

Thémata.

Revista de Filosofía

The background of the cover is a complex abstract graphic. It features a large, light-colored, curved shape that resembles a stylized letter 'C' or a bowl. This shape is filled with intricate patterns of black and blue lines. At the top, there are several thick, black, vertical lines that fan out. Below these, there are blue, curved lines that form a series of overlapping, shell-like or wave-like patterns. In the center, there are two circular, spoked structures that look like wheels or gears. At the bottom, there are more black, curved lines that form a series of concentric, shell-like patterns. The overall effect is one of dynamic, organic movement and geometric complexity.

64

segundo semestre
julio • diciembre 2021

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

64

segundo semestre
julio • diciembre 2021



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta

jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal

finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López

themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes

jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano

imurcia@us.es

Jesús de Garay

jgaray@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)

Dialnet (España)

Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)

Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)

Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)

DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)

Periodicals Index Online (Michigan, USA)

Index Copernicus World of Journals

Gale-Cengage Learning-Informe Académico

Academic Journal Database

DULCINEA

Google Scholar

Electra

Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC – Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus

ERIH PLUS Philosophy (2016)

REDIB

Latindex

MIAR

CIRC

DICE

Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Departamento de Metafísica y Corrientes

Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

e-mail: themata@us.es



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubiá, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambronero, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 10 ***Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (I)***
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 32 ***El obrar sigue al ser según Leonardo Polo***
Alberto Sánchez León
- 54 ***Human animal and the dynamic of becoming humans***
Juan Carlos Zavala Olalde
- 79 ***Virtudes y vicios epistémicos: una mirada desde la epistemología social a la información y la deliberación en medios digitales***
Tamara Jesús Chibey Rivas, Jorge Francisco Silva Silva
- 102 ***La bioética como restauración de la noción de saber práctico***
Alejandro González Gutiérrez
- 123 ***Del instrumentalismo a la teoría crítica de la tecnología: una lectura alternativa para la bioética de la revolución CRISPR/Cas***
Nahuel Pallitto, Iriel Surai Molina, Ariana Liotta
- 143 ***La estética de la existencia como salida al laberinto del poder en Foucault***
Javier Correa Román
- 165 ***Lo siniestro amenaza a todo lo viviente en las Carceri d'invensioni (1745-1760) de Giovanni Battista Piranesi***
Antonio Díaz Lucena
- 190 ***Retornar a la tragedia: Schiller***
Miguel Salmerón Infante

TRADUCCIONES

- 212 ***Ismael Boulliau, Nota breve sobre la opinión de Descartes acerca de la especie del alma impresa en el intelecto (1663)***
Pedro Redondo Reyes
- 220 ***Deconstrucción o biopolítica, de Roberto Esposito***
Julián Raúl Videla

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 233 **Montesó Ventura, Jorge. La perspectiva nostálgica. Sevilla: Ediciones Thémata, 2021, 302 pp.**
Ilene Glasser Martinez
- 237 **Rallo, Juan Ramón. Liberalismo. Los 10 principios básicos para un orden político liberal. Deusto: Barcelona, 2019, 271 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 242 **Marín, Higinio. Civismo y ciudadanía. Madrid: La huerta grande, 2019, 169 pp.**
Violante Toselli
- 245 **Rojas, Alejandro ed. New Realism in the World Picture Age. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2021, 439 pp.**
Andrés Vega Luque
- 248 **Burgos Cruz, Óscar Fernando coord. Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento. México: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019, 203 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 252 **González Ricoy, Íñigo y Jahel Queralt eds. Razones públicas: una introducción a la filosofía política. Barcelona: Ariel, 2021, 505 pp.**
Víctor Manuel López Trujillo
- 255 **Ortoli, Sven ed. Hors-Série "Tintin et le trésor de la philosophie", Philosophie magazine. Automne-hiver 2020-2021. Paris: Philo Éditions SAS et Bruxelles: Édition Moulinsart, 2020, 102 pp.**
Francisco López Cedeño
- 258 *Call for Papers Thémata* 65 (junio 2022): 'Los restos documentales del perpetrador: textos e imágenes'.
- 262 Política editorial.
- 265 Directrices para autores/as.

Estudios.



Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (I).¹

Kafka, roth and buber: around
two stories (I).

Gabriel Insausti Herrero-Velarde

Universidad de Navarra, España

Recibido 1 octubre 2020 · Aceptado 1 mayo 2021

Resumen

Un diálogo entre los relatos “Ante la Ley” de Kafka y *La leyenda del santo bebedor* de Roth, dos relatos cuya datación casi coincide literalmente con el periodo de entreguerras, propicia una comparación de interpretaciones en la que participan Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner, Magris... Al fondo de esa comparación surge una pregunta por la justicia que en manos de autores como Hugo Bergmann, Frank Rosenzweig y Martin Buber dio pie a un replanteamiento del judaísmo centroeuropeo, hoy casi olvidado, que sin embargo testimonia más allá de la crisis del hebraísmo la de la propia cultura europea.

Palabras Clave: Kafka, Roth, justicia, gracia, Ley

Abstract

A dialogue between Kafka’s “Before the Law” and Roth’s *The Legend of the Holy Drinker*, two stories that almost literally coincide with the *entre-deux-guerre* period, suggests a comparison of interpretations where authors such as Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner or Magris have taken part. At the bottom of that comparison lies a question about justice and the drama of human life which in the hands of thinkers like Hugo Bergmann, Frank Rosenzweig, and Martin Buber triggered a rethinking of Central European Judaism, today almost forgotten, that nevertheless witnesses not only the crisis of Hebrew but also of European culture.

Keywords: Kafka, Roth, justice, grace, Law

¹ Versión adaptada y actualizada del primer capítulo del libro *Pasos en el atrio: Kafka y Roth (y Buber)*, de próxima aparición en Editorial Thémata. Es mía la traducción de las citas cuya referencia aparece en inglés, francés o italiano en la Bibliografía.

1 • Dos relatos

Pocos temperamentos más dispares que el del misantrópico Franz Kafka (1883-1924) y el del jovial Joseph Roth (1894-1939). Pocas figuras rodeadas de una leyenda más equívoca. Y, sin embargo, su obra literaria constituye el testimonio inmejorable de un mismo mundo. Escritores en lengua alemana procedentes de regiones de mayoría eslava, súbditos de una monarquía habsbúrgica desaparecida, Kafka y Roth resumen el drama del judaísmo centroeuropeo de la primera mitad del siglo XX. Un modo de abordar este corpus literario es regresar a dos de sus relatos más conocidos. El primero es el célebre “Ante la ley”, en el capítulo penúltimo de *El proceso* de Kafka, donde el sacerdote refiere a Joseph K.:

Ante la ley hay un guardián. A este guardián se acerca un hombre del campo y le pide que le permita entrar en la ley. Pero el guardián dice que ahora no puede concederle la entrada. El hombre reflexiona y luego pregunta si podrá entrar más tarde. “Es posible”, dice el guardián, “pero no ahora”. Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha a ver el interior a través de la puerta. Al notarlo, el guardián se ríe y dice: “Si tanto te atrae, anda, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten encuenta una cosa: Soy poderoso. Y sólo soy el más bajo de los guardianes. Pero entre una sala y otra hay más guardianes, y cada uno de ellos es más poderoso que el anterior. Ni yo mismo puedo soportar la simple visión del tercero de ellos”. El hombre del campo no esperaba tales dificultades. La ley debe ser siempre accesible y estar abierta a todos, piensa. Pero entonces, al observar más detenidamente al guardián envuelto en su capote de pieles, su gran nariz puntiaguda, la barba de tártaro, larga, negra y estrecha, decide que es mejor esperar hasta que le den permiso para entrar. El guardián le da un taburete y deja que se siente a uno de los lados de la puerta. Allí permanece sentado días y años. Efectúa muchos intentos para que le dejen entrar y fatiga al guardián con sus súplicas. El guardián se enzarza a menudo con él en breves interrogatorios; le pregunta por su tierra y por otras muchas cosas, pero se trata de preguntas indiferentes, como las formulan los grandes señores y, para acabar, le dice siempre que no puede permitirle la entrada. El hombre, que se ha provisto de muchas cosas para su viaje, las utiliza todas, por valiosas que sean, para sobornar al guardián. Éste lo acepta todo, pero

dice: “Lo acepto únicamente para que no creas que has omitido nada”. Durante los muchos años que van pasando, el hombre observa al guardián casi sin interrupción. Se olvida de los restantes guardianes y le parece que éste, el primero, es el único obstáculo para la entrada en la ley. Durante los primeros años, maldice en voz alta la desgraciada casualidad, pero luego, al envejecer, ya sólo refunfuña entre dientes. Chochea y como, por haberse pasado tantos años examinando al guardián, a llegado a conocer hasta las pulgas de su cuellos de pieles, suplica también a las pulgas que le ayuden y hagan cambiar de opinión al guardián. Finalmente la vista se le va debilitando y no sabe si realmente está oscureciendo a su alrededor o si le engañan sus ojos. Pero entonces distingue en la oscuridad un resplandor inextinguible que sale de la puerta de la ley. Ya no vivirá mucho. Antes de su muerte, se acumulan en su cabeza todas las experiencias de todos aquellos años y forman una pregunta que aún no había formulado nunca al guardián. Le hace una seña, porque ya no puede levantar su cuerpo yerto. El guardián tiene que inclinarse mucho, porque la diferencia de estatura se ha hecho mucho mayor, en perjuicio del hombre del campo. “¿Qué más quieres saber?”, pregunta el guardián. “Eres insaciable”. “Todo el mundo se esfuerza por llegar a la ley”, dice el hombre, “¿cómo es posible entonces que, durante tantos años, nadie haya pedido la entrada más que yo?” El guardián se da cuenta de que el hombre está cerca de su fin, y para que las palabras lleguen a su oído, que se extingue, le grita con fuerza: “Por aquí no podía tener acceso nadie más que tú, porque esta entrada te estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro”.²

El segundo texto es *La leyenda del santo bebedor* (1939)³, una *nouvelle* de Joseph Roth. En ella Andreas, un *clochard*, se topa un día con un hombre bien trajeado que dice haberse convertido recientemente al cristianismo, tras oír la historia de santa Teresa de Lisieux: desea donar doscientos francos a la iglesia de Santa María de Batignolles, pero al encontrarse ocupado ruega a Andreas que acepte esa cantidad y la haga llegar a al templo cuando le sea posible. El *clochard* promete hacerlo e inicia una serie de peripecias: deseando mejorar su aspecto y su persona, se lava, cosa que no hacía en mucho tiempo; también

² Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984, pp. 219-220.

³ Roth, J.: *La leyenda del santo bebedor*. Trad. Michael fber-kaiser. 11ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014.

compra un diario, se propina una buena comida en un restaurante “burgués” y después un café con ron en otro establecimiento. Allí conversa con un hombre que está haciendo mudanza en su casa y necesita ayuda, de modo que Andreas trabaja dos días en casa del caballero y luego se encuentra con Caroline, un antiguo amor, a quien invita a comer en un lugar de las afueras.

Al día siguiente apenas le quedan en el bolsillo cincuenta francos, parte de los cuales gasta en unos *pernods*. Sin embargo, cuando introduce los dedos en un abrigo que había comprado la víspera encuentra un billete de mil francos y recuerda su deuda con santa Teresita. Después va al cine y reconoce en un anuncio al futbolista Kaniak, compatriota y viejo amigo, y al saber que vive en París decide buscarlo: Kaniak lo acoge en su habitación de hotel, donde Andreas pasa varios días, conoce a una bailarina con la que tiene una breve aventura y decide viajar con ella a Fontainebleau, pero cuando le habla de su deuda con Teresita la muchacha entiende que se trata de una amante rival y se enfada. Resuelto a cumplir con su compromiso tras una serie de dilapidaciones y azarasas recuperaciones de su dinero, Andreas acude finalmente a la iglesia de Batignolles pero el templo está cerrado. Mientras espera la misa de las doce se encuentra con el caballero que le había hecho el donativo inicial y se disculpa por no haber cumplido aún con la encomienda, pero el caballero asegura no conocerle y le entrega otros doscientos francos, que Andreas gasta con un viejo amigo, Woitech, en el restaurante Tari-Bari. Por fin, cuando regresa a Batignolles, encuentra en un bar a una niña que se llama casualmente Teresa y, con el entendimiento nublado por el alcohol, la toma por una aparición de la santa, a la que intenta entregar el dinero. Víctima de un ataque causado por sus excesos, es arrastrado hasta el interior del templo, donde muere pronunciando el nombre de Teresita y llevándose la mano al bolsillo para cumplir su encomienda.

2 • Lecturas de “Ante la Ley”

Tradicionalmente cabe distinguir tres familias de interpretaciones de “Ante la Ley”. La primera, la “psicoanalítica”, aparece en la biografía de Kafka que escribió su amigo Max Brod, quien recurrió a la *Carta al padre* para subrayar la relación de las ideas kafkianas con las teorías de Freud. La figura del padre, tal y como aparece retratada en la *Carta*, constituiría el término objetivo de un

complejo de Edipo mayúsculo: el retrato de una presencia abrumadora ante la que el joven Franz se había sentido siempre empequeñecido. Ahora bien, en manos de Brod esta interpretación psicoanalítica adquiere unos tintes religiosos que apuntan directamente a *El proceso* y “Ante la ley”; el biógrafo señala el equívoco judaísmo que se vivía en la familia Kafka y el pavor de Franz en el templo, desde el día en que su padre le susurró que podía ser llamado a declarar ante la Torá, en esa validación ante la comunidad que cifraba una suerte de rito de paso: el *Bar Mitzvá*, la “confirmación” que tuvo lugar el 13 de junio de 1896 en la sinagoga Zigeuner de Praga. Todo indica que el acontecimiento debió de abrumar al joven Franz. La conclusión de Brod es que aquel día se habría producido en la mente de Franz una inversión: aunque el psicoanálisis considera que el hombre toma involuntariamente su representación de Dios de la experiencia con el padre “no es desdeñable la posibilidad contraria de que hombres sensibles como Kafka partan de la experiencia de Dios y amplíen esa representación al padre”.⁴ El niño Kafka habría contemplado a Hermann como la encarnación de una divinidad sublime. El temor a la Torá, a la Ley, era un anticipo del temor al padre.

La segunda interpretación, la “biográfica”, nace de “El otro proceso: las cartas de Kafka a Felice Bauer”, un ensayo de Elias Canetti⁵: allí el escritor de origen búlgaro analiza los reiterados compromisos nupciales de Kafka con la joven berlinesa. Como expone Canetti, la misma carta de junio de 1913 en la que tiene lugar la primera petición de mano de Kafka incluye una prolija enumeración de los obstáculos que el joven novelista advertía en su propia persona, como si quisiera desalentar a la novia. Cuando en una carta a Brod de marzo de 1918 escribe Kafka que el asunto principal del pensamiento de Kierkegaard es “la materialización de su matrimonio”⁶ estaría pues proponiendo un juego de espejos en el que proyectaría su propia imagen sobre la del filósofo danés. De hecho, encontró un alma gemela con la lectura de su *Libro del juez*, que había adquirido en agosto de 1913 según consignan los diarios: el caso de Kierkegaard le parece a Kafka “a pesar de ciertas diferencias esen-

⁴ Brod, M.: *Kafka*. Trad. Carlos F. Grieben. Madrid: Alianza, 1974, p. 36.

⁵ “El otro proceso : las cartas de Kafka a Felice”. *Obras completas V*. Trad. Carlos Fortea, Adam Kovacsis, José Manuel de Prada-Samper, Juan José del Solar. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2005 pp. 365-464.

⁶ Kafka, F.: *Cartas a Max Brod*, Trad. Pablo Diener. Madrid: Mondadori, 1992, p. 154.

ciales, muy semejante al mío” (Isak Winkel Holm sugiere que Kafka utiliza el pensamiento de Kierkegaard no para reafirmarlo ni contradecirlo sino como “preliminar semántico” para su propia reflexión;⁷ y Allen Thiher atribuye el sentido de culpa de Kafka a sus lecturas de Kierkegaard y Dostoievski).⁸

No extraña pues que el 23 de julio de 1914, tras los innumerables avances, retrocesos, suspicacias y reconciliaciones que atravesó la relación, tuviese lugar ese “otro proceso” al que alude Canetti en el hotel Askanischer Hof de Berlín: allí se reunieron Felice, su hermana Erna y otros miembros de la familia Bauer, Ernest Weiss (un amigo de Kafka contrario al matrimonio de Franz con Felice) y Grete Bloch (la amiga de la novia, que había ejercido de mediadora). En definitiva, una ceremonia procesal en la que el acusado sólo podía ser el escritor: con la humillación de ese “tribunal en el hotel” se saldó la ruptura. La culpabilidad de Joseph K., la incapacidad del campesino para traspasar la puerta que conduce hacia la Ley, a juicio de Canetti guardarían pues relación con este violento episodio de la biografía de Kafka. Su lectura nos devuelve también a la *Carta al padre*, en la medida en que allí Kafka define sus proyectos matrimoniales como “mi intento más grandioso y esperanzado de salvación” y señala aquel fracaso como una motivación más para el miedo y la culpa: fundar una familia, razona ante su padre, lo habría situado en igualdad con él, pero tal cosa “habría sido demasiado”. Ahí, en su intento de “no entremezclarse con la oscuridad y lo impuro de la vida”, se encontraría, a los ojos de Claudio Magris, la raíz de esta reticencia kafkiana.⁹

En el caso de Kafka, además, era imposible desoír la ironía suprema que se obtenía de su condición hebrea. En primer lugar, sobre su tradición pesaban milenios de una cultura de la fecundidad, desde Abraham: el judío, escribía aún Roth en el lenguaje genésico de *Judíos errantes*, “tiene que engendrar hijos para que el Pueblo de Israel se multiplique como la arena en el mar y las estrellas en el cielo”. En segundo lugar, a diferencia de lo que sucede en el mundo católico o en el ortodoxo, en la cultura y la sociedad judías el ce-

7 Winkel Holm, I. “Straight into the Bliss of Knowing: Soren Kierkegaard’s Influence on Franz Kafka”. *Danish Literature as World Literature*, Mads Rosenthal Thomson y Dan Ringgaard eds. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2017, p. 118.

8 Thiher, A.: *Understanding Kafka*. Columbia: University of South Carolina Press, 2018.

9 Magris, C.: *Literatura y derecho: ante la ley*, trad. María Teresa Meneses. Madrid: Sexto Piso, 2008, pp. 32-33.

libato carecía de sentido (“Un hombre sin mujer”, anota del Talmud el propio Kafka en sus *Diarios* de 1911, “no es un hombre”). En tercer lugar, hasta dos generaciones atrás los judíos praguenses, aunque beneficiarios de la emancipación, no obstante debían abstenerse del matrimonio salvo en el caso de los primogénitos, para no multiplicar su población hasta un extremo que hiciese que los gentiles se sintiesen amenazados. De hecho, el abuelo de Kafka había tenido que esperar para casarse hasta 1848, cuando se levantaron aquellas restricciones; el nieto, en cambio, decidía no hacer uso de aquel derecho tan costosamente conquistado.

La tercera interpretación, la teológica, parte de una carta de Gershom Scholem a Walter Benjamin, probablemente del año 1934, que contiene el poema “Con un ejemplar de *El Proceso* de Kafka”:

**¿Nos hemos apartado totalmente de ti?
Dios mío, ¿no nos está reservado
ni un hálito de tu paz,
de tu mensaje, en esta noche?**

**¿Puede haber expirado tu palabra
así en el vacío de Sión?,
¿ni siquiera se ha introducido
en este reino mágico de apariencias?**

**Casi consumado hasta el techo
está ya el gran engaño del mundo.
Concede, Dios, que despierte aquel
al que tu nada penetró.**

**Sólo así la revelación ilumina
el tiempo que te condenó,
sólo tu nada es la experiencia
que puede obtener de ti.**

**Sólo entra así en la memoria
la enseñanza que rasga la apariencia:**

**el más seguro legado
del tribunal oculto.**

**En la balanza de Job nuestro lugar
fue mediado con su precisión,
sin consuelo como el Día del Juicio
hemos sido conocidos a fondo.**

**En instancias infinitas
se refleja lo que somos.
Nadie conoce todo el camino,
cada trayecto nos ciega.**

**A nadie le puede ser provechosa la salvación,
esta estrella está demasiado alta,
y si también tú hubieras llegado allí,
te obstaculizarías a ti mismo el camino.**

**Entregada a merced de los poderes
que ya no están dominados por la súplica,
no puede desplegarse ninguna vida
que no se hunda en sí misma.**

**Del centro de la destrucción
a veces surge un rayo,
mas ninguno señala la dirección
que nos ordenó la ley.**

**Desde que este triste conocimiento
permanece intocable ante nosotros,
se ha rasgado súbitamente un velo,
Dios, ante tu majestad.**

**Tu proceso comenzó en la tierra,
¿concluye ante tu trono?**

**Tú no puedes ser defendido,
ahí no vale ninguna ilusión.**

**¿Quién es aquí el acusado?,
¿tú o la criatura?
Si alguien te lo preguntara
sólo te hundirías en el silencio.**

**¿Puede hacerse una pregunta así?
¿Es indeterminada la respuesta?
Ay, tenemos que vivir, sin embargo,
hasta que nos interrogue tu tribunal.¹⁰**

“Con un ejemplar de *El proceso de Kafka*” caracteriza el relato de la novela como una revelación: las metáforas en las que se alude a un desvelamiento son constantes: “la revelación ilumina”, “la enseñanza rasga la apariencia”, alcanza al “tribunal oculto”, allí los hombres “hemos sido conocidos a fondo” y desde entonces “se ha rasgado súbitamente un velo”. Un imaginario apocalíptico que se nos antoja indisociable del momento histórico desde el que escribe Scholem: ante el cariz que adoptaba la Alemania del III Reich no se trata ya de que *El proceso* contuviese una revelación sino de que los propios acontecimientos estaban poniéndola en práctica. Es decir, que el escritor praguense habría logrado ir más allá del “reino mágico de la apariencia” para desentrañar lo real, y al regresar con su terrible mensaje bajo el brazo –el “engaño del mundo”, en un verso que recoge el vocabulario de “Ante la Ley”– mostraba la proximidad del fin de la Historia. O, al menos, algo muy parecido.

¿Cuál sería, según Scholem, el contenido de la revelación kafkiana? La “nada” de Dios, porque “sólo tu nada es la experiencia / que puede obtener de ti”. ¿Quién puede obtenerla? Aquel “al que tu nada penetró”. ¿Y ¿quién es el sujeto mentado en esta perífrasis? Kafka, y con él todos a quienes les ha sido comunicada su revelación. Con el relato de la imposible entrada del campesino en la puerta que conduce a Ley, se mostraría que “a nadie le puede ser

¹⁰ Benjamin, W. y G. Scholem: *Correspondencia 1933-40*, trad. Rafael Lupiani. Madrid: Trotta, 2011, p. 129.

provechosa la salvación” y que “no puede desplegarse ninguna vida / que no se hunda en sí misma”, en una imagen de futilidad extrema: la vida, aquel supuesto don de Dios, se revela como una tarea inútil. Y los aparentes atisbos de luz en la confusión de los acontecimientos sólo añaden más perplejidad: del centro de la destrucción “a veces surge un rayo”, sí, pero no tardamos en comprobar que “ninguno señala en la dirección / que nos ordenó la Ley”; sólo podemos, como Joseph K., “vivir hasta que nos interroge tu tribunal”.

Scholem aclaró hasta cierto punto los términos de esta revelación negativa en la siguiente carta que envió a Benjamin. Allí retrató al escritor como una suerte de talmudista, de maestro de la palabra. “El mundo de Kafka es el mundo de la revelación”, aseguró, “claro que en la perspectiva en la que se dirige de nuevo a su propia Nada”.¹¹ Scholem se situaría pues en la perspectiva de un personal sabatianismo según el cual la Revelación se ha completado históricamente y, por consiguiente, nos encontramos ante el fin de los tiempos (también en un nihilismo teológico que, como expondría en *Las grandes tendencias de la mística judía*, con el hermanamiento entre gnosticismo y neoplatonismo en el hebraísmo altomedieval, significaba ante todo la imposibilidad de predicar nada de Dios; un punto de vista muy distinto de los que como Dimitris Vardoulakis parten del *Tratado teológico-político* de Spinoza para explicar esa ley “vacía”, carente de “verdad”, pero que tiene el mismo desenlace).¹² Lo que en ese trance se muestra sería un mundo privado de sentido, y en él la Ley constituiría la expresión de una necesidad de justicia y de absoluto que sólo comparece en una forma despótica. En suma, en manos de Scholem, de acuerdo con Philippe Simoy¹³, la Revelación posee “validez” pero no “significado”. Kafka se convertiría en un autor cabalístico: alguien que, como Scholem describía en *La Cábala y su simbolismo* (1960)¹⁴, al enfrentarse al texto sagrado lo refunde o, si se atiende a la anécdota de “Ante la Ley”, alguien que ante la imposibilidad de realizar esa reescritura queda abruma-

¹¹ *Ibid.*, pp. 130-131.

¹² Vardoulakis, D.: “Kafka’s Empty Law : Laughter and Freedom in *The Trial*”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 34-36.

¹³ Simoy, P.: “Le crépuscule de la tradition: Benjamin et Scholem, lecteurs de Kafka” en *Critique* 659, abril 2002, pp. 273-286, p. 276.

¹⁴ Scholem, G.: *La Cábala y su simbolismo*, trad. José Antonio Pardo. Madrid : Siglo XXI, 1978.

do en una condición paralizante (el propio Kafka, de hecho, en sus diarios de enero de 1922 habló de su obra literaria como “una nueva doctrina secreta, una Cábala”).

3 • Lecturas de La leyenda del santo bebedor

También del relato de Roth caben varias interpretaciones, muchas de ellas de carácter autobiográfico, como la de Géza von Cziffra en *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*¹⁵ o Soma Morgenstern en *Huida y fin de Joseph Roth*¹⁶. El Roth que escribió la *Leyenda*, como el propio *clochard* que la protagoniza, habría dado el mundo por perdido y se habría arrojado en brazos de la bebida, para apresurar su propio fin. Este autobiografismo se pone de manifiesto inclusive en lo más anecdótico. Para empezar, la geografía urbana de *La leyenda* –la rue des Quatre Vents, el restaurante *Tari Bari*, algunos cafés– no dista mucho de la que habitaba en sus últimos meses el propio Roth. Su horizonte se redujo a ese París de cuatro calles que esboza también el escenario inicial de *Confesión de un asesino*, como si ante la realidad calamitosa de los acontecimientos su proverbial vitalismo hubiese claudicado.

Otro rasgo de autobiografismo reside en el hecho de que el protagonista del relato es un *clochard*, es decir, un ser desarraigado como el propio Roth, quien ya en *Judíos errantes* calificaba a París –si se hacía excepción de las proclamas de Action Française, el pensamiento de Barrès, la propaganda de Edouard Drummont y su revista *La libre parole* o la sombra remota del caso Dreyfus– como el mejor refugio ante el antisemitismo centroeuropeo. Su vagabundo se antoja pues una versión urbana del buhonero que deambulaba por el Este, pero también una figura más inquietante cuando se escarba en el universo simbólico de Roth y en su propia biografía. Ni Andreas ni el hombre que le encomienda el donativo para Santa Teresita cuentan con un hogar: la *Leyenda* recuperaría así la imagen del *homo viator* y del judío errante, para elevar al vagabundo a una condición alegórica en la que reaparecen de modo

¹⁵ Cziffra, G. von.: *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*. Trad. Nieves Trabanco. Barcelona: Acantilado, 2009.

¹⁶ Morgenstern, S.: *Huida y fin de Joseph Roth: recuerdos*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2003.

postrero algunos temas típicos de Roth: el exilio, la desaparición del Imperio y la orfandad consiguiente de sus súbditos. Ciertamente esta existencia apátrida y errante ya había comenzado años atrás, cuando Roth empezó a trabajar para el *Frankfurter Zeitung*, pero entonces suponía una fuente de ingresos regular; en la “Europa del pasaporte” nacida de la Gran Guerra, Roth parecía haber hallado lo más parecido a un hogar que cabía concebir en ese tejido de ciudades entrelazadas por el idioma, el comercio o la política. “La huida”, escribió en este sentido Soma Morgenstern, “se convirtió en su patria”. Y la huida a cualquier localidad francesa, como dejó escrito Roth en *Las ciudades blancas*, era un reencuentro con lo más placentero y habitable de la cultura europea, casi con una perpetua primavera. Como ha señalado John Hughes¹⁷, ya desde sus escritos de los años veinte se percibe en Roth la configuración de un “mito parisino” en el que la *cit  rayonnante* sería la alternativa a una Alemania de atmósfera cada vez asfixiante.¹⁸ El tono con el que Roth describiría esa misma existencia errante en los años treinta era sumamente distinto: “Desde que dejé París”, escribió en una carta a Zweig de agosto de 1932, “todo el tiempo he estado viviendo, cada cuatro semanas, en una casa distinta de tal o cual amigo o conocido”. Por otro lado, un hecho determinante a la hora de comprender esta visión sombría era el que se refería a la salud psíquica de su esposa, Friedl: Roth atribuía a ese desarraigo y esa itinerancia constante los problemas que habían llevado a su mujer al manicomio primero y a padecer la eutanasia del III Reich después. “No soportó mi vida de hotel”, confesó a su amigo Von Cziffra entre remordimientos.

Un tercer motivo para el autobiografismo es el que atañe al alcoholismo de Andreas. Como su personaje, hacía tiempo que Roth se había dejado arrastrar por la bebida, y de hecho Von Cziffra establece una equivalencia directa, en el propio título de su libro, entre el personaje de ficción y el último Roth. No obstante, más allá de la cuestión estrictamente biográfica creo que es preciso señalar la coincidencia en la naturaleza ambivalente de la bebida, tan-

17 Hughes, J.: *Facing Modernity: Fragmentation, Culture and Identity in Joseph Roth's Writing in the 1920s*. Cambridge: Modern Humanities Research Association, 2006, p. 32.

18 Roth, junto con Benjamin, sería así uno de los últimos jalones en la gestación de ese mito (cuyos hitos fundamentales estarían en Balzac y Baudelaire) sobre el que Roger Caillois divagaría en “Paris, mythe moderne”, el último capítulo de *Le mythe et l'homme* (1938).

to en el caso de Andreas como en el de Roth: se trata de la debilidad que desvía al héroe de *La leyenda* de su destino, pero al mismo tiempo del catalizador de la fortuna que finalmente dirigirá sus pasos a la iglesia de Batignolles.

Un cuarto motivo para suscitar las interpretaciones autobiográficas es que, como resulta obvio, el *clochard* carece de dinero al igual que el propio Roth. Y, si bien su punto de partida es miserable, cabe decir que carece de él por razones bastante parecidas a las del escritor: un epicureísmo sin freno, una prodigalidad irreflexiva que lo empujaba a invitar a cualquier desconocido. Incapaz de ahorrar, el Roth que escribió *La leyenda* arrastraba en lo económico una existencia casi tan incierta y precaria como Andreas, el protagonista.

Y, sin embargo, y este supone un último rasgo de autobiografismo, Andreas se ve en todo momento sometido a un código, casi una ética del honor. “Soy un hombre de honor”, declara en el primer encuentro con su benefactor. “Soy un hombre de honor, un trabajador honrado”, repite al caballero que le da trabajo en su casa. “Esto es asunto mío”, se apresura a decir cuando Caroline hace ademán de pagar, en el restaurante. Es más, por medio de sus encuentros –los del futbolista Kaniak y el minero Woitech, pero sobre todo el de Caroline– averiguamos que en otro tiempo Andreas fue un hombre con un oficio y una posición, y que si se halla en tal estado de postración es debido a su paso por la cárcel por defender a Caroline contra su marido, quien intentó asesinarla. Es decir, debido a lo que tradicionalmente ha sido el oficio caballeresco. Precariedad, préstamo y deuda configuraban así un círculo vicioso presidido por la norma de un honor algo anacrónico, que el escritor probablemente entresacaba de sus fabulaciones sobre los lejanos días como oficial del imperio austrohúngaro. No en vano ése, el de la importancia del honor –y la consiguiente obligación moral de enfrentarse en duelo, en ocasiones– era el rasgo definitorio de aquel mundo caballeresco, según escribía en sus cartas el padre de Trotta, en *La marcha Radetzky*.¹⁹ Józef Wittlin, precedente al igual que Roth de Galitzia, refirió de qué modo ese dualismo constante, recreado en novelas como *El teniente Gustl* de Arthur Schnitzler, pesaba sobre el ambiente que ambos vivían cuando se conocieron siendo estudiantes en Viena, antes de la guerra.²⁰

¹⁹ Roth, J.: *La marcha Radetzky*. Trad. Arturo Quintana. Barcelona: Edhasa, 1994.

²⁰ Wittlin, J.: *Orfeo en el infierno del siglo XX*. Trad. Amelia Serraller. Madrid: Libros de Trapisonada, 2016, p. 219.

Por otro lado, el motivo del préstamo y la deuda da pie a lecturas más ricas de *La leyenda del santo bebedor*. Una es la que reconoce en el ciclo recurrente de don, dilapidación y restitución que vive Andreas la condición precaria del escritor: el monedero de piel que compra de segunda mano y en el que su anterior dueño ha dejado fortuitamente olvidado un billete, el abrigo en el que sucede otro tanto, el segundo encuentro con su benefactor original o el policía que devuelve la cartera a Andreas cuando éste la había dejado caer por la calle, componen una estructura de recurrencia que fuerza el azar hasta un extremo más allá de todo registro realista. Se trata de una constante en el epistolario de Roth: el código de honor y veracidad tenía su contrapunto en una usura que Roth, sin embargo, conocía mejor de lo que hubiese querido. Vivir de anticipos, y no de derechos, sin duda tenía graves inconvenientes, pero al Roth de los últimos años se le antojaba inevitable.

Hasta qué punto esta “precariedad manirrota” determinaba la vida y la escritura de Roth es cosa difícil de exagerar. De hecho, en esa fabulosa prodigalidad se encuentra una de las claves religiosas de Roth y de su relato. En cualquier caso, Morgenstern²¹ evocó con detalle esta “existencia por adelantado” del último Roth, el de París y *La leyenda*, en su *Huida y fin*. Un repaso a las cartas de Roth durante sus últimos años sugiere sencillamente que el escritor se acostumbró a vivir, como Andreas, del anticipo, en una suerte de huida hacia delante que permite una lectura ética pero también una interpretación metaliteraria. De este modo, la peripecia de Andreas en *La leyenda* recordaría el don –inagotable, gratuito y recurrente– que hay en la vida en general y en la creación artística en particular, como confesó el propio Roth a Von Cziffra. Es decir, la ruptura de la lógica “mezquina” del préstamo. En otras palabras, la caída en la cuenta de que el mérito no constituye la única variable determinante en la existencia.

4 • La gracia

En ese sentido el relato de Roth constituiría el testamento de su autor en una dirección inequívocamente teológica, pero *more rothiano*: una de las

²¹ Morgenstern, S.: *Huida y fin de Joseph Roth: recuerdos*, op. cit., p.272.

versiones sobre el origen de *La leyenda*, la que ofrece Von Cziffra²², refiere la historia del encuentro en París de Roth con el director teatral Paul Gordon, que años antes había llevado *Job* a los escenarios; en una de esas ocasiones el director llevó consigo a su esposa, la actriz checa Christa Habelova, ante quien Roth debió de quedar absorto, hasta que por fin exclamó: “¡Teresa!”. A continuación afirmó, tajante: “Sí, usted es Teresa”, pidió un taxi, dijo llevar a sus amigos a un restaurante y se dirigió en realidad a la iglesia de Santa María de Batignolles, situada frente al establecimiento. Una vez allí mostró al matrimonio la estatua de Santa Teresa de Lisieux, cuyos rasgos, en efecto, ofrecían un gran parecido con los de la esposa de Gordon. Pocos meses más tarde, según el relato de Von Cziffra, aparecía en el domicilio de los Gordon con una copia mecanoscrita de *La leyenda* y comentaba al director: “Será probablemente la última historia que Dios me permita escribir”. En una palabra, es obvio que *La leyenda del santo bebedor* sugiere una interpretación teológica, relacionada con la supuesta conversión de Roth al catolicismo. De nuevo, el relato de Von Cziffra apunta en esta dirección:

La última vez que lo vi me contó que estaba trabajando en una narración que habría de llevar el título de *La leyenda del santo bebedor*. “¿Por qué es santo el bebedor?”, le pregunté. “Por los mismos motivos que yo”, me contestó con expresión seria. “Porque el buen Dios le concedió la misma gracia que a mí. Presta a mi bebedor, un vagabundo, doscientos francos, que él tendría que devolver a santa Teresa de Lisieux, por medio del sacerdote de la capilla de Santa María de Batignolles. Naturalmente el vagabundo se bebió el donativo, pero el buen Dios siguió haciéndole llegar dinero por caminos diferentes, como ha alimentado siempre mi talento poético cuando la llama interior amenazaba con extinguirse”.²³

De este modo, la gratuidad del don supondría el descarte de cualquier atisbo de pelagianismo en la comprensión rothiana de la existencia y, en este sentido, una afirmación de la esperanza ante el sombrío panorama de 1939.

²² Cziffra, G. Von.: *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*. Trad. Nieves Trabanco. Barcelona: Acantilado, 2009, pp. 46-49.

²³ *Ibid.*, p. 16.

Lo cual, obviamente, guarda relación con la supuesta, fabulada y dudosa conversión de Roth al catolicismo. Es más, Morgenstern recogió en *Huida y fin* algunos detalles sobre los últimos meses de Roth que en principio se antojan muy reveladores: durante su estancia parisina, el escritor habría estrechado su amistad con Klaus y Serge Dohrn, dos alemanes de origen protestante y conversos al catolicismo, el primero seminarista y más tarde dedicado al periodismo y el segundo menos culto pero extremadamente bondadoso. “Klaus es mi contacto con el Vaticano”, afirmaba Roth cuando coincidían en los cafés, con fingida seriedad. Según el testimonio de Morgenstern –y de otros, como David Bronsen– fue Serge Dohrn quien una noche refirió la historia del santo bebedor a Roth, en el café Tournon.

Como Andreas, un Roth maltrecho, debilitado y enfermo, que atisbaba su propio fin al fondo del vaso, aspiraba sin embargo a morir en sagrado y enderezar su camino en un acto postrero. ¿No proponía Brod que con Kafka lo absoluto tal vez exista, pero el peligro de equivocarse el camino recto es para el hombre tan grande que “sólo una casualidad, la *gratia preveniens*, nos puede llevar a penetrar en “la Ley””?²⁴ Pues bien, eso es precisamente lo que sucede en el *happy end* de la novela de Roth: que a lo largo de todo el relato, pero de modo definitivo en su desenlace, hace su aparición la gracia pues el *clochard* no penetra en sagrado por medio de sus propias fuerzas sino *arrastrado por los circunstantes como un fardo*; y, al mismo tiempo, que pese a sus debilidades Andreas no se ha desentendido definitivamente de su compromiso, de su “anticipo” y su “deuda”. Con su ciclotimia compulsiva, Andreas cifraría así la perfecta imagen de nuestra inconstancia ética, pero también de la apertura a una gracia que lo salva en el último instante. Y, en ese sentido, pese a la anécdota disoluta, pese a la proverbial *fragilitas* de su voluntad, *La leyenda* ofrecería uno de los relatos más morales del siglo XX.

Desde su perspicacia, Roth advierte así que la dilapidación constituye el reverso de un énfasis en la misericordia de Dios. Es decir, que la perspectiva rothiana nos recuerda que el tesoro lo dilapida precisamente *el que lo tiene*, y que semejante actitud posee al menos una virtud: delata la confianza absoluta en el don. Andreas, pese a todo, es capaz de realizar un esfuerzo postrero que, si bien insuficiente por sí solo, le reporta *in extremis* la gracia necesaria para enderezar su errática existencia. Y Roth era perfectamente consciente de su

²⁴ Brod. M.: *Kafka*, op. cit., p. 167.

identificación con Andreas en este punto. “Me abochorno ante la idea de que soy débil”, había escrito a Carl Seelig, en noviembre de 1934. Y a Zweig le escribió en julio de 1935: “No creo en la humanidad, pero creo en Dios y confío en Su gracia”. Tres años más tarde, en *La cripta de los capuchinos*, retomaba este *leit motif* –uno de los más recurrentes en sus últimos años, a saber, el énfasis en las debilidades humanas como refutación de la doctrina de la bondad natural, premisa mayor del progresismo y el utopismo que rechazaba de plano– y hacía decir al conde Chojnicki:

La Iglesia de Roma es en este mundo podrido la única que da forma, que conserva la forma, sí, también se podría decir que reparte la forma. Ha encerrado en el dogma lo tradicional, el legado del pasado, como en un palacio de hielo, y ha dado a sus hijos la libertad de obrar en torno a ese palacio, que tiene un patio ancho y espacioso; ellos pueden actuar erróneamente, incluso llegar a lo prohibido, pero donde hay pecado saben que también hay perdón. La Iglesia no cuenta con el hombre perfecto, y esto es lo que tiene de eminentemente humano; a sus hijos sin falta los eleva a la categoría de santos; de esta forma admite implícitamente el pecado, en la medida en que considera que un ser sea humano si no es pecador. De este modo demuestra su inclinación por la misericordia y el perdón.²⁵

No es imposible encontrar en los epistolarios de Roth y en su rico anecdotario personal los indicios para entrever en estas palabras, de nuevo, una intromisión de la voz autorial en la del personaje. Por ejemplo, en marzo de 1933 escribió a un Zweig que dudaba qué hacer para evitar el destino más sombrío, ante la llegada del nazismo: “La vida es un regalo de Dios, sólo por Él es lícito exponerse al peligro”. Y, sin embargo, la “catolicidad” de la fuente, del imaginario y del significado de *La leyenda*, junto con su transmisión oral, no excluyen otras interpretaciones, que recorren territorios muy cercanos a los de Kafka. ¿Cuál era, al cabo, la idea más inmediata que sugiere su parábola? La insuficiencia de la Ley, que de acuerdo con la visión hebrea –y paulina, según se expresa en Rom 3:20, 5:20 y 7:7– no se nos revela para que la vivamos

²⁵ Roth, J.: *La cripta de los capuchinos*. Trad. Jesús Pardo. Barcelona: Acantilado, 2002, p. 42.

sino para que conozcamos el pecado como tal. Es decir, que en la Ley habría un “listón” ético, un ideal fuera de nuestro alcance, tal y como aparece en el drama del campesino ante el guardián en el relato kafkiano, y para remediar esa insuficiencia se hace precisa la gracia. “Nadie resultará honrado ante Dios por haber cumplido la ley”, predicaba Pablo, “pues la ley sólo da conciencia de pecado”. De hecho, en sus *Aforismos de Zürau* Kafka planteó esta cuestión en términos no ya sólo teológicos sino escriturales:

Desde el pecado original somos en esencia iguales en cuanto a la capacidad de conocimiento del Bien y del Mal (...) Nadie puede darse por satisfecho con el mero conocimiento sino que debe aspirar a actuar conforme a él. Sin embargo, al hombre no le fue concedida la fuerza para ello, por eso debe destruirse incluso a costa del peligro de no obtener con ese acto la fuerza necesaria, no le queda más que ese último intento (ése es también el sentido de la amenaza de muerte implícita en la prohibición de comer del Árbol de la Ciencia; quizá sea ése también el sentido original de la muerte natural). Pero el hombre siente temor frente a ese intento; preferiría anular el conocimiento del Bien y del Mal.²⁶

Por supuesto, el énfasis en la condición caída del hombre formaba parte de un *Zeitgeist*, en gran medida como consecuencia de la crisis de la civilización propiciada por la Gran Guerra. En parte, esta visión fue la de Martin Buber, quien en *Dos tipos de fe*²⁷ señaló a Kafka como el arquetipo del judío de la época, un hombre “expuesto” y “desarraigado” en un mundo gobernado por fuerzas caprichosas y crueles, que oculta cualquier atisbo de racionalidad “tras los espesos vapores de una niebla de absurdo”. Este pesimismo antropológico tendría su traducción teológica en las ideas de Karl Barth, quien en su *Epístola a los romanos* (1919) desarrolló una crítica de la teología liberal, subrayando tras las huellas de Lutero que no sólo la voluntad sino también la razón humana está corrompida. Y esta visión “pesimista” dio a su vez pábulo a lecturas como la de Hans-Joachim Schoeps (1909-1980), quien colaboró con

²⁶ Kafka, E.: *Aforismos de Zürau*. Trad. Claudia Cabrera. Madrid: Sexto Piso, 2007, pp. 101-102.

²⁷ Buber, M.: *Two Types of Faith*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.

Brod en la edición de los relatos kafkianos de 1931, hasta la definitiva ruptura entre ambos debido a sus disputas en torno a la cuestión del sionismo:²⁸ a su juicio, sí, Kafka estaba movido por un “sentimiento religioso intenso”, pero de signo menos unívoco de lo que deseaba Brod; en Kafka habría un “barthiano sin intermediarios”;²⁹ un hombre moderno, en la tradición burguesa y protestante, empujado a una suerte de sincretismo cultural cuya insuficiencia se daba en último término de bruces con la perplejidad. Contra un Brod que juzgaba que “Kafka no riñe con Dios sino consigo mismo”, a los ojos de Schoeps el drama kafkiano sería el de una lucha prometeica con el Dios de la revelación del Sinaí como contrincante; la fe, así, tendría su núcleo en un *credo quia absurdum*, en una idea alógica muy próxima a la de Kierkegaard: una fe existencial, dependiente de la vivencia de una época. Sólo que hoy –juzga Schoeps, no muy lejos de Scholem en este punto– Dios parece haber callado, y su silencio sugiere que lo infinito no habla a lo finito. Con Kafka, y en especial con *El proceso*, la historia de la salvación se convertiría en la historia de la condena. El heroísmo del campesino kafkiano y de Andreas el *clochard* se demuestra por tanto en su atenuamiento sin componendas a la Ley, que al común de los hombres se les hace odiosa (y por eso la ignoran o rebajan su exigencia). El tema central es pues, tanto en *La Leyenda* como en la parábola de Kafka, lo

28 Bien es cierto que Schoeps ocupa un lugar muy particular dentro del mundo cultural judío de entreguerras, entre otras razones por haber predicado la lealtad a Alemania pese a las políticas antisemitas de Hitler. En cualquier caso, su ruptura con Brod viene motivada por ensayos de este último como “La tragedia de la asimilación” o “El poeta judío de la lengua alemana”, donde Brod anunciaba ya la interpretación que apuntalaría con sus memorias: que el mensaje central de Kafka no sería una exposición del nihilismo moderno ni de la disolución de la conciencia hebrea en la cultura europea sino que en el escritor praguense habría un pionero de la literatura judía.

29 El énfasis de Barth en la discrepancia entre justicias humana y divina, en los capítulos segundo y tercero de su *Comentario a la Carta a los Romanos*, sugeriría esta interpretación encaminada a subrayar la soberanía de Dios: la justicia divina sería *iustitia forensis*, *iustitia aliena*, y por ella hablaría “el Juez que está vinculado única y exclusivamente por su propio Derecho”. De hecho, algunos pasajes adelantan allí el lenguaje metafórico y paradójico de la parábola kafkiana. “Más allá de las barreras ante las que nos encontramos está siempre Él. Ése es el contenido de su veredicto. Cuanto mayor conciencia tomamos de que esas barreras son rotundas e insuperables, mayores son la claridad y la sonoridad con las que Dios quiere hablar con nosotros” (Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002, p. 141).

que media entre las fuerzas del héroe y su meta, a saber, la gracia. Y ese tema era en aquel momento una *quaestio disputata* en el judaísmo centroeuropeo. De hecho, en *Paganismo, cristianismo, judaísmo* (1921)³⁰ alguien tan próximo a Kafka como Brod subrayaba que contra la idea habitual sobre el juridicismo hebreo el judaísmo no era la pura religión de la libertad; o sea, que el hombre debía contar también con la gracia, no sólo con sus propias fuerzas. Es más, ahí radicaba el error de los teólogos cristianos a juicio de Brod, en creer “que todo depende de la voluntad humana y nada del misterio de Dios”; dicho en otras palabras, en creer que la vivencia religiosa podía reducirse a moral, en una autosuficiencia que reintroducía la perspectiva pelagiana (sus sarcasmos sobre el kantiano imperativo categórico resultan aquí muy ilustrativos).

En definitiva, el argumento de Brod de que incluso en el pecado es posible encontrar el bien, la denuncia de la “desjudaización” del cristianismo y la llamada a la alegría como germen de la acción, apuntan hacia un replanteamiento del judaísmo que es contemporáneo de estos relatos; un fenómeno del que participan autores como Franz Rosenzweig, Hugo Bergmann o un Buber que a juicio de Scott Spector había moldeado el incipiente sionismo praguense (“cultural”, y no político al modo de Herzl),³¹ hasta el punto de que autoridad es imposible comprender el judaísmo de entreguerras.³² Por eso resituar nuestra lectura de “Ante la Ley” y *La leyenda del santo bebedor* dentro de un contexto más amplio, que incluye la tradición judía y la reflexión de los judíos centroeuropeos sobre su propia identidad, sugiere posibilidades más que pertinentes en ambos casos. En especial, la atención a Buber hará surgir

30 Brod, M.: *Paganism, Christianity, Judaism*. University of Alabama Press, 1970.

31 Spector, S.: “Any reality, however small!: Prague Zionisms between the Nations”, Kafka, Zionism, and Beyond, Mark H. Gelber ed. Berlín: De Gruyter, 2014, pp. 7-8.

32 Brod parte en su libro de una tríada de conceptos que es preciso comprender en su contexto histórico. Identifica al cristianismo con la “negación “del mundo, es decir, con el monaquismo y con la visión negativa de Lutero y Calvino, aunque concede que tal cosa no es imputable al conjunto del cristianismo y salva a figuras como Dante y Kierkegaard; establece que el judaísmo “ni afirma ni niega” el mundo, en un intento de integrar este mundo y el otro que sugiere la idea de unidad y la inmediatez del Reino que es preciso buscar en la vida cotidiana, dos propuestas netamente buberianas; define el paganismo como la “continuidad del mundo”; y advierte con lucidez que el paganismo es típico de “arios, germanos, pueblos de la svástica, enmascarados bajo el bautismo” y reconocible en Nietzsche, Goethe, el espíritu prusiano y la idea de Estado de Treitschke.

posibilidades interpretativas que yacían muy al fondo de estos dos relatos y que apuntan hacia el proyecto de una (más o menos frustrada) renovación del judaísmo tradicional: tras el rechazo de su juridicismo extremo, mediante el recurso a una visión particular del hasidismo tenía lugar lo que Katia Garloff ha llamado “el descubrimiento del *Ostjudentum* como alternativa a Occidente”.³³ Y los relatos lo atestiguan.

5 • Bibliografía

- Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002.
- Benjamin, W. y G. Scholem.: *Correspondencia 1933-40*. Trad. Rafael Lupiani. Madrid: Trotta, 2011.
- Brod, M.: *Kafka*. Trad. Carlos F. Grieben. Madrid : Alianza, 1974.
- Brod, M.: *Paganism, Christianity, Judaism*. University of Alabama Press, 1970.
- Buber, M.: *Two Types of Faith*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.
- Caillois, R.: *Le mythe et l'homme*. París: Gallimard, 1938.
- Canetti, E.: *Auto de fe*. Trad. Juan José del Solar. Barcelona: Muchnik, 1980.
- Canetti, E.: “El otro proceso : las cartas de Kafka a Felice”. *Obras completas* V. Trad. Carlos Fortea, Adam Kovacsis, José Manuel de Prada-Samper, Juan José del Solar. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2005. 365-464.
- Cziffra, G. von.: *El santo bebedor: recuerdos de Joseph Roth*. Trad. Nieves Trabanco. Barcelona: Acanalado, 2009.
- Garloff, K.: “Feminity and Assimilating Desire in Joseph Roth”. *Modern Fiction Studies*, 51, 2, 2005, pp. 354-373.
- Hughes, J.: *Facing Modernity: Fragmentation, Culture and Identity in Joseph Roth's Writing in the 1920s*. Cambridge: Modern Humanities Research Association, 2006.
- Kafka, F.: *Carta al padre*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.
- Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.
- Kafka, F.: *Cartas a Max Brod*. Trad. Pablo Diener. Madrid: Mondadori, 1992.

33 Garloff, K.: “Feminity and Assimilating Desire in Joseph Roth”. *Modern Fiction Studies*, 51, 2, 2005, p. 354.

- Kafka, F.: *Aforismos de Zürau*. Trad. Claudia Cabrera. Madrid: Sexto Piso, 2007.
- Magris, C.: *Literatura y derecho: ante la ley*. Trad. María Teresa Meneses. Madrid: Sexto Piso, 2008.
- Morgenstern, S.: *Huida y fin de Joseph Roth: recuerdos*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Nürnbergger, H.: *Joseph Roth*. Trad. Elisa Renau. Valencia: Alfons el Magnànim, 1995.
- Roth, J.: *La marcha Radetzky*. Trad. Arturo Quintana. Barcelona: Edhasa, 1994.
- Roth, J.: *La cripta de los capuchinos*. Trad. Jesús Pardo. Barcelona: Acantilado, 2002.
- Roth, J.: *La leyenda del santo bebedor*. Trad. Michael fber-kaiser. 11ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014.
- Scholem, G.: *La Cábala y su simbolismo*. Trad. José Antonio Pardo. Madrid : Siglo XXI, 1978.
- Scholem, G.: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. Beatriz Oberländer. Madrid: Siruela, 1996.
- Simoy, P.: “Le crépuscule de la tradition: Benjamin et Scholem, lecteurs de Kafka” en *Critique* 659, abril 2002, pp. 273-286.
- Spector, S.: “‘Any reality, however small’: Prague Zionisms between the Nations”. *Kafka, Zionism, and Beyond*, Mark H. Gelber ed. Berlín: De Gruyter, 2014, pp. 7-22.
- Thiher, A.: *Understanding Kafka*. Columbia: University of South Carolina Press, 2018.
- Vardoulakis, D. : “ Kafka’s Empty Law : Laughter and Freedom in *The Trial* ”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 34-36.
- Winkel Holm, I.: “Straight into the Bliss of Knowing: Soren Kierkegard’s Influence on Franz Kafka”. *Danish Literature as World Literature*, Mads Rosenthal Thomson y Dan Ringaard eds. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2017, pp. 115-140.
- Wittlin, J.: *Orfeo en el infierno del siglo XX*. Trad. Amelia Serraller. Madrid: Libros de Trapisonada, 2016.

Thémata.

Revista de Filosofía

