

Thémata.

Revista de Filosofía

65

primer semestre
enero • junio 2022

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

65

primer semestre
enero • junio 2022



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

Secretario

Guillermo Ramírez Torres
grrtorres@us.es

Secretaria de Redacción

Ma Piedad Retamal Delgado
marretdel@alum.us.es



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

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.



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 Anrubi, 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 Padiá Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

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

Marcelo López Cambroner, 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.

LOS RESTOS DOCUMENTALES DEL PERPETRADOR: IMÁGENES Y TEXTOS_ MONOGRÁFICO [COORDS.: IRENE CÁRCEL EJARQUE, JUANJO MONSELL CORTS]

- 10 PRESENTACIÓN. **Los restos documentales del perpetrador: imágenes y textos**
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 36 PRESENTATION. **The Documentary Remains of the Perpetrator: Images and Texts**
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 61 **La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de Malvinas en 1982, de Lucas Gallo**
Natalia Taccetta, Mariano Veliz
- 81 **Remains of the World War I: War against War by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives**
Marta Maliszewska
- 104 **‘Nunca comprenderán que yo también tenía corazón’. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental**
Lior Zylberman
- 133 **El ‘silencio’ de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich**
Brigitte E. Jirku
- 158 **Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto**
José Luis Rodríguez Jiménez
- 181 **Los “sacrificados” y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958–1959)**
David Tormo Benavent
- 203 **Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia)**
Isabel Gadea i Peiró, M^a José García-Hernandorena

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 227 **Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (II)**
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 248 **El nuevo realismo: un análisis de las propuestas de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel**
Andrés Vega Luque
- 271 **Parricidio y ley en la obra de Derrida**
Pedro Tenner
- 291 **La filosofía existencial como “vox clamantis in deserto”. La lectura shestoviana de la filosofía de Søren Kierkegaard**
Catalina Elena Dobre
- 317 **La filosofía en tiempos de Covid-19 y pospandemia: hacia una nueva humanidad**
Sonia París Albert
- 340 **Historia e identidad: reflexiones en torno a Ibn Jaldún y Hegel**
Alejandro Martín Navarro
- 361 **“Nosotros en los otros”. La dialéctica de la autorrealización social e individual en la teoría del reconocimiento de G. H. Mead**
Carlos Emel Rendón
- 381 **Situación actual de los estudios sobre Jesús**
Jacobo Negueruela Abellá
- 394 **Praxis, daños e intención. Una aproximación al problema de daño sin víctima póstumo en sede aristotélica**
Jan María Podhorski

TRADUCCIONES

- 412 **Dominique Chateau: Étienne Souriau: una ontología de la singularidad**
Sergio González Aranedá

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 427 **Ferrer, Anacleto. Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah, Valencia: Shangrila, 2020, 226 pp.**
Melania Torres Mariner
- 432 **Sánchez Biosca, Vicente. La muerte en los ojos. Qué perpetrán las imágenes de perpetrador. Madrid: Alianza Editorial, 2021, 301 pp.**
Rafael Rodríguez Tranche

- 436 **Benítez Andrés, Rosa; Fusco, Virginia (eds). Hospitalidad: Lo otro y sus fronteras. Madrid: Dykinson, 2021, 147 pp.**
José Luis Panea
- 441 **Federici, Silvia. Brujas, caza de brujas y mujeres. Traficante de sueños: Madrid, 2021, 144 pp.**
María Medina-Vicent
- 446 **Markus, Gabriel. Neoexistencialismo: Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo. Madrid: Pasado & Presente, 2019, 188 pp.**
Asier Arias Domínguez
- 451 **Hernández-Pacheco Sanz, Javier. Hegel: Introducción e interpretación. Independently published, 2019, 268 pp.**
José Carlos Cortés Jiménez
- 454 **Giombini, Lisa y Kvokačka, Adrián eds. Everydayness. Contemporary Aesthetics Approaches. Prešov/Roma: University of Prešov/Roma Tre-Press, 2021, 287 pp.**
M^a Jesús Godoy Domínguez
- 459 **Mora, José Luis; Heredia, Antonio eds. Guía Comares de Historia de la Filosofía Española. Granada: Comares, 2022, 361 pp.**
Jéssica Sánchez Espillaque
- 465 *Call for Papers Thémata 2022-2023*
- 466 Política editorial.
- 469 Directrices para autores/as.

Estudios.



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

Kafka, Roth and Buber: around
two stories (II).

Gabriel Insausti Herrero-Velarde²

Universidad de Navarra

Recibido 10 mayo 2021 · Aceptado 24 junio 2021

Resumen

un diálogo entre “Ante la Ley” de Kafka y *La leyenda del santo bebedor* de Roth, dos relatos cuya datación casi coinciden literalmente con el periodo de entreguerras, propicia una comparación de interpretaciones en las que participan nombres tan eximios como Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner, Magris... En el contexto de los años veinte y treinta del siglo XX, ambos autores plantean 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, y a una revisión de la crisis de la modernidad europea en su conjunto.

Palabras Clave: Justicia, Gracia, Ley, Iuspositivismo, Iusnaturalismo.

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-guerres period, suggests a comparison of interpretations where authors such as Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner or Magris have taken part. In the context of the twenties and the thirties these and other stories by the same authors display a question about justice 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, Iuspositivism, Iusnaturalism.

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

2 Gabriel Insausti (San Sebastián, 1969) es doctor en Filología Inglesa y en Filología Hispánica, Master of Arts en Historia del Arte y en Filosofía. Ha publicado una treintena de libros y traducido y editado a numerosos autores. Actualmente es profesor titular en la Universidad de Navarra. (Correo electrónico: ginsausti@unav.es)

1 · Restitución e inversión

En el primer artículo de esta serie mostré hasta dónde las interpretaciones psicoanalítica, biográfica y teológica pueden hacerse cargo de “Ante la Ley”³ y *La leyenda del santo bebedor*, dos relatos que comparten vagamente un elemento narrativo: la sucesión de obstáculos a la que se enfrenta el héroe y su imposibilidad de acceder al recinto sagrado, que lo “justificaría”. No obstante, sobre las dos primeras interpretaciones del texto kafkiano cabe decir que lo decisivo de un texto literario no es tanto “de dónde viene” sino “adónde va”: qué producción del significado se ha operado en el texto y mediante qué procedimientos retóricos. En cuanto a la interpretación teológica, admito que tomado aisladamente el texto de “Ante la Ley” es susceptible de lecturas de este tipo, máxime cuando se advierte que se trata de un relato enmarcado, que el narrador es un sacerdote y que la escena tiene lugar en un templo. Sin embargo, si se recuerda que el sacerdote actúa aquí como miembro del tribunal que ha de juzgar el caso de Joseph K. la lectura propiamente teológica –a diferencia de lo que sucede con *La leyenda*– pierde muchos triunfos. El trasfondo de estos dos relatos, escritos por sendos judíos centroeuropeos, nos remite a un profundo debate sobre la naturaleza de la justicia y la disyuntiva entre las justicias humana y divina, ocurrido en el periodo de entreguerras.

De hecho, en el debate entre algunos intérpretes, como Scholem y Benjamin, aparece la lectura quizá más justa, desde la perspectiva posterior a la *shoah*: la teológico-política, entendida como una restitución del texto a un discurso profano que la lectura puramente teológica habría elevado a otro nivel semántico mediante una inversión del proceso que el propio Kafka había llevado a cabo. Es decir, como una comprensión de “Ante la Ley” que, sí, se sirve de varios elementos de un universo simbólico y cultural de carácter religioso –principalmente, la presencia inaccesible de la Torá– que no obstante han quedado secularizados en la novela: la operación que se realiza con la peripecia fatídica de Joseph K. consistiría en la sacralización de una justicia puramente humana. Esto es, en la profecía sobre el carácter omnímodo del Estado moderno y la eficacia terrible de la maquinaria

3 Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.

administrativa que, según afirmaba Arendt en “Franz Kafka”, se mantiene en movimiento mediante la mentira. El drama de Joseph K. es pues que la dimensión ontológica quedaba soslayada ante la meramente legal; el Estado, en lugar de neutralizar la violencia, es precisamente quien la ejerce. Es decir, que el juicio de *El proceso* –opaco, inescrutable, sin notificación escrita ni conocimiento de cuál es la acusación, sin una vista oral y pública ni derecho a una defensa– sería manifiestamente antijurídico.

Esto significa que si hay que buscar una interpretación alegórica de *El proceso*, en lugar de una “crítica sumaráisima de lo sagrado” es preciso apuntar hacia una deconstrucción de un “nuevo sagrado” que se habría elevado en torno a los años de la Primera Guerra Mundial, un conflicto que trajo consigo la estatalización de la vida en muchos sentidos: nacionalización de industrias, sacrificio del individuo por la colectividad y, sobre todo, control de “la verdad” por medio de censura y propaganda (en el fondo, como se comprueba en los escritos de Rosenzweig⁴, se trataba de un desarrollo del hegelianismo a través de la política de Bismarck y de la idea de Treitschke de que la guerra constituye la consumación de la política, pues en “¿Vox Dei?” el filósofo extendía esta idea a la guerra como banco de pruebas para una nación, en la que el pueblo exige “una fusión plena de su voluntad con la realidad del Estado”). Bastaba con desarrollar esa premisa para obtener una imagen totalitaria. Es más, como advirtió Eberghard Schmidt, la situación de excepcionalidad y la implicación conjunta de toda la sociedad alemana y austrohúngara en el esfuerzo bélico exigió a partir de 1914 “elevar el número de revoluciones de la máquina de la legislación”⁵, esto es, apresurar leyes sin preparación científica, desplazar la labor legislativa al poder ejecutivo y, sobre la base de la ley de plenos poderes del 4 de agosto de 1914, conferir la forma de leyes a lo que en realidad eran simples decretos. En suma, encaminar el Derecho hacia la arbitrariedad y la improvisación. No es casual que los primeros apuntes de lo que llegaría a ser *El proceso* daten precisamente de 1914 (como tampoco lo es que fuese durante la Gran Guerra cuando Rosenzweig revisó su *Hegel y el Estado*).

⁴ Rosenzweig, F.: *Hegel e lo Stato*. Bolonia: Società editrice il Mulino, 1976.

⁵ Schmidt, E.: “La ley y los jueces” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, p. 39.

Así, la complejidad procedimental cuya racionalidad íntima no se expone nunca –amigos, abogados y funcionarios dicen a Joseph K. que su caso va bien o mal, pero nunca por qué– sólo constituirían esa maraña de opacidad con la que el Estado tiene en su mano la vida y la muerte de sus ciudadanos, en una siniestra prefiguración de la biopolítica moderna. Gran parte de la ironía de *El proceso* reside pues en la apariencia abrumadora con la que esa administración finge una causalidad que no comparece por ninguna parte. De hecho, tras su arbitrariedad cabe reconocer una lógica bastante universal: no es que primero exista la culpa y después los tribunales –el Estado, en último término– se hagan cargo de ella, es que el Estado produce esa culpa para justificar su propia existencia. Arendt lo recordó en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) cuando entre las novedades que ofrecía este tipo de tiranía propuso “el papel de la víctima inocente”, la cual “para ser deportada o asesinada no ha tenido que hacer nada”⁶. Las escenas de *El proceso* sobre la miseria de los funcionarios son muy elocuentes a este respecto: la burocracia, lejos de un medio al servicio de fin alguno, constituye un fin en sí.⁷

Roth no fue ajeno a la preocupación kafkiana por la justicia ni a las complejas relaciones entre el sentido teológico y el puramente civil de esta justicia. Al contrario, como ha observado Magris, “al igual que la de Kafka, la narrativa de Roth está empapada de un sentido absoluto de la norma y de la letra de la Ley, derivado de la tradición judía”⁸. Ya la peripecia de una de sus primeras novelas, *La rebelión* (1924), muestra a las claras la injusticia esencial del sistema judicial. Por supuesto, la ironía se encuentra en el he-

6 Arendt, H.: *Lo que quiero es comprender*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010, pp. 112-113.

7 Es interesante a este respecto contrastar el discurso de Horkheimer, más escéptico en *Crítica de la razón instrumental*, con el de su amigo Adorno, que mediante un argumento hegeliano reconciliaba este momento de irracionalidad con esa racionalidad moderna. “El exceso de racionalidad”, proponía en *Consignas*, “es en realidad un defecto de racionalidad, esto es, la exaltación de todos los instrumentos y medios de dominación susceptibles de cálculo a costa del fin y del ordenamiento racional de la humanidad, que queda así entregado a la sinrazón de meras constelaciones de poder” (Adorno, T. W.: *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pp. 20-21).

8 Magris, C.: *Lejos de dónde: Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*. Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 268.

cho de que el protagonista, Andreas Pum, debido a un desgraciado incidente es víctima de los mismos prejuicios que él mismo había profesado contra las personas menos favorecidas por la fortuna: la atmósfera sórdida de la posguerra y el desempleo masivo era el caldo de cultivo ideal para la lógica del chivo expiatorio. Thomas Mann, ya ante la eclosión definitiva del fenómeno, lo denunciaría en su “Conferencia sobre el antisemitismo” (1937): gran parte de los males de Alemania se obtenía de su necesidad de “enviar un chivo expiatorio al desierto del odio”⁹; y la competencia desencadenada por la Emancipación suponía un catalizador de este antisemitismo, en la lógica que había llevado a Theodor Herzl a dar el proceso de asimilación por fracasado; “Quien quiere ganar más que yo”, exclama en un artículo de Roth el ingeniero que deniega un estipendio a un soldado aquejado de ceguera nerviosa, “ése debe de ser un judío”. En la lógica temible del lugar común, pobreza era sinónimo de vagancia; y vagancia y parasitismo eran, en títulos como *Ein Wört über unser Judentum* (1880), sinónimos de *Ostjude*. En ese sentido, Andreas Pum encarnaría uno de los arquetipos que estableció todavía Adorno (Adorno, T. W.: *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*. Nueva York: Routledge, 1994, p. 167) en su ensayo sobre el antisemitismo: el del “parásito”, el hombre “improductivo”. Es así como Pum, el mutilado de guerra de *La rebelión*, debido a un malentendido será tomado por un simulador, en un episodio que precipitará su tragedia: la imagen del cazador cazado.

Ahora bien, la denuncia de Roth apunta en una dirección que Kafka había señalado ya: una vez que se pone en marcha el mecanismo del prejuicio y la calumnia –“falsario”, “bolchevique”, etc., son algunos de los insultos que recibe Pum, procedentes de una multitud enardecida– ya no es necesario demostrar la culpabilidad del acusado. Es más, la ambivalencia delirante del prejuicio antisemita sugería que era sencillamente imposible esquivar la violencia gratuita. Después de 1918 ser judío lo convertía a uno en sospechoso de comunista, pero también de capitalista:¹⁰ el judío quedaba

⁹ Mann, T.: *El artista y la sociedad*. Madrid: Guadarrama, 1975, p. 210.

¹⁰ Se trata de la convivencia entre dos de los argumentos antisemitas –el quinto y el sexto– según Adorno (*The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* cit., p. 138): el antisemitismo como “socialismo de los tontos” y la idea de que los judíos son por naturaleza “revolucionarios extremistas”.

condenado por un motivo o por el contrario, era sospechoso de ser tanto un Rothschild como un Trotski¹¹. La premisa inicial de Andreas Pum en *La rebelión*, a saber, que cada ciudadano obtiene lo que merece, se revela pues como un error fatal: la supersticiosa transferencia de la idea de justicia divina a unas manos meramente humanas y, por consiguiente, falibles. Así razonaba Andreas Pum al comienzo de su historia, antes de caer víctima de esa justicia: “El Gobierno es algo situado sobre las personas como el cielo sobre la tierra. Lo que viene de él puede ser bueno o malo, pero es siempre grande y omnipotente, inexplorado e inexplorable”¹². El tiempo se encargaría de mostrarle dramáticamente su error.

La justicia de Roth aparece pues ataviada con la misma inevitabilidad que señalaba Kafka, en un lenguaje veterotestamentario que volvía inviable cualquier forma de resistencia. Nada, por otra parte, en que el espíritu “profético” de Roth fuese a la zaga del de Kafka: su certera predicción de los acontecimientos ha propiciado que se le aplique el adjetivo con tanta o más propiedad. Ilse Joseph Lazaroms, por ejemplo, ha subrayado su capacidad para “leer los signos de los tiempos”¹³. Y, de hecho, el libro que Roth escribió como reacción ante el establecimiento del nazismo, *El Anticristo* (1934), ensaya desde su propio título un discurso declaradamente profético. De hecho, bastaba un vistazo a las últimas décadas para leer en Alemania la tendencia hacia esa sacralización del Estado: Hegel, al cabo el filósofo del Estado prusiano, había sido sumamente explícito en su *Filosofía del Derecho*. “El Estado”, afirmaba en la sección 270, “es la voluntad divina como Espíritu presente y que se despliega en la forma real y la organización del mundo”¹⁴. Una secularización de la Divina Providencia que enmascaraba el

11 La identificación entre “judío” y “capitalista” –esto es, parte de un sistema ventajista e injusto al que se responsabilizaba por el malestar de Alemania– nace obviamente del tópico sobre la usura. En *Jakob von Gunten*, por ejemplo, el protagonista afirma: “Es el dinero lo que hace judíos a los hombres. Un judío pobre no es judío, y los cristianos ricos –¡Dios me libre!– son los peores judíos” (Walser, R.: *Jakob von Gunten*. Trad. Juan José del Solar. Madrid: Siruela, 1998, p. 39).

12 Roth, J.: *La rebelión*. Trad. F. Formosa. Barcelona: Acantilado, 2008, p. 6.

13 Lazaroms, I. Josepha.: *Against the Great: Joseph Roth and the Dilemma of Jewish Anchorage*. Florencia: European University Institute, 2010, p. 17.

14 Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. México D. F.: Dirección General de Publicaciones, 1975, p. 257.

interés político en el lenguaje de la inevitabilidad. Rosenzweig lo advirtió tras dedicar al filósofo las casi quinientas páginas de su *Hegel y el Estado*, de hecho puede decirse que algunas de esas críticas al hegelianismo traslucen precisamente en sus comentarios sobre Kafka. Véase, por ejemplo, una carta de enero de 1917: a juicio de Rosenzweig el error del personaje de un relato kafkiano sería justamente “entregarse al curso de los acontecimientos y, al hacerlo, asumir que porque las cosas pasan necesariamente han de tener sentido”¹⁵. Una puesta en cuestión de la célebre tesis idealista de que “todo lo real es racional”, que en el capítulo XI de su tesis había comentado el propio Rosenzweig con agudeza¹⁶.

En este sentido creo que es posible caracterizar los relatos de Kafka y de Roth como una visión cáustica y desencantada de la modernidad; lo que esa opacidad y esa inevitabilidad ocultan es la autonomía de las esferas y ésta a su vez la posibilidad del gobierno tiránico bajo una máscara de racionalidad procedimental: el gobierno “que se cierne sobre los ciudadanos como el cielo sobre la tierra”, en la expresión de Andreas Pum. Así, cuando tras recibir una citación emitida por un tribunal el atribulado protagonista de *La rebelión* intente imaginar el rostro concreto de los jueces, empezará a conocer la naturaleza anónima y abstracta de esa justicia: “No sabía que las ruedas bien engrasadas de aquella máquina giran también algunas veces independientemente”, explica el narrador, “y que, cada una por su lado, trituran a la víctima que el azar les ha confiado”. Los tribunales sólo proporcionarán una apariencia de regularidad procedimental al linchamiento.

Obviamente, junto con la hegeliana absolutización del Estado gravitaba sobre el relato de Roth otro elemento, relacionado con esta “autonomía de las esferas”: el iuspositivismo. Es inevitable aquí pensar en Hans Kelsen,

¹⁵Rosenzweig, F.: Franz Rosenzweig: *His Life and Thought*. Ed. Nahum N. Glatzer. Cambridge: Hackett, 1998, p. 46.

¹⁶En su *Estrella de la redención* Rosenzweig acometió la tarea de “sanar” el pensamiento y traducir la tradición filosófica a las categorías del judaísmo, cosa que empezaba por abandonar la visión del “Uno-Todo” hegeliano desde el argumento de que soslaya la realidad trágica de la muerte y de que ésta es estrictamente del individuo (de nuevo, el eco de Kierkegaard). “La angustia del hombre que tiembla ante la picadura de ese agujón”, escribió, “desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía” (Rosenzweig, F.: *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 45).

praguense al igual que Kafka, autor del borrador de la Constitución que se aprobaría en 1920 y asesor del Tribunal Supremo austríaco, cuya *Teoría pura del derecho* constituía un sistema cerrado¹⁷. Ahora bien, la *Teoría* ya había sido esbozada en una publicación de 1911 y venía precedida por aportaciones como *Das Problem der Souveränität* (1920), donde se había establecido la identidad absoluta entre Estado y Derecho; y, sobre todo, aunque con algunas diferencias esta tradición llevaba tiempo gestándose en las escuelas jurídicas del siglo XIX, por lo que no extraña que Kafka y Roth contasen ya con ese horizonte en sus relatos de principios de la década de los veinte¹⁸. La aspiración de excluir toda intromisión de las ciencias sociales en la jurisprudencia, eliminándose cualquier añadido metajurídico, aparecía ante los ojos de estos juristas como una halagüeña emancipación, una tajante separación entre moral y Derecho. Y, sin embargo, esa emancipación podía fácilmente derivar en un despótico ejercicio del poder. En una palabra, con el iuspositivismo el Estado y la ley se convertían en una y la misma cosa, y sus dictados no los podían discutir ni la ética, ni la filosofía ni la sociología¹⁹. La pregunta por la justicia en sí corría peligro de desvanecerse en el aire.

17Curiosamente, tanto Jellinek (1851–1911) como su alumno Kelsen (1881–1973) eran judíos muy asimilados; el primero de hecho se convirtió al evangelismo y el segundo fue educado en una escuela evangélica.

18Pocos años más tarde, en “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”, Gustav Radbruch, a la luz de la experiencia del nazismo, alertaba sobre el principio de que “ante todo se han de cumplir las leyes”, expresión a su juicio “del positivismo jurídico que durante siglos se impuso, casi sin ninguna contradicción, entre los juristas alemanes” (Radbruch, G.: “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, p. 3); también recurría al Derecho natural tan denostado unos años atrás en esa tradición positivista y señalaba que ésta había dejado inermes a los juristas frente a las leyes de contenido arbitrario e injusto. Aportaciones de esos mismos años, como la de Helmut Coing en *Ensayo de una nueva fundamentación del Derecho Natural* (1947) iban más allá de las propuestas de Radbruch.

19Por supuesto, el antagonista más obvio de Kelsen –Carl Schmitt, autor de *Der Hüter der Verbassung* (1931), que Kelsen cuestionaría en una polémica reseña– no ofrecía una perspectiva más halagüeña; militante del Partido Nacionalsocialista, desde su idea de que el soberano es simplemente “el que decide sobre un estado de excepción” Schmitt elaboró la conocida tesis de que un orden jurídico descansa sobre una decisión y no una norma.

El diálogo entre el iuspositivismo y las consideraciones de Kafka y Roth invita a acudir a un tercer término: la *Crítica de la violencia*, donde Benjamin establecía que al descartarse la distinción iusnaturalista entre fines justos e injustos se disolvía la diferencia entre violencia legítima e ilegítima: a juicio de Benjamin sucede simplemente que el Derecho considera la violencia en manos de un ciudadano, en la persecución de sus fines privados, legítimos o no, como una amenaza para el ordenamiento jurídico; es decir, que lo que se propicia para evitar el conflicto entre partes es un weberiano monopolio de la violencia ante el cual el individuo queda inerme: la justicia –esto es, el instrumento para evitar la venganza, o sea, el ejercicio particular de la violencia– supone en sí violencia; su origen, la paz erigida sobre una victoria, es desde la raíz violento, y por consiguiente el Derecho constituiría únicamente la legitimación de esa violencia original. Corresponde pues a esta última fundar y mantener el Derecho, y en último término esta visión omnímoda del Estado tendería a la sacralización de la ley y nos devolvería al origen mítico que trasluce en los relatos de Kafka y Roth, a su lenguaje de las “esferas” y a la relación entre justicias humana y divina:

Lejos de abrirnos una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha sobre su problematicidad en una certeza sobre el carácter pernicioso de su función histórica, que se trata, por tanto, de destruir. Y esta tarea plantea en última instancia, una vez más, la cuestión de una violencia pura e inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica. Así como en todos los ámbitos Dios se opone al mito, de igual modo la violencia mítica se opone a la divina.²⁰

Con la “independencia de las esferas” Roth adelantaba pues la crítica a la fragmentación que también Martin Buber denunciaría al hablar de “la multiplicidad de esferas independientes e inconexas” y su “cada vez más cruda autonomía” en “La religión y el gobierno de Dios”²¹. También ofrecía Buber una clave para la crítica que Adorno y Horkheimer desarrollarían en

²⁰ Benjamin, W.: *Crítica de la violencia*. Trad. Héctor A. Murena. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 114.

²¹ Buber, M.: *Two Types of Faith*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.

Dialéctica de la Ilustración, en la medida en que allí sus autores mostraban cómo la barbarie de la *shoah* había sido posible no a pesar de sino precisamente gracias a algunos de los elementos de la civilización moderna, como la burocracia: el tratamiento abstracto del drama concreto del ser humano, en un mecanismo en el que el ejecutor debe evitar toda implicación personal, por lo que de modo natural la administración olvida los fines y queda absorbida en los medios²². En particular, Horkheimer llegaría a desarrollar una crítica de la instrumentalización de la razón y de la progresiva autonomía de sus esferas que guarda relación estrecha con el precoz diagnóstico de Buber: la lógica del dominio y la autoconservación conduciría a una razón sumisa ante la realidad y despojada de toda virtualidad crítica. Es decir, reducida a los cauces de lo procedimental. “La historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar a la naturaleza”, afirmaría en *Crítica de la razón instrumental*, “es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”²³. El “anhelo de justicia” que constituía a su juicio la raíz del impulso religioso quedaba así frustrado mediante la secularización en el momento en que se juzgaba que “servir a Dios y a la patria era una y la misma cosa”, como recordaba Horkheimer²⁴ de un III Reich que se tenía por una especie de “pueblo elegido”, en un mesianismo irónicamente antisemita.

Es significativo aquí que Horkheimer apuntase directamente a argumentos como el de Kelsen, sin mencionarlo: en favor de su iuspositivismo, el jurista había esgrimido ante el conservador aparato imperial el hecho de que revolucionarios como Paine invocaban los derechos naturales en su célebre *Declaración*; y, en efecto, en las primeras páginas de *Rights of Man*, Paine establecía que “todo derecho civil se basa en un derecho natural preexistente”²⁵, con lo que el pensamiento ilustrado delataba un iusnaturalismo ingenuo en su base, congruente con la tendencia del pensamiento

²² Steven Beller ha criticado las ideas revisionistas de Zygmunt Bauman, que en gran medida serían un desarrollo de este aspecto de la *Dialéctica*: al responsabilizar a la modernidad de un modo general y homogéneo se reparte “equitativamente” la culpa en lugar de hacerla recaer sobre los antisemitas (Beller, S.: *Antisemitism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 7).

²³ Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002, p. 125.

²⁴ Horkheimer, M.: *Anhelos de justicia*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2000, p. 62.

²⁵ Paine, T.: *Common Sense and Other Writings*. Nueva York: Forum Books, 1996, p. 126.

dieciochesco a lo universal y lo natural; a la vuelta de los años esta perspectiva, sin embargo, no se demostraba menos ingenua que la resolución de desentenderse de toda referencia al Derecho Natural, por difícil que fuese establecer su fundamento, según advertirían Schmidt y Radbruch. Los hechos mostraban que la cosificación de la ley y la estatalización de la justicia dejaban al Derecho huérfano de instancia correctora alguna. Por el contrario, los precursores del pensamiento moderno, argumentaba Horkheimer para aludir a ilustrados como Paine, “no inferían lo bueno de la ley, incluso infringían la ley, pero no por ello dejaban de intentar reconciliar la ley con lo bueno”; su papel en la historia, por consiguiente, no fue el de “adaptar sus palabras y actos al texto de viejos documentos o de doctrinas aceptadas de modo general” sino el de “crear los documentos y conseguir que sus doctrinas fueran aceptadas”²⁶. Es decir, que el proceso moderno podía conducir al totalitarismo cuando se aferraba a esos “documentos”, en la lógica iuspositivista, y paradójicamente los sacralizaba; pero precisamente la auténtica religiosidad consistía en la refutación de los ídolos o, en la expresión de Horkheimer, “en el rechazo de todo aquello que pretende ser absoluto y no lo es”. Desaparecida esa posibilidad, la justicia terrena se erguía inapelable ante Andreas Pum.

2 · Pesos y medidas

La narrativa de Roth adelanta también proféticamente, aquí y en otros relatos, el diagnóstico que Adorno lanzaría veinte años más tarde con sus *Minima moralia*: que el desenlace de la modernidad política producía la liquidación del individuo a manos del colectivismo. Y el destino de ese sujeto individual que yace en la base de todas estas configuraciones, a juicio de Adorno, se antojaba tan inexorable como el de Joseph K.²⁷ Cuando Pum se ve condenado por incomparecencia, debido no a su propia falta sino a que

²⁶ Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental* cit., p. 68.

²⁷ “El viejo sujeto”, escribe Adorno, “cree estar seguro todavía de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma. La visión subjetiva, aun críticamente agudizada respecto a sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico” (Adorno, T. W.: *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Taurus, 1987, p. 10).

la policía lo ha retenido en la comisaría, el absurdo llegará a su extremo: no sólo la injusticia es independiente de –e indiferente a– la realidad, es que cada una de sus instancias funciona a espaldas de las demás. La escena final, en la que por medio de una visión se solapan el juicio del tribunal y el del alma de Andreas ante Dios, nos devuelve a un territorio semejante al de interpretaciones como la de Scholem: ante ese tribunal de sus visiones, Andreas invierte los papeles y de reo de la justicia pasa a ser el acusador, mientras que Dios ocupa el banquillo de los acusados. “Te negaría, Dios, si estuviese vivo y no me hallase en presencia tuya. Pero ya que te veo con mis ojos y te oigo con mis oídos, tengo que hacer algo peor que negarte: ¡tengo que blasfemar de ti! (...) ¿Es tu crueldad una sabiduría que no entendemos?”.²⁸ El error inicial de Andreas se nos aparece, por tanto, como una mera secularización de la interpretación teológica: la atribución a ese Dios alevoso de un daño infligido por los hombres y, en consecuencia, la comprensión de la desgracia como castigo divino, esto es, la “producción” retroactiva de la culpa desde el infortunio.

También en *El peso falso* la peripecia del inspector de pesas y balanzas Eibenschütz puede leerse al modo de una alegoría de esa justicia pervertida. Por supuesto, cabe traducir el arranque de la historia como la llegada del Estado moderno y su esfuerzo de racionalización a un lugar primitivo donde el campesino percibe la norma jurídica como una abstracción. El primer párrafo de la novela de Roth reintroduce de hecho el motivo de la sacralización de una justicia civil: “De esta forma hace saber el Estado”, dice el narrador, tras describir la tarea de Eibenschütz, “que está dispuesto a castigar a los falsarios, siguiendo las Sagradas Escrituras que dicen que un falsario es lo mismo que un ladrón”. La identidad entre justicia teológica y justicia civil erigía al Estado en dispensador de una suerte de razón divina. Ahora bien, la ironía de *El peso falso* es que quien ejerce esta justicia se vuelve sumamente impopular en la región; el predecesor de Eibenschütz, en cambio, un pacífico anciano dado a la bebida que jamás comprobaba los pesos y medidas, había tenido un entierro multitudinario “extraordinariamente hermoso”, por la sencilla razón de que “las gentes de aquella comarca consideraban a todos los que representaban inflexiblemente las exigencias del derecho, la ley, la justicia y el Estado como enemigos naturales”. Un contrapunto al

²⁸ Roth, J.: *La rebelión* cit., p. 147.

purismo rígido, al iuspositivismo de Kelsen, en el que cabe reconocer la imagen de Eugen Ehrlich (1862–1922), abogado de origen judío, converso al catolicismo y original de Czernowitz, en el confín oriental del Imperio, es decir, procedente del mismo escenario de *El peso falso*.²⁹

Lo cual condena a Eibenschütz a la condición de un irritante juez de jueces. Un individuo deshumanizado, adherido a esa estructura funcional, tan opaca, sublime y exhaustiva como la que denunciaba Kafka. “La responsabilidad de cada uno por todo lo que hacía y por todo lo que dejaba de hacer”, se nos explica, “estaba situada en algún lado por encima de él, ni él mismo sabía dónde”. La naturaleza autorreferencial de esa maquinaria tampoco escapa a la acidez de Roth, pues las gentes de Zlotogrod delinquen escasamente pero eso, lejos de complacer a los jueces y funcionarios, ¡hace que sientan envidia de los tribunales más ocupados! La maquinaria se ha emancipado de la realidad y posee su propia lógica, en un solipsismo tan hilarante como siniestro.

Es obvio que esta autorreferencialidad, al igual que en *Leviatán*, suponía un atentado directo contra la idea de justicia de la tradición cultural en la que habían nacido Roth y Kafka. No en vano, desde el Libro de Ezequiel, las pesas y balanzas eran símbolo de la justicia y la veracidad. “Apartad la violencia y la rapiña, practicad el derecho y la justicia, usad balanzas precisas y medias fanegas justas”, dice allí Yahvé cuando traza el destino de Israel. “Sabemos que el juicio de Dios es según la medida de la verdad”, recordaba también Karl Barth en su *Comentario a la Carta a los Romanos*³⁰. Sólo hay auténtica justicia si hay verdad, y ésta implica la idea de *adequatio*, es decir, la heteronomía que el iuspositivismo había borrado del mapa y

29 ¿Qué proponía Ehrlich, desde el derecho comparado que esa situación fronteriza le permitió conocer? Que la supuesta lógica de la ley llevaba en su seno, por definición, una ideología favorable al Estado. ¿El antídoto? Una mayor atención a la cultura popular, al derecho “viviente” que se manifestaba a través de la familia, la Iglesia y el feudo y que a su juicio debía participar del derecho decisorio: los funcionarios que adoptaban sus resoluciones en los juzgados, alejados de ese derecho “viviente” y movidos tan sólo por las leyes parlamentarias, debían estudiar ese derecho en su entorno antes de dictar sentencia. Y ésa sería la moraleja de *El peso falso*: ser “justo” en los términos establecidos por la ley positiva equivalía a ser impávido.

30 Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002, p. 106.

que representaba la “medida” justa. Si al principio del relato a Eibenschütz le importaba sobre todo “investigar toda la verdad, comprobar y verificar las pesas y medidas de los acontecimientos”, el desenlace propiciará una subversión de esta metáfora primordial. “Todas tus pesas son falsas, pero todas son exactas”, se le dice en la última escena, “de modo que no te denunciaremos”. El hecho de que estas palabras las pronuncie el “gran inspector” confiere a la declaración un halo apocalíptico, la revelación de la mentira íntima del sistema. Como en *El proceso*, el funcionariado rothiano estaría pues compuesto por los administradores de una eficaz mentira.

De ese trasfondo pseudonihilista nace la inauguración de otro territorio, donde rigen otras leyes, en el desenlace de *La leyenda y Leviatán*, y conviene no perder de vista los límites de este nihilismo. Creo, de hecho, que la traslación del tema de la injusticia humana a una instancia teológica por el hombre atribulado se atiene en *La leyenda* –y, en general, en el último Roth– a una lógica diametralmente contraria a la que imperaba en *La rebelión*: lo que se muestra aquí es precisamente la disparidad absoluta entre la justicia humana y la divina o, si se quiere, una resolución “mística” como contrapunto al atrabiliario pesimismo antropológico de Roth (en agosto de 1935, por ejemplo, nuestro autor escribió a Zweig: “No veo nada, salvo la fe cristiana, y no creo en este mundo, ni creo que se pueda influir en él. Si Dios quiere, dispara una escoba, y si no quiere no hay cañón que dispare”). Lo cual significa que hay esperanza, sí, pero ésta no procede del hombre y la Historia. Ante el espectáculo horrendo del nazismo y el estalinismo, la confianza ciega en el progreso técnico y los utopismos se antojaban un pelagianismo que no tardaría en mostrar su miseria: una obscena secularización de lo escatológico. Y nada más peligroso que la urgencia por que comparezca el absoluto, por que se instaure el reino de Dios en la Tierra. Barth lo había recordado en su *Comentario* al insistir en que el Juicio de Dios supone “el final de la historia, no el comienzo de otra historia nueva”³¹, y las palabras finales de *Confesión de un asesino* sugieren una misma idea, la de la equiparación entre sed de justicia y afán de venganza que deriva fácilmente en la escabechina revolucionaria. En 1935, más que nunca, el único modo de conservar alguna esperanza en la realización de ese ideal ético era desplazarlo con Roth hacia un estadio suprahistórico.

31 Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos* cit., p. 128.

3 · La verdad imposible

Vistas así las cosas, la ironía de estos relatos estriba en que si bien habitualmente asociamos la idea de nihilismo a la de *caos* Kafka y Roth nos muestran que más monstruoso aún resulta relacionarlo con la de *orden*, en la medida en que un orden parece aludir a un “sentido” implícitamente postulado, cuya ausencia se nos antoja por consiguiente más dolorosa. Particularmente en *El proceso*, la abigarrada apariencia de la maquinaria administrativa resulta irritante gracias al arte narrativo de Kafka, a su objetividad fría, casi impersonal. Esto significa que la creciente perplejidad de K. es también la del lector. Ya desde la primera frase de la novela, “Alguien debía de haber contado mentiras sobre Joseph K., porque sin haber hecho nada malo fue detenido una mañana...”, se nos sitúa en esa posición menguada: el narrador carece de una autoridad completa sobre la materia del relato, a menudo se ve obligado a aventurar una conjetura. “Alguien debía de...”: la concatenación perfecta de causas y efectos de la narrativa más convencional cede así su espacio a una causalidad sincopada, o más bien escamoteada; en lugar de una *mimesis* de *praxis*, de una ostensión de la actividad, *El proceso* nos muestra el relato de un héroe que “padece” sumisamente las acciones de los demás. Ni omnisciente ni intrusivo, ni siquiera limitado al punto de vista de un personaje, el narrador kafkiano permanece en una fría neutralidad que se nos antoja cada vez más terrorífica.

De este modo, lo verdaderamente real y efectivo de la novela sucede siempre *en otra parte*, en los arcanos del tribunal. El efecto diegético, como ha estudiado Martin Walser³², es desasosegante. Gracias a esa tiniebla narrativa la Ley permanece inescrutable, pero no porque sea divina sino porque ha adoptado ese estatuto incontestable en el que la concreción inalienable del individuo se diluye. El Estado –ya desde la escena inicial en la que los policías irrumpen en la intimidad del dormitorio de Joseph K. cargados de preguntas pero carentes de respuesta alguna– no ha de ofrecer explicaciones. Y no ha de ofrecerlas *porque es quien ha ocupado la vacante de ese Dios huido* al que Scholem elevaba su elegía en su poema sobre *El proceso* (en este

³² Walser, M.: *Descripción de una forma: ensayo sobre Franz Kafka*. Trad. H. A. Murena y David Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1969, p. 24.

sentido es acertada la observación de Andrew R. Russ de que Kafka reelabora inconscientemente lo sublime kantiano y lo proyecta sobre la sociedad, no sobre la Naturaleza).³³ La revelación vacía que contiene en su centro la parábola se manifiesta con crudeza al final de la conversación “exegética” entre el sacerdote y Joseph K; el sacerdote recoge ahí ese estatuto sublime de la Ley y resume la clave nihilista de la parábola, en términos que se me antojan muy cercanos a los que Roth había empleado en *El peso falso*:

Cualquiera que sea la opinión que nos merezca el guardián, es un servidor de la Ley, o sea, que pertenece a la Ley y escapa al juicio humano. Tampoco hay que creer que el guardián esté subordinado al hombre. Cumplir un servicio que le ate a uno a la Ley, aunque sólo sea a la puerta de la Ley, es algo incomparablemente superior a vivir libre en el mundo. El hombre del campo no hace más que llegar ante la Ley, el guardián ya está en ella. Ha sido llamado a cumplir un servicio; dudar de su dignidad equivaldría a dudar de la Ley. “Estoy completamente de acuerdo con esa opinión”; dijo K., meneando la cabeza, “porque si uno se adhiere a ella debe considerar cierto todo lo que dice el guardián. Pero tú mismo has dado razones detalladas para creer que esto no es posible”. “No”, dijo el sacerdote, “no hay que creer que todo sea verdad; hay que creer que todo es necesario”. “Una opinión desoladora”, dijo K. “La mentira se convierte en el orden universal”.³⁴

He aquí, a mi juicio, lo más parecido que cabe a un desvelamiento definitivo –*disputatio*, la ha juzgado Wahnón³⁵, contra un Derrida³⁶ que la consideraba una exégesis talmúdica– de la naturaleza de la Ley: que ante ella toda pregunta por la verdad ha quedado clausurada de antemano. La “mentira” kafkiana no surge pues como una falta de correspondencia entre

³³ Russ, A. R.: “A Kafkan Sublime: Dark Poetics on the Kantian Philosophy”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, p. 54.

³⁴ Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984, p. 226.

³⁵ Wahnón, S.: *Kafka y la tragedia judía*. Barcelona: Riopiedras, 2003.

³⁶ Derrida, J.: *Prejuzgados: ante la Ley*. Trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez. Madrid: Avarigani, 2011, p. 73.

un enunciado en particular y la realidad a la que queda referido, sino como un vacío donde debería haber una presencia. La cuestión, por consiguiente, no es ya si existe una “adecuación” entre los designios de la Ley y la materia punible de la acción humana, la cuestión es que esos designios son ineludibles. Ni siquiera se considera su relación con la verdad. De modo que la pregunta que con frecuencia ha ocupado a la crítica –¿es en realidad inocente o culpable el protagonista de *El proceso*?– se vuelve poco menos que irrelevante. La tragedia kafkiana estriba precisamente en eso, en que resulta indiferente que K. sea culpable o inocente. Lo sustancial es que el aparato procesal se pone en movimiento, y una vez sucede esto resulta imparable. El propio K. descubre tras su primer interrogatorio que lo decisivo es la existencia de esa “gran organización” que da trabajo a “guardianes corruptos, inspectores necios, jueces instructores cuya mejor cualidad es ser mediocres” y a “toda la caterva de ordenanzas, escribientes, gendarmes y otros servicios auxiliares, probablemente incluso verdugos”³⁷. Eso, el carácter “organizado” y exhaustivo del tribunal que pretende juzgarlo, es lo que se revela en el relato.

Así, el nihilismo kafkiano no se alza sobre la idea de desintegración de un todo sino como una “falsa reintegración”: un orden al que nadie escapa, el cual no obstante se ha erigido de forma autónoma y no comparece como sujeto. De ahí que, como sucedía en *La rebelión*, sus designios nunca sean imputables a “nadie”. Quienes viven bajo esa estructura se limitan a “cumplir órdenes”, y por tanto pueden escudarse en su carácter insondable. Desde esta óptica, las novelas de Kafka y Roth mostrarían con precoz lucidez el camino que años más tarde señalaría Arendt³⁸ al afirmar que “las burocracias son el poder de nadie y ese nadie no es un nadie bondadoso” y que el horror totalitario del siglo XX no habría tenido lugar “si la gente todavía creyera en Dios” (y, para rellenar su hueco, no sacralizase la ley humana). Los sarcasmos de Kafka recogidos por Gustav Janouch³⁹, como el de que en cada funcionario hay un verdugo que convierte a las personas vivas en números muertos, adelantaban esta clave para quien quisiese

³⁷ Kafka, F.: *El proceso* cit., p. 52.

³⁸ Arendt, H.: *Lo que quiero es comprender* cit., p. 90.

³⁹ Janouch, G.: *Conversaciones con Kafka*. Trad. Rosa Sala. Barcelona: Destino, 1997, pp. 55-56

verla. Así, en lugar de la anarquía, lo que propicia el vacío de la Ley –o la desacralización completa del mundo histórico, según la visión rothiana del colapso del Imperio habsbúrgico– es el totalitarismo:

En los años veinte, cuando se publica *El proceso*, los europeos todavía no conocían suficientemente la verdadera cara de la burocracia. Por eso el espanto y el horror que expresa la novela se antojó inexplicable, poco acorde con su verdadero contenido. La novela causaba más horror que lo que describía. Así se empezó a buscar otras interpretaciones, que se encontraron, siguiendo la moda de la época, en una descripción cabalística de realidades religiosas (...) Lo que Kafka describe es una sociedad que se cree representante de Dios en la Tierra y unos hombres que toman las leyes de esa sociedad por mandamientos divinos que la voluntad humana no puede cambiar.⁴⁰

Es evidente que Arendt apunta, sobre todo, en la dirección de la lectura teológica de Scholem. Y críticos como Amir Engel coinciden en señalar la importancia de la cronología: Arendt proponía su lectura política de *El proceso* a la luz de la *shoah*, mientras que Scholem había propuesto la suya justo antes.⁴¹ Algunos, como Isak Winkel Holm, sugieren incluso que esta representación del “paria” kafkiano, esa mera existencia sin estatuto legal del agrimensor K. en *El castillo* por falta de pertenencia a una comunidad, adelantaba la idea arendtiana del “derecho a tener derechos” y en general el argumento de *Orígenes del totalitarismo*.⁴² No obstante, cabe decir que esta interpretación se insinúa ya en el epistolario de Scholem y Benjamin: cuando el primero reprocha al segundo su descarte del aspecto teológico en su lectura de *El proceso*, recoge la objeción de su amigo, quien en sus cartas preguntaba desde cuándo un tribunal “de orden superior” se ha presentado como el celebrado en los desvanes en los que se solventan algunos trámites

⁴⁰ Arendt, H.: *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez. Barcelona: Paidós, 2004, p. 93.

⁴¹ Engel, A.: “A Brave New World: Hannah Arendt’s Postwar Reading of Kafka”. *Kafka after Kafka*. Iris Bruce y Mark H. Geller eds. Rochester: Boydell & Brewer, 2019, p. 31.

⁴² Winkel Holm, I.: “The Calamity of the Rightless: Hannah Arendt and Franz Kafka on Monsters and Members”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, p. 158.

de la novela. Sobre todo, lo que rechazaba Benjamin era parte del contenido del poema de Scholem “Con un ejemplar de *El proceso de Kafka*”, en particular la cuestión sobre cómo ha de concebirse según Kafka el Juicio Final, porque “estas interrogantes no tienen ya lugar, puesto que sus respuestas, lejos de dar razón de ellas, las suprimen”⁴³. Es decir, que precisamente la sublimidad de la Ley obliga al hombre a guardar silencio. La tensión trágica que proponía Scholem –la obligación fatal de plantear una pregunta cuya respuesta se sabe inalcanzable– quedaría disuelta, más que resuelta, en el mundo de la secularización plena y los hechos consumados. Y a partir de 1933 esos hechos eran contundentes.

Lo cual abre una perspectiva a mi juicio aún más devastadora, en la línea que denunciaba el último Horkheimer: que, derribado por la lectura de Arendt el entramado teológico de Scholem, ni siquiera permanece el asidero de esa instancia inviable, esa reserva del “deber ser”, aunque inasequible a la Historia, a la que apelar una vez se ha emitido la condena de Joseph K. Su culpabilidad desconoce, pues, toda esperanza de rehabilitación procedente de una fuente escatológica, o póstuma. Justicia humana y divina no llegarían a separarse nunca del todo, ni siquiera en la interpretación de Benjamin, pero ¿cabe alguna otra?

4 · Bibliografía

- Adorno, T. W.: *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Adorno, T. W.: *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Taurus, 1987.
- Adorno, T. W.: *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*. Nueva York: Routledge, 1994.
- Arendt, H.: *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez. Barcelona: Paidós, 2004.
- Adorno, T. W.: *Lo que quiero es comprender*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010.
- Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002.

⁴³ Benjamin, W. y G. Scholem.: *Correspondencia 1933–40*. Trad. Rafael Lupiani. Madrid: Trotta, 2011, pp. 132–133.

- Beller, S.: *Antisemitism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Benjamin, W. y G. Scholem.: *Correspondencia 1933–40*. Trad. Rafael Lupiani. Madrid : Trotta, 2011.
- Benjamin, W.: *Crítica de la violencia*. Trad. Héctor A. Murena. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Brod, M.: *Paganism, Christianity, Judaism*. University of Alabama Press, 1970.
- Brod, M.: *Kafka*. Trad. Carlos F. Grieben. Madrid : Alianza, 1974.
- Derrida, J.: *Prejuzgados: ante la Ley*. Trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez. Madrid: Avarigani, 2011.
- Engel, A.: “A Brave New World: Hannah Arendt’s Postwar Reading of Kafka”. *Kafka after Kafka*. Iris Bruce y Mark H. Geller eds. Rochester: Boydell & Brewer, 2019. 29–44.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. México D. F.: Dirección General de Publicaciones, 1975.
- Horkheimer, M.: *Anhelos de justicia*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2000.
- Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, M.: *Sociedad, razón y libertad*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2005.
- Janouch, G.: *Conversaciones con Kafka*. Trad. Rosa Sala. Barcelona: Destino, 1997.
- Jung, C. Gustav.: *Respuesta a Job*. Trad. Rafael Fernández de Maruri. Madrid: Trotta, 2014.
- Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.
- Lazaroms, I. Josepha.: *Against the Great: Joseph Roth and the Dilemma of Jewish Anchorage*. Florencia: European University Institute, 2010.
- Liska, V.: “Kafka’s Other Job” en *The Book of Job*. Eds. Leora Badnitzky e Iliana Pardes. Berlín: De Gruyter, 2015, pp. 123–146.
- Magris, C.: *Lejos de dónde: Joseph Roth y la tradición hebraico–oriental*. Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Mann, T.: *El artista y la sociedad*. Madrid: Guadarrama, 1975.
- Nürnbergger, H.: *Joseph Roth*. Trad. Elisa Renau. Valencia: Alfons el Magnànim, 1995.
- Paine, T.: *Common Sense and Other Writings*. Nueva York: Forum Books, 1996.

- Pinçon, B.: *Le livre de Job*. París: Les Éditions du Cerf, 2016.
- Quevrex, G.: *Le cri de Job*. París: Orizons, 2017.
- Radbruch, G.: “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, pp. 3–24.
- Rosenzweig, F.: *Hegel e lo Stato*. Bolonia: Società editrice il Mulino, 1976.
- Rosenzweig, F.: *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1997.
- Rosenzweig, F.: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Ed. Nahum N. Glatzer. Cambridge: Hackett, 1998.
- Roth, J.: *Crónicas berlinesas*. Trad. Juan de Sola Llovet. Barcelona : Minúscula, 2006.
- Rosenzweig, F.: *La rebelión*. Trad. F. Formosa. Barcelona: Acantilado, 2008.
- Russ, A. R.: “A Kafkan Sublime: Dark Poetics on the Kantian Philosophy”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 53–72.
- Schmidt, E.: “La ley y los jueces” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, pp. 25–72.
- Wahnón, S.: *Kafka y la tragedia judía*. Barcelona: Riopiedras, 2003.
- Walser, M.: *Descripción de una forma: ensayo sobre Franz Kafka*. Trad. H. A. Murena y David Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1969.
- Walser, R.: *Jakob von Gunten*. Trad. Juan José del Solar. Madrid: Siruela, 1998.
- Winkel Holm, I.: “The Calamity of the Rightless: Hannah Arendt and Franz Kafka on Monsters and Members”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 159–178.

Thémata.

Revista de Filosofía

