

Una salida para Kafka

Antonio Lastra

Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos
Universidad de Alcalá

NAHUM N. GLATZER, *Los amores de Franz Kafka*, traducción de Roberto Vivero y Pilar Moure, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2015, 173 pp. ISBN 978-84-941646-8-2.

...sur leur pupitre, et copiant.

El 8 de febrero de 1938, Leo Strauss (1899-1973) escribió una carta algo extraña en el *corpus* de su correspondencia y, en general, de su obra. El destinatario era Nahum Norbert Glatzer (1903-1990), a quien Strauss conocía desde mediados de la década anterior, cuando ambos habían coincidido en la Academia para la Ciencia del Judaísmo de Berlín, una institución fundada a instancias de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, en la que tanto Strauss como Glatzer adquirieron una serie de conocimientos que se demostrarían con los años mucho más sólidos de lo que entonces imaginaban y de lo que les parecerían a ellos mismos cuando el judaísmo alemán se desmoronara con la llegada del nacionalsocialismo al poder en Alemania. A principios de 1938, Strauss y Glatzer eran exiliados sin un porvenir demasiado claro en los Estados Unidos, a cuya escritura constitucional tuvieron que asimilar su pensamiento en un sentido radicalmente distinto al que la asimilación a la cultura europea había tenido para los judíos desde la Emancipación. La carta de Strauss era una muestra casi apasionada de arrepentimiento y osadía en un equilibrio tan personal que Strauss tuvo que esforzarse por mantenerse en los límites de una tradición determinada —el judaísmo—, de la que, en la conversación que había precedido a la carta y era su causa eminente, resultaba casi obvio que se había despedido. Strauss era consciente de que la conversación había “herido” a Glatzer en lo más vivo (“sehr betroffen”). En su carta, sin embargo, le pedía que recordara una frase que el propio Glatzer había escrito en su último libro sobre la posibilidad que Elisha ben Abuyah había representado sin legitimidad en su época y que podía ser legítima en el futuro. De ser así, tanto Maimónides —sobre quien había girado la conversación— como Strauss podrían seguir teniendo un lugar “en nuestro pueblo” (“innerhalb unseres Volkes”). La posibilidad que Elisha ben Abuyah representaba era la “peligrosa (... pero rara) posibilidad del filósofo” (“gefährlich [... aber seltene] Möglichkeit des Philosophen”), a cuya “tragedia” Glatzer se había referido como “apostasía” y Strauss, a propósito de Maimónides (y de sí mismo), llamaría con los anticuados nombres que la tradición reservaba

para el ateísmo: “averroísmo” o “epicureísmo”. Al identificarse con Elisha ben Abuyah, “el Otro” en el Talmud, Strauss obligaba a Glatzer a identificarse con Akiva: de los cuatro sabios que volvieron al Paraíso, solo Elisha ben Abuyah y Akiva conservaron la vida y la razón, aunque el primero “destruyera las plantas del jardín” mientras que el segundo entró y salió en paz. Lo insólito de la carta de Strauss era el tono con el que le pedía a Glatzer que, a pesar de la “tentación de apostasía” (“Versuchung zum Abfall”), no lo expulsara del judaísmo, como había sucedido con Spinoza. En la petición de Strauss resonaba una vieja plegaria —no ser apartado de la Presencia de Dios (Salmo 51)— sobre la que volveremos enseguida.¹

Muchos años después, Strauss y Glatzer —que para entonces ya se habían establecido académicamente y adquirido prestigio profesional en los campos respectivos de la filosofía política y los estudios sobre el judaísmo— volverían a coincidir en un encuentro sobre “las perspectivas de la buena sociedad”. Strauss resumió con una perspectiva científico-social la intervención de Glatzer sobre la perspectiva judía de “la fe y la acción”, según la cual el hombre piadoso “participa con Dios en la obra de la creación”. En lo que concierne a la revelación y la redención, el hombre es un mero receptor, mientras que en la continuidad de la creación es un “participante activo”.²

Entre el tono de la carta de 1938 y el del resumen de 1963 hay menos diferencias de las que podría suponerse a primera vista aun aceptando los niveles privado y público (o, según la manera de hablar que Strauss redescubriría, esotérico y exotérico) de una carta y una conferencia. Tal vez al mundo no judío que Strauss había mencionado en su carta como un mundo de “desolación impactante” (“entsetzen erregenden Trostlosigkeit”), la revelación (“Enthuellung”) de la posibilidad de la filosofía no le resultara tan beneficiosa como para el judaísmo. Strauss sabía que las categorías que Glatzer había empleado — creación, revelación, redención— eran las de su maestro Rosenzweig y que la fidelidad de Glatzer a Rosenzweig, a quien había introducido en los Estados Unidos y de cuya obra era él mismo un exponente vivo, discurría en paralelo a su propia fidelidad a Maimónides. La antigua herida

¹ Strauss se refería probablemente al libro de Glatzer *Geschichte der talmudischen Zeit*, Schocken, Berlín, 1937 (Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981², pp. 26, 37, 43, 47, 54). Véase SUZANNE KLINGENSTEIN, ‘Maimonides the Jew? Leo Strauss and the Art of Writing’, disponible en https://www.academia.edu/3551807/Leo_Strauss_and_Nahum_Glatzer_Weekly_Standard_2009. Agradezco profundamente a Judith Wechsler Glatzer, hija de Nahum N. Glatzer, que me haya enviado una copia de la carta manuscrita de Strauss y a la profesora Klingenstein su transcripción, así como un instructivo intercambio de opiniones para mí.

² Véase LEO STRAUSS, ‘Perspectives on the Good Society’ (1963), en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. de K. Hart Green, SUNY Press, Albany, 1997, pp. 441-442.

talmúdica seguía, en cierto modo, abierta, y lo paradójico del caso es que Glatzer hubiera contribuido a ello tanto como Strauss. Si Maimónides, como Glatzer le había dicho a Strauss en la conversación de 1938, era más importante para el judaísmo que la Biblia, Strauss podía alegar que había dedicado a Maimónides casi cuarenta años de estudio. A pesar de la admiración que Strauss había sentido por Rosenzweig en su juventud, Maimónides, cualquiera que fuese el sentido último de su fe, representaría para él la posibilidad permanente de la filosofía, que no puede resultar legítima en ninguna otra época que no sea el futuro.

Rosenzweig, por otra parte, había preparado el camino a Glatzer para el descubrimiento de un autor cuyo judaísmo era tan controvertido como el del autor de la *Guía de perplejos*: el Kafka de Glatzer puede reclamar, al menos, una idiosincrasia tan marcada como el Maimónides de Strauss. Si Maimónides había sido un “espíritu libre” en opinión de Strauss, Kafka ponía de relieve —como Walter Benjamin le diría a Gershom Scholem— “una enfermedad de la tradición”.³ Cualquiera que sea el significado del diagnóstico de Benjamin (sin descartar que no fuera otra cosa que el riesgo del comentario perpetuo que corre el lector casi en cada línea de la obra de Kafka), la fidelidad de Glatzer a Kafka es un caso digno de estudio para un discípulo de Rosenzweig. Como Strauss, Glatzer no esperaba nada de la literatura y no era al escritor de ficción a quien comentó en *Los amores de Franz Kafka*. Bastaría para darse cuenta de ello con comparar su libro con *El otro proceso de Kafka* de Elias Canetti. El Kafka de Glatzer nace de otras fuentes que se remontan hasta el autor de *La estrella de la redención*. Si Kafka ponía de relieve una enfermedad de la tradición, solo la tradición entendida como redención podía estar en condiciones de curar esa enfermedad y sanar la vieja herida abierta por la posibilidad de la filosofía.

Tradicición quiere decir aquí judaísmo. (Strauss insistiría siempre en que la filosofía no es tradicional.) La importancia de la tradición para el judaísmo está señalada por sus rituales. Entre los rituales del judaísmo, seguramente ninguno tuvo más importancia para Rosenzweig que el *Yom Kippur* o Día de la Expiación. En la antología de Rosenzweig que Glatzer preparó en 1953 para el público de habla inglesa figura un capítulo sobre el Día de la Expiación en el que Rosenzweig comenta un poema de Jehuda Ha-Leví. El tono del comentario es familiar para cualquier lector de Kafka. “¿Da Dios el primer paso o lo da el hombre? ¿Le es posible darlo al hombre?” Para Rosenzweig, esas eran las preguntas por antonomasia. En presencia de Dios, el hombre se da cuenta de su debilidad y se ve obligado a esperar que Dios dé el primer paso; sin embargo, al mismo tiempo “oye lo que no puede evitar oír”: que Dios le pida que sea él quien dé el primer

³ Véase la carta de Benjamin a Scholem de 12 de junio de 1938 (*Correspondencia 1933-1940*, trad. de R. Lupiani, Trotta, Madrid, 2011, pp. 222-228, p. 227). En esa época, Scholem estaba en América, a la que habría querido que Benjamin fuera y donde habría sido otro *Verschollene* kafkiano.

paso. El último en hablar estará en lo cierto y por eso Dios ha de estar en lo cierto (o, de otro modo, ser justo), porque al final es él quien tiene la última palabra, “¡en el final de verdad!”. La tradición interpreta las preguntas como un diálogo entre Dios e Israel en el que cada uno de los interlocutores expresa su anhelo de que el otro dé el primer paso. El poema que Ha-Leví escribió sobre ese diálogo se lee al mediodía en el Día de la Expiación. Lo peculiar en él es la terrible distancia que separa a los interlocutores. “A través del lamento y el deseo, la profunda desesperación, la humildad y la resolución, la pasión y la promesa, la voz de la humanidad sigue siendo un grito [que brota] de las profundidades, mientras que la voz de Dios, ya sea que pida, advierta o prometa, es una llamada desde lo alto. Justo en este día de los días, dedicado a la expiación y la reconciliación, la tensión entre Dios y el hombre parece irreconciliable.” En la medida en que el judío es en ese día nada más que un hombre, Dios asume la condición única de juez. “En este día terrible [o del espanto] incluso la cercanía se convierte en un elemento de lejanía.” En el poema de Ha-Leví, el silencio de Dios hace pensar que el hombre tenga la última palabra. Rosenzweig interpreta el silencio de Dios como la oportunidad que el hombre tiene para cumplir lo que él mismo pide en su plegaria de arrepentimiento.

Así lo hizo desde luego el propio Rosenzweig cuando comprendió, en el *Yom Kippur* de 1913, lo que el arrepentimiento significaba para su vida: la liturgia habla expresamente de “entrar en tu puerta”, es decir, la puerta de la Ley. En su introducción, Glatzer diría que, en *La estrella de la redención*, Rosenzweig no solo luchaba contra la “filosofía abstracta”, sino también contra el “filósofo abstracto” que había en él mismo. “La condición del hombre moderno —escribe Glatzer—, presentada con una precisión extrema por Franz Kafka, es la de resistir en un mundo que se ha vuelto silencioso, esperando un mensaje que no le llega nunca: esa es también la posición intelectual de Rosenzweig.” La alusión a la parábola del mensajero del emperador en *Durante la construcción de la muralla china* no era literaria: de esa lucha Rosenzweig habría de salir victorioso. “Como hombre libre, Rosenzweig se libró del cautiverio de su propio libro”, una confesión sobre la literalidad y la reticencia de la verdad más profunda que se proyecta sin reflejo sobre la escritura kafkiana. En una carta a sus padres escrita desde las trincheras en 1917, Rosenzweig acusaría recibo de *La condena* de Kafka y, criticando la premisa “expresionista” de que los fenómenos inconexos de la existencia han de tener un significado —la condena misma—, diría que el expresionista es la caricatura del hombre religioso. Diez años después, convertido en el hombre excepcional que Rosenzweig fue durante su enfermedad, escribiría a una amiga: “El pueblo que escribió la Biblia parece haber pensado en Dios como lo hizo Kafka. Nunca he leído un libro que me haya recordado tanto la Biblia como su novela *El castillo* y ese es el motivo por el que leerla no puede considerarse un placer.” Ni Kafka ni los escritores

bíblicos pudieron librarse nunca del cautiverio de su libro.⁴

Glatzer ofreció una interpretación de esa incapacidad en el breve comentario sobre ‘Franz Kafka y el Árbol del Conocimiento’, incluido como adenda en la edición española de *Los amores de Franz Kafka*.⁵ La intuición de Glatzer de que los escritos de no ficción podían proporcionar una clave de los escritos de ficción se apoya en la interpretación kafkiana de la parábola bíblica de la Caída, que Kafka creía entender mejor que nadie, como le confesó a Milena Jesenská y expuso en sus *Cuadernos en octavo*. El pecado, según Kafka, consistiría no tanto en haber comido del Árbol del Conocimiento cuanto en no haber comido del Árbol de la Vida. Que no lo haya hecho se convierte en una acusación infinita, porque el Árbol de la Vida sigue plantado en el Paraíso. Que el Paraíso no fuera destruido tras la expulsión del hombre explica por qué de Elisha ben Abuya se dice que destruyó las plantas del jardín; que el conocimiento destruye la vida o no proporciona la felicidad es una de las más antiguas intuiciones humanas. La posesión del conocimiento convierte al hombre en un exiliado porque el poder para traducir el conocimiento en acción no le fue dado al hombre con el conocimiento. Según Kafka, es absurdo, en esa situación, preferir no haber comido del Árbol del Conocimiento: el conocimiento es la “realidad inmediata” del hombre.

La reflexión de Kafka sobre la Caída precede a la reflexión sobre la Ley. La Ley suple el Paraíso. La revelación de la Ley ocupa el lugar del fruto del Árbol de la Vida. El conocimiento de la Ley transforma el conocimiento humano en una fuente de comunicación. “Kafka —escribe Glatzer— entendió bien la función de la Ley.” Pero, como el pueblo que había escrito la Biblia, no podía librarse del cautiverio de su escritura. La Ley señala una distancia proporcional a la tentación del conocimiento y la impotencia de la vida. No poder librarse del cautiverio de su escritura hace que la escritura de Kafka tenga que asumir la forma de la plegaria. En el corazón de *Los amores de Franz Kafka*, Glatzer cita un pasaje de los *Diarios* en el que Kafka ruega: “No me eches entre los perdidos”, es decir, no me apartes de Tu Presencia, el verso del Salmo 51 que se recita durante los Días Tremendos, los *Yamim Noraim*, uno de los cuales es el *Yom Kippur*. Glatzer sabía perfectamente lo que Rosenzweig había señalado respecto a que era el único día en que el judío se arrodilla.

Glatzer apunta una “salida”, una “nota de esperanza”. La “única

⁴ Véase *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, ed. de Nahum N. Glatzer, Schocken Books, Nueva York, 1953, 1970³, pp. XXIX, 46, 160, 286-288.

⁵ La editorial Schocken publicó *The Loves of Franz Kafka* en 1986; al año siguiente se publicó la traducción alemana de Otto Bayer, *Frauen in Kafkas Leben* (Diogenes, Zúrich, 1987). La edición española incluye, además del texto original, una serie de fragmentos de *The Memoirs of Nahum N. Glatzer* (ed. de M. Fishbane y J. Glatzer, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1997) y el artículo mencionado, ‘Franz Kafka and the The Tree of Knowledge’, publicado en 1958 e incluido en 1970 en *Arguments and Doctrines*, ed. de A. A. Cohen (Harper & Row, Nueva York).

dirección” posible consiste en no buscar, en la *vita contemplativa*, en la “pasividad creativa”. Si el Árbol del Conocimiento representa la “verdad de la actividad”, el Árbol de la Vida “representa el no-hacer, el no-buscar, el esperar la verdad de la quietud”. Los personajes ficticios de Kafka viven la verdad de la actividad; el escritor aspira, por el contrario, a respirar el aire del Paraíso antes de la Caída, como le confesaría a Milena. De acuerdo con la tradición, Kafka parece haber ganado la libertad para contemplar el Árbol de la Vida que está escondido en el interior del Árbol del Conocimiento. *Los amores de Franz Kafka* terminan con esa misma nota de esperanza.

Sin embargo, Glatzer sabía que Kafka no podía librarse del cautiverio de su escritura y que la conclusión de su comentario sobre el Árbol del Conocimiento era también un comentario literal a la conclusión de *Un informe para una academia*, donde Kafka —en el comentario más poderoso que se haya escrito al problema de la asimilación de los judíos, a la necesidad, como le diría a Milena, de ganarse el pasado— se refiere a la única salida posible, la salida de los hombres (“diesen besonderen Ausweg, diesen Menschenausweg”). “No tenía otra salida —escribe Kafka por boca de su personaje de ficción—, en el supuesto siempre de que la libertad no era una opción” (“Ich hatte keinen anderen Weg, immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war”).

La salida de Kafka era escribir o seguir escribiendo: la consumación de cualquiera de los amores de Kafka en el matrimonio habría puesto punto final a la escritura. (Tal vez el último relato de Kafka sobre un pueblo que no escribe su historia y olvida a su cantante fuera verdaderamente profético.) Que al escribir no se busque nada en concreto, que la escritura sea lo suficientemente pasiva sin dejar de ser creativa —que participe de la creación— es un supuesto que ha de compararse siempre con la posibilidad permanente de la destrucción de las plantas del jardín. Ante la Ley, Glatzer y Strauss mantienen una conversación infinita.