, p. 169.

<sup>52</sup> Dice Ricardo Forster: “la apariencia se vuelve verdadera por arte de la simulación [...] el regreso a la genuina identidad se torna imposible una vez que la forma del simulacro se convierte, ella también, en constitutiva de la personalidad” (*Crítica y sospecha, op. cit.*, p. 147).

<sup>53</sup> Escribe P. Schäfer: “III Henoc: el trono divino tiene gran importancia, pero en el trono no se sienta el rey, sino la Shekhiná, o sea la manifestación de la divinidad que domina en la literatura rabínica clásica. La apariencia concreta de Dios cede mucho lugar a la descripción de la topografía y jerarquía del cielo” (P. Schäfer, *El Dios Escondido..., op. cit.*, p. 155).

<sup>54</sup> F. Kafka, *Narraciones..., op. cit.*, p. 608. La traducción del texto es de J. Parra Contreras.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 772. La traducción del texto es de A. Kovacsics.

Álvaro Enrigue en su relato «Saliva» cuenta la historia de un sordomudo a quien Jesús de Nazaret le pide como compensación de su curación que no se lo diga a nadie; en definitiva, que no hable:

“Jesús [...] Le metió vigorosamente un dedo en el oído. Con la mano que le quedaba libre le abrió la boca, le sacó la lengua de un tirón y dejó caer en ella una gota de saliva. [...] El hombre le agradeció con dicción perfecta y le preguntó qué podía hacer para recompensarlo. Jesús le contestó que conservar el secreto de su curación.”<sup>56</sup>

Si el sordomudo no habla, nadie sabrá que está curado; pero el vacío que guardan Wittgenstein y Kafka ha hablado para decir: no hay nada en el corazón de las cosas, así podemos llenarlo con más presteza.

---

<sup>56</sup> A. Enrigue, *Hipotermia*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 86.

## 4. La idolatría y la intersubjetividad

La relación entre Wittgenstein y Kafka no se reduce a la cuestión de la presunta exterioridad, que ambos niegan como valor absoluto a la hora de entender el mundo, sino que hay otros muchos aspectos entre los que no es baladí la cuestión del silencio, que, en el caso de Wittgenstein tiene que ver con la parte no escrita del *Tractatus*, problema que ha de relacionarse, según entendemos, con la crítica judía a la idolatría que trae consigo la figuración de imágenes de la divinidad.

La teoría de la figuración, teoría que abandona Wittgenstein después del *Tractatus*, nunca es aceptada por Kafka porque la descripción simbólica no acepta figuración alguna<sup>57</sup>: no hay otra manera de decir el símbolo que como se dice; pretender que lo figurado sea lo real, cuando lo real es inaprehensible, significa caer en el pecado de la impaciencia, de donde proceden, según Kafka, los errores del hombre<sup>58</sup>, siendo la idolatría, que Maurice Blanchot<sup>59</sup> relaciona precisamente con la figuración, uno de tales errores.

Si, como el primer Wittgenstein, pretendemos figurar la realidad, lo que obtenemos no es esta sino algo falso, porque la realidad no está a nuestro alcance. Por

---

<sup>57</sup> Por eso se niega a hacer un dibujo del insecto de *La Metamorfosis*. Cf. H. Bloom, *Poesía y creencia*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>58</sup> Cf. F Kafka, aforismo 2.

<sup>59</sup> “Esta exigencia de un desenlace prematuro es el principio de la figuración, engendra la imagen, o si se quiere, el ídolo, y la maldición que le es inherente es la inherente a la idolatría” (M. Blanchot, *El espacio literario*, *op. cit.*, p. 73).

ello el tránsito, en Wittgenstein, lo ha de conducir hacia la intersubjetividad. Ello es acorde con un pasaje famoso del Talmud, donde Dios asegura que sus hijos lo han vencido, lo cual ha de ser entendido como si la verdad se decidiera por mayoría: Dios habló a Moisés en el Monte Sinaí, pero ahora está mudo, lo cual significa que hemos de seguir lo que dice quien habla, que son los hombres; y nada mejor que hacerlo por mayoría, lo cual está en la línea del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*. Kafka, en su novela *El castillo* aboga por las costumbres, y no por la presunta razón que pueda tener alguien que, como K., pretende medir la tierra: lo que importa es lo que piensa la gente, no una presunta verdad, verdad que está fuera de las posibilidades humanas. Permítaseme citar un largo pasaje del Talmud donde es el propio Dios, en el ámbito humano, el que pierde el juego:

“En aquel día adujo el rabino Eliezer todas las objeciones del mundo; pero no se las aceptaron. Por lo cual él dijo: Si la Halajá [la decisión recta] [sic] es como yo [digo] [sic], quiera confirmarlo este algarrobo. Y el algarrobo retrocedió cien codos de su lugar [...] Le replicaron: De un algarrobo no se saca ninguna prueba. A lo que replicó: Si la Halajá es como yo [digo] [sic], quiera confirmarlo este curso de agua. Y el curso de agua retrocedió. Le replicaron: De un curso de agua no se saca ninguna prueba. A lo que replicó: si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo las paredes de esta escuela. Y las paredes se inclinaron [...] Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo desde el cielo. Y retumbó una voz del cielo y dijo: ¿Qué tenéis contra el rabino Eliezer? La Halajá es siempre como él [dice] [sic]. Entonces se puso en pie el rabino Josua y sentenció [*Deuteronomio* 30,12]: Ella no está en el cielo. ¿Qué quiere decir que ella no está en el cielo? El rabino Jirmena contestó: La Torá ya se nos ha dado desde el monte Sinaí [y entonces ya no está en el cielo] [sic]. Ya no prestamos atención a ninguna voz del cielo, pues ya en el monte Sinaí lo has escrito tú en la Torá [Éx 23,2] [sic]: *Ha de decidirse por mayoría*. El rabino Natán encontró al profeta Elías y le preguntó qué había hecho el Santo, alabado sea, en esa hora. Y él contestó: Él rezongó y dijo: *Mis hijos me han vencido*, mis hijos me han vencido.”<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> *Baba Metz'a*. fol. 59b. Citado por G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, op. cit., p. 86. La cursiva es nuestra. También se puede leer una traducción del texto en Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*, trad. J. Abecasis y R. H. Abecasis, Madrid, Siruela, 2014, pp. 31-33.

La valoración de la intersubjetividad, como hizo el llamado segundo Wittgenstein, tiene que ver con la ausencia de un centro del que deba partir la verdad. Esto último está relacionado con la ausencia de fundamento en *El castillo* y con la visión que se mantiene del relato de Kafka que se ha dado en llamar “Investigaciones de un perro”, seguidora de lo que Massimo Cacciari piensa del relato: que la ausencia de meollo es el meollo que hay que buscar; por ello las costumbres, como en *El proceso* y en *El castillo*, son tan importantes<sup>61</sup>. No olvidemos que las costumbres se forman intersubjetivamente, lo cual acerca a Kafka y a Wittgenstein, al menos al Wittgenstein de las *Investigaciones*. Todo ello está unido con el significado de la Tradición para los judíos: la verdad no depende de otra cosa que de los múltiples comentarios<sup>62</sup> que se hacen sobre la ausencia de quien habló en el Monte Sinaí, y no ha vuelto a hablar porque se le entiende, místicamente, como lo que no tiene límites (*En-sof*), y el uso de las palabras tal vez vez lo limite.

No hay una realidad de las cosas dada de una vez por todas<sup>63</sup>, dice Kafka y dicen los judíos: lo que importa es cómo interpretamos los sucesos, lo cual tiene que ver con la intersubjetividad que los define. Ello es así desde que Dios se ocupó de la Torre de Babel, entendido el suceso no como un castigo sino como una victoria: la victoria de la existencia de varias lenguas para decir las cosas de diversas maneras, lo que hace que, dada la importancia del lenguaje para el ser de todo, sean cosas diversas; y es que la unicidad está fuera del alcance de las posibilidades humanas, pues solo está en las manos de Dios. Así es como lo entiende George Steiner<sup>64</sup> y así es como lo entendemos nosotros.

Desde esta reivindicación de la intersubjetividad podemos entender la importancia que los judíos le otorgan al rito: una exposición eminentemente

---

<sup>61</sup> Escribe M. Cacciari: “Nel *Proceso*, nel *Castello* il richiamo alla consuetudine, al *li*, è continuo. A guardar bene, è l’unico argomento che veramente si obietta alle domande di K. ‘Necessariamente’ tutto si tiene per vincoli di abitudine, di costume –indistruttibili proprio nella misura in cui sembrano escludere ogni costrizione esteriore. Come potrebbe K. penetrarne il senso se non li ha vissuti? se essi non sono il suo proprio *habitus*?” (M. Cacciari, *Icone ...*, *op. cit.*, p. 121).

<sup>62</sup> Pierre Bourtez comenta el texto del Talmud que acabamos de citar, y, al respecto, dice: “¿cómo expresar mejor la autoridad del comentario sobre el autor, y la potencia de una Tradición que tiene el carácter de la Ley [...]? [...] la Torah ya no está en el cielo y los comentaristas la envuelven con un seto de exégesis que la protege” (P. Bourtez, *Testigos...*, *op. cit.*, pp. 259-260).

<sup>63</sup> Es curioso constatar que no existe en Wittgenstein el juego de lenguaje de la mística, ámbito de la libertad, donde decir algo es razón suficiente para afirmar su existencia: no olvidemos que es en el lenguaje donde existe todo lo que existe. Y es que, como me dijo José López Martí en una conversación por las calles de Murcia, tal vez en la mística sea donde se sustenten todos los juegos de lenguaje.

<sup>64</sup> Cf. G. Steiner, *Después de Babel*, *op. cit.*, *passim*.

intersubjetiva porque la conciencia o es con otros o no es. Por ello Kafka, que no creía en nada según Harold Bloom<sup>65</sup>, pasó el final de su vida intentando ser un judío más, un miembro de la comunidad que le tocó por nacimiento. Para el judaísmo, la relación ética es más importante que el dominio ontológico para hacernos con la realidad, pues la relación entre las personas constituye lo objetivo. Es por ello que Martin Buber entiende la existencia de Dios en la unión entre los hombres<sup>66</sup>. Sin embargo, Kafka encuentra a Dios en lo indestructible, un rasgo individual que todos tenemos. Mas buscando lo que de indestructible hay en cada uno de nosotros estamos buscando lo que tenemos en común con los demás. De esta manera, Kafka es consciente de que, más allá de los intentos solitarios del K. de *El castillo*, es la intersubjetividad lo que constituye lo real. Según el aforismo 70/71:

“Lo indestructible es uno; cada individuo lo es y al mismo tiempo lo son todos, de ahí el inaudito vínculo indisoluble entre los seres humanos.”<sup>67</sup>

Todo ello significa que la trascendencia de lo divino, que la hay, no está en otro lugar que en la inmanencia, y esta ha de verse como la intersubjetividad de la unión entre los hombres<sup>68</sup>; todos están en cada uno de nosotros, nada somos si no es en relación con los demás. Pero hay que entender que lo importante, para Kafka, es el individuo, y ello es válido para todos los hombres porque en todos ha de darse la reivindicación de lo individual. Valga esto último como modo de casar el individualismo kafkiano con la constitución intersubjetiva de la realidad.

---

<sup>65</sup> Cf. H. Bloom y otros, *Cábala y deconstrucción*, op. cit., p. 237.

<sup>66</sup> “Allí donde dos personas están realmente juntas, lo están en nombre de Dios” (M. Buber, *Éclipse de Dieu*, p. 14. Citado por P. Bourtez, *Testigos...*, op. cit., p. 558).

<sup>67</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, op. cit., p. 86.

<sup>68</sup> Escribe W. Hoffmann, y cita a Cordovero, para argumentar la intersubjetividad que mora en cada subjetividad: “lo indestructible de Kafka representa al ser del hombre y del mundo, su sustancia, el Dios infinito e inasible de los místicos habita tanto en el fondo del alma del hombre como en el universo. En el ‘Canto de la unidad’, un himno que pertenece al círculo de Judas el Hassid, se dice: ‘Todo está en ti y tú estás en todo; tú rodeas al universo y llenas al universo [...]’ [Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, p. 118] [...] De esta inmanencia de Dios, que contradice su absoluta trascendencia sólo para la lógica humana se explica la profunda vinculación de todos los hombres entre sí acerca de la cual habla Cordovero: ‘En cada uno hay también un trozo de su prójimo. Quien peca, entonces, no sólo se hiere a sí mismo sino también a esa parte de sí mismo que pertenece a su prójimo’ [G. Scholem, *Die jüdische Mystik ...*, op. cit., p. 306]” (W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, op. cit., p. 129).

## 5. La práctica y las reglas

Es justamente el recurso a la práctica la única manera de salvar los problemas que trae consigo la infinitud de las visiones: al no haber realidad objetiva más allá de la relación intersubjetiva de las personas, la visión de las cuestiones no tiene fin: no hay nada que impida el viaje, que es hacia el infinito. Al respecto podemos encontrar en Kafka múltiples referencias a los niveles que hay para hablar de las cosas. Baste como muestra:

“una lanza dirigida contra el que habla. Y muy especialmente una observación como ésta. Y así hasta el infinito.”<sup>69</sup>

“En una carta tardía a Klopstock [de Kafka] (julio de 1922), hallo estas líneas: [...] *estamos en un camino que no hace sino conducirnos a un segundo, y éste a un tercero, y así sucesivamente*”.<sup>70</sup>

La infinitud de metalenguajes, de poder decir siempre algo sobre lo que se dice, es una cadena que da lugar a lo que hemos llamado *la paradoja del guardián*<sup>71</sup>. Esta cadena la encontramos en la literatura de las *Hekalot*, donde se suceden las cámaras

---

<sup>69</sup> F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*, Lumen-Tusquets, 1995, p. 375. La entrada es del 12.6.1923.

<sup>70</sup> M. Blanchot, *La amistad, op. cit.*, p. 233.

<sup>71</sup> Véase el capítulo de este trabajo dedicado a *Don Quijote*.

celestiales, y en la literatura cabalística<sup>72</sup>. Se precisa una tal infinitud justamente cuando es imposible alcanzar de una vez por todas algo que sea la realidad de las cosas, y ello tiene que ver con la destrucción del Templo, que ha de ser entendida como la ausencia de sustancia fija. Por ello, es imposible que el pensamiento judío encuentre un final de sus reflexiones. Así nos explicamos que no haya una única verdad, que el texto tenga varios niveles de significado, que se pueda interpretar de muy diversas maneras. En el *Eclesiastés* podemos leer:

“por encima del grande hay otro más grande que vela, y encima de ambos, otro mayor.”<sup>73</sup>

Como las cosas no tienen una sustancia más allá de cómo sean vistas, las reglas, en Wittgenstein pueden ser seguidas de muy diversas maneras: no hay nada a lo que respondan sino al resultado de su uso, que a veces coincide con lo que se espera, a veces no. Es por ello que, según Wittgenstein, todo está en el aire, tanto la interpretación como lo que se pretende interpretar: hemos de colegir que ninguna interpretación es de una vez por todas:

“Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo.”<sup>74</sup>

Lo dicho niega la existencia de algo, inamovible, que sea los fundamentos, tanto para Kafka como para Wittgenstein. Este último, retorciendo los argumentos lo que puede, actitud afín también a Kafka, no tiene empacho en hablar de la dureza del vacío, de la *roca* de lo ausente:

“Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce.”<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Escribe K. E. Grözinger: “the Kabbalah conceives of a person’s path toward the true life as a path through various judicial instances. The path to life, to the Light of God, leads through hierarchically structured judicial authorities, one higher than the other” (K. E. Grözinger, *Kafka and Kabbalah*, *op. cit.*, p. 22).

<sup>73</sup> “Eclesiastés”, *Sagrada Biblia*, trad. E. Nácar Fuster y A. Colunga, Madrid, B.A.C. 1963, p. 692, *Eclesiastés* 5:7.

<sup>74</sup> L. Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, § 198, p. 201.

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 217, p. 211.

Las reglas, que son para usarse, no agotan todas las dudas que pueden surgir sobre su uso. Están llenas de huecos, es decir, el uso de una palabra no está cerrado por las reglas que se emplean; no es tanto que las reglas definan el uso sino que son las reglas la que, por el uso, están definidas. Por eso es por lo que el K. de *El Castillo* no puede emplear bien las reglas que dominan la vida de la aldea; no entiende los extremos de su explicación porque no está formado en su uso<sup>76</sup>, y el lenguaje no vale para explicarlo porque es el uso lo que explica el sentido de las palabras. Así se entiende que, en sus visitas a los rabinos milagrosos, Kafka no comprenda bien las prácticas de quienes le parecen *africanos salvajes*<sup>77</sup>. Al respecto, las siguientes palabras de Marthe Robert son reveladoras:

“Como el etnólogo que se propone estudiar cualquier poblado primitivo [...] para extraer del caos de las apariencias las estructuras profundas de una sociedad terminada, K. recoge así un material que no tiene, lógicamente, un valor absoluto, pero que es irremplazable para un conocimiento sistemático y totalmente relativo, del castillo humano. [...] el pueblo resulta tan extraño para él como podría serlo cualquier tribu mal conocida de un país a medio explorar. [...] inferior al más ínfimo de los campesinos, que pertenecen al castillo y que participan de forma natural de la sabiduría de éste.”<sup>78</sup>

Antes de los usos en los que hemos sido educados, las cosas no tienen sustancia. K., en *El castillo*, no puede seguir las reglas como lo hacen los habitantes de la aldea porque K., al haber sido educado en otro sitio, que no se sabe cuál es, no tiene los usos de los aldeanos, y eso lo es todo.

---

<sup>76</sup> Como escribe M. Robert respecto de *El castillo*: “Los usos y las costumbres de un pueblo son siempre ininteligibles para quien no las conoce desde dentro” (M. Robert, *Lo antiguo y lo nuevo*, op. cit., p. 246).

<sup>77</sup> Cf. M. Brod, *Kafka*, op. cit., p. 147.

<sup>78</sup> M. Robert, *Lo antiguo y lo nuevo*, op. cit., pp. 257-258.





## XV FINAL: EL TÍTULO

Que en el título de esta Tesis aparezca la frase popular que aparece, hace referencia a la importancia de la genealogía si queremos acercarnos a la creación propia de algunos hombres, cual es el caso del judaísmo y de Franz Kafka. El acercamiento que se propone el trabajo es filosófico, porque su tema fundamental es el lenguaje tratado conceptualmente, como así trata a Kafka y a los judíos. Pero en el caso que nos ocupa es el alma lo que depende de la cara, y no al revés, según reza el título, invirtiendo así la frase popular en actitud propia de los cabalistas. Se quiere decir que Kafka era judío porque nació de una familia judía. Aunque sea necesario entender el imaginario judío para acercarnos bien a Kafka (sobre todo la estructura formada por los mimbres que son Dios –de quien todo depende –, el pecado, la imaginación, la interpretación, el fundamento, la legalidad y la literalidad, el humor, el tiempo, el *tzadik* o intermediario, las inversiones, el individualismo de la fe, el Mesías, lo híbrido y el lenguaje, que constituyen los capítulos de esta Tesis), la relación más profunda de Kafka fue con la escritura. Kafka era un escritor, alguien dedicado a la realidad que genera el arte. Por eso es admitida su genialidad incluso entre los que nada saben de judaísmo. Pero también era un judío, y ello significa que se educó en la creencia monoteísta de que todo depende de lo mismo, llámese *Yavhé* o como se quiera, y encontró en la mística el modo de acercarse a eso mismo. Dios es *En-sof*, es decir, infinito, y, por ello, incognoscible por los seres finitos. Ello significa que solo sabemos

de la realidad lo que el lenguaje, recurso divino, ha intermediado. Estamos convencidos de que la autenticidad de Kafka tiene que ver con la imposibilidad de acercarnos a las cosas si no es por la constitución que de estas hace el lenguaje, afirmación fácil de interpretar en sentido místico: lo que importa es el espíritu, en absoluto la materialidad que depende de aquel. Antes del llamado Giro Lingüístico se creía que las cosas tienen una existencia propia de la que puede hablar. Kafka se acerca al judaísmo para entender algo que tiene que ver con la visión del mundo de un escritor: las cosas nada son si no es por el lenguaje que las constituye; es decir, lo que parece intermediar está creando aquello de lo que habla, y ello significa que el intermediario, sin dejar de serlo, no lo es tanto. Nosotros, seres humanos y por ello finitos, sí que sabemos dónde vamos: seguimos al lenguaje, recurso divino, que es donde podemos llegar. Para saber de las cosas hemos de contar con lo que decimos de estas, y hablamos de lo que las rodea, de la estructura en la que las inscribimos, del lugar que ocupan.

Es fácil reparar en lo bien que casan las cuestiones en las que se inscribe la creación kafkiana con el pensamiento judío. El gozne que une la perspectiva de la intermediación con la espiritualidad no es otro que el lenguaje, el mismo con el que se elaboran las criaturas literarias, el mismo del que se sirve Dios para crear el mundo. El padre de Kafka se esforzó porque el judaísmo no fuera tan importante en la mentalidad de su hijo, y precisamente por hurtárselo, el hijo se acercó todavía más. Kafka, que valoraba la escritura sobre todas las cosas, se interesó por los temas de los que le hablaban a su alrededor, y se hizo un judío consciente. Las creencias judías se adaptaban como un guante a su vocación de escritor, hasta configurar lo que conocemos hoy. Y es que, como dice el *Génesis Rabbah*, “el vestido del saltamontes [...] es parte de él mismo”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, op. cit., 132.

## **BIBLIOGRAFÍA**



**Obras de F. Kafka**

*Die Erzählungen*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996.

*Aphorismen*, [www.kafka.org](http://www.kafka.org).

*Amerika*, Suhrkamp, 2007.

*Das Schloss*, Frankfurt am Main, Fischer, 1998.

*Der Process*, Frankfurt am Main, Fischer, 2003.

*Briefe an Felice*, Frankfurt am Main, Fischer, 2009.

*Briefe an Milena*, Frankfurt am Main, Fischer, 2004.

*Aforismos de Zürau*, Madrid, Sexto Piso, 2005.

*El castillo*, Madrid, Alianza/Emecé, 1980.

Madrid, Cátedra, 2003.

*El proceso*, Madrid, Alianza, 2006.

*América*, Madrid, Alianza, 2008.

*América*, Madrid, Sarpe, 1984.

*En la colonia penitenciaria. Con materiales para un relato de Klaus Wagenbach*,  
Barcelona, Labor, 1977.

*Obras Completas*, vol. I. *Novelas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores,  
1999.

vol. II. *Diarios. Carta al padre*, ed. cit., 2000.

vol. III. *Narraciones y otros escritos*, ed. cit., 2003.

4 vols., Barcelona, Teorema S.A., 1983.

*Cuentos completos*, Madrid, Valdemar, 2010.

*La metamorfosis*, Madrid, Alianza, 1980.

*La metamorfosis y otros relatos*, Madrid, Cátedra, 2002.

*El Cazador Graco*, México D.F., Aldus, 2000.

*Cartas a Felice*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1977.

*Cartas a Milena*, Madrid, Alianza, 1998.

*Três cartas a Milena Jesenská*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2003.

*Cartas a Max Brod*, Madrid, Mondadori, 1992.

*Cartas a los padres*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1992.

*Dibujos*, Madrid, Sexto Piso, 2011.

### **Obras de L. Wittgenstein**

*Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

Alianza, 2003.

Tecnos, 2002.

*Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982.

*Diarios secretos*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas–UNAM/Crítica, 1988.

*Movimientos del pensar*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2003.

*Observaciones sobre los colores*, Barcelona, Paidós, 2005.

*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987.

*Observaciones*, México, siglo veintiuno, 1986.

*Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

Zettel, México, UNAM, 1997.

*Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984.

*Gramática filosófica*, México, UNAM, 2007.

*Luz y sombra*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

*Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid, Taurus, 1979.

*Filosofía. Secciones 83-93 del Big Typescript*, Oviedo, KRK, 2007.

*Fenomenología. Secciones 94-100 del Big Typescript*, Oviedo, KRK, 2009.

*Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 2008.

*Observaciones filosóficas*, México, UNAM, 2007.

*Conferencia sobre ética (y otros textos)*, Barcelona, Folio, 2007.

*Estética, psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

*Lecciones de filosofía de la psicología 1946-1947* (Apuntes de P.T. Geach, K.J. Shah y A. C. Jackson. P. T. Geach (ed.), Madrid, Alianza, 2004.

-y Bouwsma, *Últimas conversaciones*, Salamanca, Sígueme, 2004.

-y Engelmann, *Cartas, encuentros, recuerdos*, Valencia, Pre-Textos, 2009.

## **Bibliografía general**

- *Sagrada Biblia*, Madrid, B.A.C., 1963.
- *Pentateuco I. Génesis, Éxodo*, Madrid, Cristiandad, 1970.
- *Pentateuco II. Levítico, Números, Deuteronomio*, Madrid, Cistiandad, 1970.
- *Salmos*, Madrid, Cristiandad, 1968.
- *Jeremías*, Madrid, Cristiandad, 1967.
- *Isaías*, Madrid, Cristiandad, 1968.

- *Libro de la Creación*, Barcelona, Fragmenta, 2013.
- *La Bible au présent. Actes du XXIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Gallimard, 1982.
- *Antología del Talmud*, Barcelona, Plaza & Janés, 1982.
- *Leyendas del Talmud y del Midrás* (selección de León Berman), Barcelona, Riopiedras, 2002.
- *Génesis Rabah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis*, Verbo Divino, 1994.
- *Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés*, Verbo Divino, 2007.
- AA.VV., *Kafka. A collection of critical essays*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965.
- AA.VV., *El mal: irradiación y fascinación*, Universidad de Murcia, 1993.
- AA.VV. *Cábala y deconstrucción*, Barcelona, Azul, 1999.
- AA.VV., *Deconstrucción y crítica*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- AA.VV., *Wittgenstein y la tradición clásica*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- AA. VV., *Expliquémonos a Kafka*, México D.F., Siglo XXI, 1998.
- AA. VV., *Física cuántica y realidad*, Madrid, Norte y Sur, 1964.
- AA. VV., *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 1999.
- AA. VV., *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo, I. Formación de las religiones universales y de salvación*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- AA. VV., *La religiones antiguas, II*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- AA. VV., *Alquimia y ocultismo* (Selección de textos), Barcelona, Barral, 1973.
- Adorno, T.W., *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1973.

-*Impromptus*, Barcelona, Laia, 1985.

-y Benjamin, *Correspondencia* (1928-1940), Madrid, Trotta, 1998.

- Agamben, G., *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

-*Profanaciones*, Barcelona, Anagrama, 2005.

- *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.

- *Estancias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

-*La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

- *Idea de la prosa*, Barcelona, Península, 1989.

- *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

-*La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008.

-*Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

-*El Reino y la Gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

- Alba, A., *Cuentos de los rabinos*, Córdoba, El Almendro, 1991.

- Albérès, R.-M., *Metamorfosis de la novela*, Madrid, Taurus, 1971.

y Boisdeffre, P. de, *Franz Kafka*, Barcelona, Fontanella, 1967.

- Albiac, G., *La sinagoga vacía*. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo, Madrid, Hiperión, 1987.

- Alter R., *Necessary angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin. and Scholem*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.

- Amado, J., “La completa verdad sobre las discutidas aventuras del comandante Vasco Moscoso de Aragón, capitán de Altura”, *Los viejos marineros*, Barcelona, Seix Barral, 1983.

• Anders, G., “*Kafka, pro y contra*”, en *Hombre sin mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

*Kafka: Pró e contra*, Sao Paulo, Perspectiva, 1994.

• Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003.

-*La tradición oculta*, Barcelona, Península, 2004.

-*Walter Benjamin; Bertolt Brecht, Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*, Barcelona, Anagrama, 1971.

-*Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005.

-*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.

• Ariso, J.M. (Ed.) *El yo amenazado. Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

• Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.

-*De Interpretatione*, Valencia, Revista Teorema, 1981.

• Arrabal, F., y Reichelberg, R., *Claudel y Kafka*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2006.

• Auden, W. H., “El yo sin sí mismo”, en *La mano del teñidor*, Barcelona, Barral Editores, 1974.

• Azúa, F., *Lecturas compulsivas*, Barcelona, Anagrama, 2003.

• Baioni, G., *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011.

• Banon, D., *Entralazado: la letra y el sentido de la exégesis judía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

• Barthes, R., *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 2002.

• Bataille, G., *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1981.

• Begley, L., *El mundo formidable de Franz Kafka*, Barcelona, Alba, 2009.

•Belluzzo, S., “Kafka e il silenzio della musica”, *I Miserabili*, [www.miserabili.com](http://www.miserabili.com).

• Benbassa, E., *El sufrimiento como identidad*, Madrid, Abada, 2011.

• Benjamin, W., *Obras (libro I / vol. 1)*, Madrid, Abada, 2007.

-*Obras (libro II / vol.2)*, Madrid, Abada, 2009.

-*Obras, (libro IV / vol.1)*, Madrid, Abada, 2010.

-*La metafísica de la juventud*, Paidós / U.A.B., Barcelona 1993.

-*Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.

-*Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

-*Discursos interrumpidos, I*, Madrid, Taurus, 1990.

-*Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1990.

-*Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1990.

-*Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1991.

-*Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, 2001.

-*Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

-*El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

- *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

y Scholem, G., *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987.

•Bension, A., *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, Sevilla, Renacimiento, 2009.

- Bergson, H., *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- Berlin, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen el irracionalismo moderno*, Madrid, Taurus, 2008.
- Blanco, C., *El pensamiento de la apocalíptica judía. Ensayo filosófico-teológico*, Madrid, Trotta, 2013.
- Blanchot, M., *De Kafka a Kafka*, México, F.C.E., 1991.
  - El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.
  - El libro que vendrá*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
  - La parte del fuego. La literatura y el derecho a la muerte*, Madrid, Arena Libros, 2007.
  - El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1996.
  - La amistad*, Madrid, Trotta, 2007.
- Blöcker, G., *Líneas y perfiles de la literatura moderna*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Bloom, H., *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 2005.
  - *Los vasos rotos*, México, F.C.E., 1986.
  - *Novelas y novelistas. El canon de la novela*, Madrid, Páginas de Espuma, 2012.
  - Poesía y creencia*, Madrid, Cátedra, 1991.
  - Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, los sueños y la resurrección*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.
  - Salidas de caverna*, Madrid, A. Machado, 2004.
- Borges, J.L., *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza/Emecé, 1985.

Prólogo a Kafka, *El buitre*, Madrid, Siruela, 1985.

- Botani, P., *La sombra de Ulises (Imágenes de un mito en la cultura occidental)*, Barcelona, Península, 2001.
- Bouretz, P., *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid, Trotta, 2012.
- Boyarin, D., *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, Madrid, Trotta, 2013.
- Breton, A., *Antología del humor negro*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Brod, M., *Kafka*, Madrid, Alianza / Emecé, 1982.
- Buber, M., *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
  - The prophetic faith*, New York, Harper, 1960.
  - Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme. 2003.
  - Cuentos jasídicos. Los primeros maestros. I*, Buenos Aires, Paidós, 1979.
  - Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, II*, Buenos Aires, Paidós, 1980.
  - Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, I*, Barcelona, Paidós, 1983.
  - Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*, Barcelona, Paidós, 1983.
- Buber-Neumann, M., *Milena*, Barcelona, Tustuets, 1987.
- Buck-Morss, S., *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001.
- Caballero Bonald, J.M., *Desaprendizajes*, Barcelona, Seix-Barral, 2015.
- Cabrera, I., *El lado oscuro de Dios*, México D. F., Paidós, 1998.

- y Silva, C., (Compiladoras) *Umbrales de la mística*, México D.F. UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- Cacciari, M., *Icone della Legge*, Milano, Adelphi, 2002.
- Íconos del la Ley, Buenos Aires, La Cebra, 2009.
- Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI, 1982.
- Calasso, R., *K*, Barcelona, Anagrama, 2005.
  - Camus, A., *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004.
  - Canetti, E., *El otro proceso de Kafka*, Barcelona, Muchnik, 1981.
  - Casals, J., *Afinidades vienesas*, Barcelona, Anagrama, 2003.
  - Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas, I, El lenguaje*, México, D.F., F.C.E., 1998.
  - Castelli, F., *La literatura de la inquietud*, Madrid, Studium, 1968.
  - Castañares, W., *Historia del pensamiento semiótico 1. La Antigüedad grecolatina*, Madrid, Trotta, 2014.
  - Castro, A., *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002.
- Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002.
- España en su historia. Ensayos sobre historia literatura*, Madrid, Trotta, 2004.
- Cerda, Martín, *La palabra quebrada, (Ensayo sobre el ensayo)*, Madrid, Veintisiete Letras, 2008.
  - Cerezo, P. *Arte, verdad y ser en Heidegger (la estética en el sistema de Heidegger)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963.

- Ceronetti, G., *El Cantar de los Cantares*, Barcelona, El Acantilado, 2001.
- Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, 2 vols., Barcelona, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles / Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2004.
- Cirlot, J.E., *Diccionarios de símbolos*, Madrid, Siruela, 2007.
- Citati, P., *Kafka*, Madrid, Cátedra, 1993.
  - Kafka*, Barcelona, Acantilado, 2012.
  - El mal absoluto. En el corazón de la novela del siglo XIX*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2006.
- Coetzee, J.M., *Mecanismos internos*, Barcelona, Mondadori, 2009.
  - Cosas extrañas*, Barcelona, Debate, 2005.
- Cohen, A., *Comeclavos*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Cohen, E., *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Cohn, P. N., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975.
- Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1980.
- Contreras Castro, F., “Tentativa de los enigmas (Walter Benjamin habla de Kafka)”, *Revista de Ciencias Sociales* 100, Universidad de Costa Rica, 2003.
- Conchillo, C., “*Considéreme usted un sueño: Kafka y El castillo. Una aproximación filosófica*”, en Ballester, M y Ujaldón, E. (Eds.), *La sonrisa del sabio: Ensayos sobre humor y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
  - “Kafka, Wittgenstein y el lenguaje como intermediario”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 28, Núm 1, Universidad de Santiago de Compostela, 2009.

y Sánchez, J., “Ulises y el silencio de las sirenas”, *La balsa de la Medusa*, 5-6, Madrid, Visor, 1988.

- Cordovero, M., *La palmera de Débora*, Barcelona, Indigo, 1998.
- Crespi, G., *Kafka Umorista*, Milano, Shakespeare & Company, 1984.
- Critchley, S., *Sobre el humor*, Torrelavega, Quálea, 2010.
- Crumb, R., y D. Z. Mairowitz, *Kafka*, Barcelona, La Cúpula, 2010.
- Cuidaut, F., *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*,

Madrid, Akal, 1996.

- Chacana Arancibia, R., *La familia de Kafka. Lealtad y sacrificio*, Madrid, Plaza y Valdés, 2012.

- Chesterton, G. K., *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, Barcelona, Acantilado, 2005.

- Deleuze, G., “La inmanencia: una vida” [www.deleuzefilosofia.blogspot.com](http://www.deleuzefilosofia.blogspot.com) .

- Deleuze G. y Guattari, F., *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 2001.

*¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.

- Dentan, M, *Humour et création littéraire dans l'œuvre de Kafka*, Genève-París, Librairie E. Droz-Librairie Minard, 1961.

- Derrida, J., “Kafka: Ante la Ley”, *La filosofía como institución*, Barcelona, J. Granica, 1984.

-*Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.

-*Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 2008.

-*La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985.

-*Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006.

- Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid, Alfaguara, 1986.

-*Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

- Desmarquest, D., *Kafka y las muchachas*, Madrid, Edaf, 2003.

- Deutscher, I., *El judío no sionista y otros ensayos*, Madrid, Ayuso, 1971.

- De Man, P., *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990.

- Diamant, K., *Dora Diamant. El último amor de Kafka*, Barcelona, Circe, 2005.

- Eco, U., *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Altaya, 1998.

- Eliasberg, A., *Leyendas de los Jasidim*, Caracas, Monte Avila.

• Elior, R., *Misticismo judío. Los múltiples rostros de la libertad*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.

- *Los orígenes místicos del jasidismo*, Buenos Aires, Lilmod, 2010.

- Enrigue, A., *Hipotermia*, Barcelona, Anagrama, 2005.

• Faye, J.-P., “Nouvelle analogie?”, *Tel Quel*, París, Éditions du Seuil, núm. 17, 1964.

• Feierstein, L. R., *Habitar la letra. Judaísmo, escritura y transmisión*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 2011.

- Fellmann, F., *Fenomenología y Expresionismo*, Barcelona, Alfa, 1984.

- Feria Jaldón, E., *Estudios sobre Kafka*, Sevilla, Renacimiento, 2000.

• Fernández Moreno, L. (Ed.), *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

• Fickert, K., *End of a Mission: Kafka's Search for Truth in His Last Stories*, Columbia, Camden House, 1993.

• Fischer, E., *Literatura y crisis de la civilización europea*, Barcelona, Icaria, 1977.

• Fleischer, D., "La risa", *El Murciélago, Magazine Freudiano*, <http://www.descartes.org.ar>.

• Foucault, M., *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

• Forster, R., *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

-*Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2003.

-*Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

-*Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*, Madrid, Trotta, 2009.

y Tatián, -*Mesianismo, Nihilismo y Redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005.

• Frye, N., *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, Gedisa, 2001.

• Gadamer, H.-G., *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos/Alianza Editorial, 2006.

-*Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998.

-*La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 2010.

- Galarza Ballester, M<sup>a</sup>.T., “Gogol y Kafka: la ironía, la risa y el absurdo,  
<http://mural.uv.es/mgaba/gogol.pdf> .
- Galindo, A., *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- García Calvo, A., *Del lenguaje*, Zamora, Lucina, 1991.  
-*De la construcción (Del lenguaje II)*, Zamora, Lucina, 1983.  
-*Del aparato (Del lenguaje III)*, Zamora, Lucina, 1999.
- Gelman, J., *Hoy*, Madrid, Visor, 2014.
- González, A.E., “Walter Benjamin y el lenguaje”,  
[http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revistas2/8\\_gonzalez\\_oliver.pdf](http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revistas2/8_gonzalez_oliver.pdf) .
- Girar, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Gómez de Liaño, I., *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid, Siruela, 2000.
- González, J.M., *La máquina burocrática*, Madrid, Visor, 1989.
- Goytisolo, J. *Contra las sagradas formas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.
- Gragera, A., *El tiempo menos solo*, Valencia, Pre-Textos, 2012.
- Gray, R.T., *Constructive Destruction. Kafka's Aphorism: Literary Tradition and Literary Transformation*, Tübingen, Niemeyer, 1987.
- Grözinger, K.E., *Kafka and Kabbalah*, New York, Continuum, 1994.
- Groys, B., *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

• Grunfeld, F. V., *Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka*, Planeta, Barcelona, 1987.

• Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.

• Hadot, P., *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

• Hansel, G., *Exploraciones talmúdicas. Principios básicos y su inspiración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

• Hartnack, J., *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1977.

• Hass, A. M., *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría de la posmodernidad?*, Madrid, Siruela, 2009.

• Hayman, R., *Kafka. Biografía*, Barcelona, Argos Vergara, 1983.

• Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Madrid, F.C.E., 1984.

*Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.

*De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.

*¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980.

*¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1986.

*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.

• Heidsieck, A., *The Intellectual Contexts of Kafka's Fiction: Philosophy, Law, Religion*, Columbia, Camden House, 1994.

• Heráclito de Éfeso, “Fragmentos de Heráclito”, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, trad. A. Bernabé, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

• Hofmannsthal, Hugo von, *Carta de Lord Chandos*, Murcia, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos, 1981.

•Handelman, Susan A., *Fragments of Redemption. Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Indiana University Press, 1991.

• Hertz, H., *The Principles of Mechanics (Present in a New Form)*, New York, Dover Publications, Inc., 1956.

• Hodgson, H.G., *Wittgenstein y el zen*, Buenos Aires, Quadrata, 2007.

• Hoffmann, W., *Los aforismos de Kafka*, México, F.C.E., 2004.

•Hopenhayn M., *¿Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura*, Buenos Aires, Lom, 2000.

• Humboldt, W., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

•Idel, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005.

-*El Golem, Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*, Madrid, Siruela, 2008.

• Izquierdo, L., *Conocer Kafka y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977.

“El fenómeno de la escritura kafkiana”, 1981, [www.franz-kafka.info](http://www.franz-kafka.info).

• Jabès, E., *Del desierto al libro*, Madrid, Trotta, 2000.

-*El libro de las preguntas*, Madrid, Siruela, 2006.

• Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1983.

• Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*, Barcelona, Alpha Decay 2005.

-*Fuentes*, Barcelona, Alpha Decay, 2007.

• Janouch, G., *Conversaciones con Kafka*, Barcelona, Destino, 1997.

• Jaspers, K., *Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori, 1990.

- Jersch, J., *Tiempo y música*, Barcelona, Acantilado, 2013.
- Johnston, W. M., *El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1948-1938)*, Oviedo, KRK, 2009.
- Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Sirulela, 2000.
- Jung, C. G., *Respuesta a Job*, Madrid, Trotta, 2014.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1985.
  - Crítica de la razón práctica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.
  - “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *Filosofía de la historia*, Madrid, F.C.E., 1984.
- Kenny, A., *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, Madrid, Alianza, 2005.
- Klee, P., *Diarios, 1898-1918*, Madrid, Alianza Forma, 1993.
- Klossowski, P., “Kafka Nihiliste?”, *Critique*, nº 30, Paris, Calmann Lévy, Éditeurs, novembre 1948.
- Koch, H.-G. (ed), *Cuando Kafka vino hacia mí...*, Barcelona, Acantilado, 2009.
- Kolatch, A. J., *Os Porquês da Torá*, S. Paulo (Brasil), Sêfer, 2001.
- Kovacsics, A., *Guerra y lenguaje*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Kovadloff, S., *La extinción de la diáspora judía*, Buenos Aires, Emecé, 2013.
  - Lo irremediable. Moisés y el espíritu trágico del judaísmo*, Barcelona, Riopiedras, 2003.
  - El silencio primordial*. Buenos Aires, Emecé, 1993.
- Kracauer, S., *Construcciones y perspectivas*, Barcelona, Gedisa, 2009.

• Kripke, S.A., *Wittgenstein. A propósito de Reglas y Lenguaje Privado*, Madrid, Tecnos, 2006.

• Kundera, M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 2004.

*El telón*, Barcelona, Tusquets, 2005.

*Los testamentos traicionados*, Círculo de Lectores, 1994.

• Küng, H., *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Madrid, Trotta, 2007.

• Laenen, J.H., *La mística judía. Una introducción*, Madrid, Trotta, 2006.

• Lafont, C., *La razón como lenguaje (Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana)*, Madrid, Visor, 1993.

*-Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

• Laitman, M., *Cábala para principiantes*, Barcelona, Obelisco, 2008.

• Lamb, D., *Language and perception in Hegel and Wittgenstein*, Amersham, Avebury Publishing Co., 1979.

• La Rubia, L., *Kafka: el maestro absoluto*, Universidad de Granada, 2002.

-“El problema de la comunicación y el concepto de realidad en *Descripción de una lucha: el compromiso kafkiano con la literatura*”, Sánchez Garay, E. (coord.), *Vanguardias y neovanguardias artísticas: Un balance fin de siglo*, México D.F., Universidad Autónoma de Zacatecas, Editorial Plaza y Valdés, 2003.

• Lange, N. de, *El judaísmo*, Madrid, Akal, 2009.

• Lao Zi, *El Libro del Tao*, Madrid, Alfaguara, 1995.

• León, M. de, *El Zohar*, Vol. I, Barcelona, Obelisco, 2008.

*-El Zohar. El libro del Esplendor*, Barcelona, Obelisco, 2011.

• Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2006.

- *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003.

- *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

- *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1996.

- *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Madrid, Caparrós, 2004.

• López Martí, J., “El mundo como destrucción de la realidad”, *Postdata*, nº 4, Murcia, Mayo-Junio 1987.

- “El nombre propio del Eremita”, *Miguel Espinosa. Congreso*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1994.

• Luis de, L., *En resumen. Antología poética (1956-2005)*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara / Fundación Caja Rural del Sur, 2007.

• Lovisoló, J., “Kafka, fenomenólogo del sinsentido”, *Quimera*, nº 21-22, Barcelona, Montesinos, 1982.

• Löwy, M., *Franz Kafka rêveur insoumis*, Éditions Stock, 2004.

- *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.

• Lukács G., *Significación actual del realismo crítico*, México, Era, 1967.

• Llovet, J., *Por una estética egoísta (Esquizosemia)*, Barcelona, Anagrama, 1978.

• Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2008.

• Magny, C. E., *Ensayo sobre los límites de la literatura*, Caracas, Monte Ávila, 1970.

•Magris, D., *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, Navarra, Eunsa, 2004.

• Maier, J., y Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996.

• Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 2008.

•Malka, S., *Monsieur Shoshani. El enigma de un maestro del siglo XX*, Buenos Aires, Lilmod, 2007.

•Mandelbaum, E., *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*, S. Paulo (Brasil), Perspectiva, 2003.

• Manguel, A., “Kafka para el siglo XXI”, Madrid, *El País*, 4/1/2003.

• Mann, Th., *El artista y la sociedad*, Madrid, Guadarrama, 1975.

• Marion J.-L., *El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 1999.

•Marizzi, B. y Muñoz, J. (eds.), *Karl Krauss y su época*, Madrid, Trotta, 1998.

•Martín Ortega, E., *El lugar de la palabra. Ensayo sobre la Cábala y poesía contemporánea*, Palencia, Cálamo, 2013.

•Martínez Estrada, E., *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1967.

• Mate, R., *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006.

-*De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid, Akal, 1999.

- y otros, *Europa y el Cristianismo (En torno a Ante la Ley de F. Kafka)*, Barcelona, 2009.

- y Juan Mayorga, “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka”, en Mate, R. (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002.

- Mauriac, C., *La aliteratura contemporánea*, Madrid, Guadarrama, 1972.
- Mauthner, F., *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2001.
- Mayer, H., *La literatura alemana desde Thomas Mann*, Madrid, Alianza, 1970.  
- *Walter Benjamin. El contemporáneo*, Valencia, Debats, 1992.
- Mayorga, J., “El topo en la historia. Franz Kafka o la esperanza en un mundo sin progreso”, en Beltrán, M., Mardones, J.M., Mate, R., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998.
- Mendes-Flohr, *Encrucijadas en la Modernidad*, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo, 2011.
- Merz, J. B. y Wiesel, E., *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996.
- Michaelson J., *Todo es Dios. La corriente radical del judaísmo no-dual*, Madrid, Gaia, 2010.
- Misrahi, R. *La condición reflexiva del hombre judío*, trad. P. Palant, Leviatán, Buenos Aires, 1988.
- Moeller, Ch., *Literatura del siglo XX y Cristianismo, vol. III, La esperanza humana*, Madrid, Gredos, 1957.
- Momigliano, A., *Páginas hebraicas*, Madrid, Mondadori, 1990.
- Monk, R., *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Montes, M<sup>a</sup> L., “Teoría de la risa desde el punto de vista de Schopenhauer”, *Revista Mexicana de Medicina Física y Rehabilitación*, vol. 12, nº 3, México, julio-septiembre, 2000.
- Mosès, S., *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Buenos Aires, Katz, 2007.  
- *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997.

- *Exégesis de una leyenda. Lecturas de Kafka*, Barcelona, Ediciones del subsuelo, 2012.

- Mosterín, J., *Los lógicos*, Madrid, Austral. 2007.

- *Los judíos*, Madrid, Alianza, 2007.

- Montserrat, S., *Interpretación histórica del Quijote*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), 1956.

- Mounce, H.O., *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1983.

- Mujica, H., *El saber de no saberse. Desierto, Cábala, el no-ser y la creación*, Madrid, Trotta, 2014.

- Muñiz-Huberman, A., *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebrea*, México D.F., F.C.E., 1993.

- Nabokov, V., *Curso de literatura europea*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001.

- Nachman de Breslau, *La silla vacía*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1997.

- Najmán de Breslov, *Cuentos fantásticos*, Madrid, Minago, 2010.

- Neher, A., *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid, 1963.

- *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona, Riopiedras, 1997.

- Neuman, A., *Década (Poesía 1997-2007)*, Barcelona, Acantilado, 2008.

- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza., 1992.

*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983.

*La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

y Vaihinger, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980.

- Novalis, “Monólogo”, en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal, 2007.

- Ofek, N., Kafka: *Clave de una crisis. Judaísmo y Modernidad*.

- Ouaknin, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 1999.

- *Elogio de la caricia*, Madrid, Trotta, 2006.

- Oz, A., y Oz-Salzberger, F., *Los judíos y las palabras*, Madrid, Siruela, 2014.

- Pecellín, M., Regura, I. (edit.), *Wittgenstein-Heidegger*, Diputación de Badajoz, 1991.

- Pérez de Gamarra, J., *Poesía (1981 – 1997)*, La Coruña, Ayuntamiento de Ferrol, 1998.

- Pilatowsky, M., “El ángel de Benjamin y los vientos del paraíso”, [www.mauriciopilatowsky.blogspot.com](http://www.mauriciopilatowsky.blogspot.com).

- “Franz Kafka; del exilio de la palabra al exilio de la realidad”, [www.mauriciopilatowsky.blogspot.com](http://www.mauriciopilatowsky.blogspot.com).

- “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”, en Cabrera, I y Silva, C., (Compiladoras) *Umbrales de la mística*, México D.F. UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

- *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México D.F., Plaza y Valdés, 2008.

- Plant, B., *Wittgenstein and Levinas. Ethical and religious thought*, London, Routledge, 2005.

• Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986.

*Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.

• Politzer, H. *Franz Kafka. Parable and Paradox*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1979.

• Prades, J.L., Sanfelix, V., *Wittgenstein. Mundo y lenguaje*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002.

• Puech H.-Ch., *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2006.

• Putnam, H., *La filosofía judía, una guía para la vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2011.

• Quesada, J. “Schopenhauer: de la risa a la nada”, Madrid, *El País*, 18/4/1988.

- *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004.

• Redondo Reyes, P., “La tradición clásica en la obra de Franz Kafka”, en *Estudios Clásicos*, nº 132, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2007.

• Reguera, I., *La miseria de la razón*, Madrid, Taurus, 1980.

-*Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Edaf, 2002.

-*El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994.

• Reich-Ranicki, M., *Siete precursores*, Barcelona, Galaxia Gutenberg /Círculo de Lectores, 2003.

• Rica, A. de la, *Kafka y el Holocausto*, Madrid, Trotta, 2009.

• Ricardo Barnatan, *La Kábala. Una mística del lenguaje*, Barral, Barcelona, 1974.

• Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011.

-Amor y justicia, Madrid, Trotta, 2011.

-*La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 2001.

- Robert, M., *Kafka*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

*Lo antiguo y lo nuevo. De don Quijote a Kafka*, Madrid, Trifaldi, 2006.

*Franz Kafka o la soledad*, México, F.C.E., 1979.

*Acerca de Kafka. Acerca de Freud*, Barcelona, Anagrama, 1970.

- Roberston R., *Kafka: Judaism, Politics and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

- Rodrigo Breto, J.C., *Kafkarama*, Madrid, Almirante, 2008.

• Rodríguez García, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cíncel, 1987.

• Roitman, A., *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los Esenios*, Barcelona, Martínez Roca, 2000.

- Rorty, R., *Consecuencias of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1983.

-“Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”,  
*Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*,  
Barcelona, Paidós, 1993.

*El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998.

*Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

y otros, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2003.

- Rosenfeld, A., *Texto/Contexto*, S. Paulo (Brasil), Perspectiva, 1985.

- Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.

-*Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Lillmod, 2007.

- *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 2006.

- *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Caparrós, 2001.

- Rosset, C., *El objeto singular*, Madrid-México, Sexto Piso, 2007.

- Roth, J., *Judíos errantes*, Barcelona, Acantilado, 2008.

- Roth, Ph., *El pecho*, Barcelona, Debolsillo, 2012.

- Runfola, P., *Praga en tiempos de Kafka*, Barcelona, Bruguera, 2006.

- Sacchi, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004.

- Sádaba, J., *Conocer Wittgenstein y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.

- Safran, A., *La Cábalá* (Con la colab. de Esther Starobinski-Safran), Barcelona, Martínez Roca, 1976.

- Salazar, A., “La paradoja de Zenón en la literatura kafkiana”, [www.franz-kafka.info](http://www.franz-kafka.info), 2004.

- Salmon, Ch., *Tumba de la ficción*, Barcelona, Anagrama, 2001.

- Sánchez Meca, y otros, *Pensadores judíos. De Filón de Alejandría a Walter Benjamin*, Mallorca, Objeto Perdido, 2011.

- Sarlo, B., *Siete ensayos sobre Walter Benjamin y una ocurrencia*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2011.

- Satz, M., *Oraita. Cuentos Jasídicos*, Barcelona, Obelisco, 1990.

- Schäfer, P., *El Dios Escondido y Revelado*, Madrid, Caparrós, 1995.

- Schob, M., *Ensayos y perfiles*, México, F.C.E., 2006.

- Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2006.
  - Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta, 2008.
  - Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994.
  - Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2004.
  - Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, F.C.E., 1998.
  - Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007.
  - Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994.
  - Los orígenes de la Cábala, I*, Barcelona, Paidós, 2001.
  - Los orígenes de la Cábala, II. La Cábala en Provenza y Gerona*, Barcelona, Paidós, 2001.
  - Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Les Éditions du Cerf, 1983.
  - Lenguajes y cábala*, Madrid, Siruela, 2006 .
  - La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
  - *Kabbalah and Counter-History*, USA, Harvard University Press, 1982.
  - «...todo es cábala». *Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala*, Madrid, Trotta, 2001.
  - El misticismo extraviado*, Buenos Aires, Lilmod, 2005.

-«*Hay un misterio en el mundo*». *Tradicción y secularización*, Madrid, Trotta, 2006.

• Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., edición de R.R. Aramayo, Barcelona-Madrid, Círculo de Lectores- F.C.E. de España, 2003.

• Shahak, I., *Historia judía, religión judía*. El peso de tres mil años, Madrid, A. Machado, 2003.

• Singer, I. B., *Amor y exilio*, Barcelona, Ediciones B, 2002.

-*El penitente*, Barcelona, Plaza & Janés, 1984.

-“El amigo de Kafka”, <http://aqueos.wordpress.com/cuentos/el-amigo-de-kafka/>.

• Sebald, W.G., *Pútrida patria*, Barcelona, Anagrama, 2005.

-*Campo Santo*, Barcelona, Anagrama, 2010.

-*Vértigo*, Barcelona, Anagrama, 2010.

• Sem Tob de Carrión, *Proverbios morales*, Salamanca, Anaya, 1970.

• Shields, Ph. R., *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*, The University of Chicago Press, 1993.

• Sontag, S., *Contra la interpretación*, Madrid, Alfaguara, 1996.

• Specht, E. K., *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, New York, Manchester University Press/Barnes & Noble Inc., 1969.

• Stach, *Kafka. Los años de las decisiones*, Madrid, S. XXI, 2003.

• Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa, 1982.

-*Extraterritorial*, Madrid, Siruela, 2002.

- *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2002.

- *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 2007.
- *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1997.
- *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México D.F., F.C.E., 1980.
- *Errata. El examen de una vida*, Barcelona, Random House Mondadori, 2011.
- *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Madrid, Siruela, 2004.
- Steinsaltz, A., *Introducción al Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 2000.
- Stemberger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del período rabínico*. Madrid, Trotta, 2011.
- Stern, A., *Filosofía de la Risa y del Llanto*, Buenos Aires, Imán, 1950.
- Strauss, L., *Persecución y arte de escribir. Y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996.
- Strindberg, A., *Inferno*, , Barcelona, Destino, 1989.
- Sucasas, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- *Memoria de la Ley*, Buenos Aires, Altamira, 2004.
- *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.
- *La música pensada. Sobre Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- *Celebración de la alteridad*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- y J. A. Zamora, *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010.
- Tackels, B., *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, Universitat de València, 2012.

• Tarnas, R., *Cosmos y Psique. Indicios para una nueva visión del mundo*, Girona, Atalanta, 2008.

*La pasión de la mente occidental. Para una comprensión de ideas que han configurado nuestra visión del mundo*, Girona, Atalanta, 2008.

• Taubes, J., *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, 2007.

• Todorov, T., *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila, 1991.

• Toker, R. & E., *Reír en ídish. Humor judío*, Barcelona, Riopiedras, 2006.

• Torrente Ballester, G., *El Quijote como juego y otros ensayos críticos*, Barcelona, Destino, 1984.

• Torres Gaxiola, A., “Autoridad de la razón”, [www.journals.unam.mx](http://www.journals.unam.mx) .

• Trebolle, J., *El Judaísmo*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.

- *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, Madrid, Akal, 1996.

- *El libro de los Salmos. Religión, poder y saber*, Madrid, Trotta, 2001.

- y Pottecher, S., *Job*, Madrid, Trotta, 2011.

• Unseld, J., *Franz Kafka. Una vida de escritor*, Barcelona, Península, 1989.

• Vargas Llosa, M., *La orgía perpetua. Flaubert y «Madame Bovary»*, Barcelona, Seix-Barral, 1989.

• Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986.

*Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986.

*El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986.

y Rovatti G (eds), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2006.

- Vega, C. de la, *O segredo do humor*, Vigo, Galaxia, 1983.
- Vermal, J.L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Villacañas, J.L., “Kafka: el narrador en el mundo desencantado”, *Caracteres Literarios*, año II, nº 2, Valencia, Alcoriza, J., Lastra A., eds., 1999.
  - “Kafka y el Mundo desencantado”.
  - *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Akal, 1997.
  - *Los latidos de la ciudad*, Barcelona, Ariel, 2004.
  - *Tragedia y teodicea de la historia*, Visor, 2003.
- Villacañas, L., “Kafka y la suspensión de la posibilidad trágica”, *Educación Estética*, nº 3, Universidad de Bogotá, 2007.
- Voegelin, E., *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Buenos Aires, Hydra, 2009.
- Volpi, F., *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2007.
- Walser, M., *Descripción de una forma. Ensayo sobre Franz Kafka*, Buenos Aires, Sur, 1969.
- Walser, R., *Jakob von Gunten*, Madrid, Alfaguara, 1984.
  - *La habitación del poeta. Prosas y poemas inéditos*, Madrid, Siruela, 2005.
- Wallace, D. F., *Hablemos de langostas*, Barcelona, Mondadori, 2007.
- Wagenbach, K., *La Juventud de Franz Kafka*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
  - *Kafka*, Madrid, Alianza, 1970.
  - *Franz Kafka. Imágenes de su vida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1998.
- Wahl, J., *Historia del existencialismo*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.

- Wahnón, S., *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Riopiedras, 2003.
- Waugh, A., *La familia Wittgenstein*, Barcelona, Lumen, 2009.
- Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.
  - *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1992.
- Wiesel, E., *Celebración jasídica. Semblanzas y leyendas*, Salamanca, Sígueme 2003.
- Wolff, K., *Autores, libros, aventuras. Observaciones y recuerdos de un editor, seguidos de la correspondencia del autor con Franz Kafka*, Barcelona, Acantilado, 2010.
- Yerushalmi, Y. H., *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986.
  - Cervantes (ensayos de crítica literaria)*, Málaga, Fundación Málaga, 2005.
- Zischler, H., *Kafka va al cine*, Barcelona, minúscula, 2008.
- Žižek, S. (Ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*, Madrid, Akal, 2010.