

10

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Franz Kafka: culpa, ley y soberanía

Esteban González Jiménez (compilador)



Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas



Universidad
Pontificia
Bolivariana

Autores

Adriana María Ruiz Gutiérrez

Alejandro Gómez Restrepo

Enán Arrieta Burgos

Esteban González Jiménez

Fabio Caprio Leite de Castro

Hernando Blandón Gómez

Mónica Beatriz Cagnolini

Nicolás Gaviria Botero

Óscar Alfredo Muñiz

Sami R. Khatib

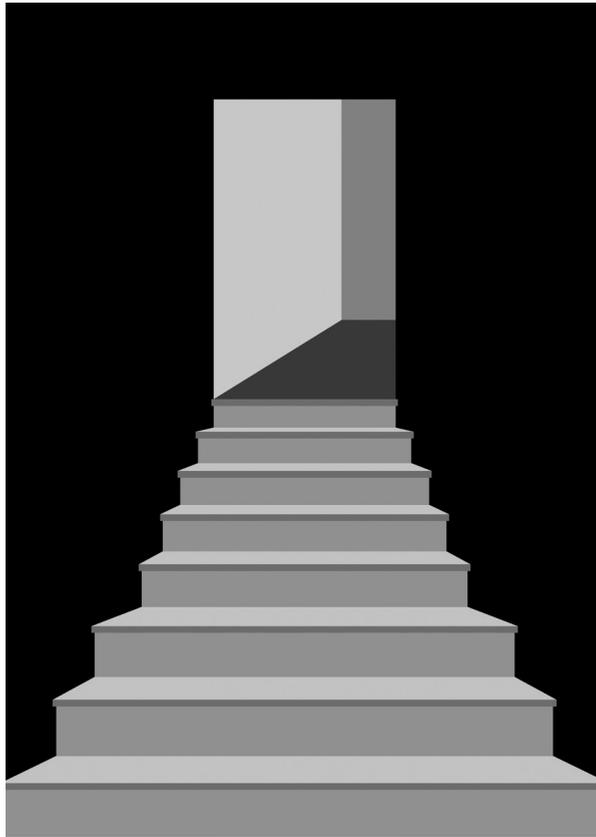
Samir Ahmed Dasuky

10

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Franz Kafka: culpa, ley y soberanía

Esteban González Jiménez (compilador)



Autores:

Adriana María Ruiz Gutiérrez / Alejandro Gómez Restrepo
Enán Arrieta Burgos / Esteban González Jiménez
Fabio Caprio Leite de Castro / Hernando Blandón Gómez
Mónica Beatriz Cragolini / Nicolás Gaviria Botero
Óscar Alfredo Muñoz / Sami R. Khatib / Samir Ahmed Dasuky

891.86
U58

Universidad Pontificia Bolivariana. CIDI. Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos, autor

Franz Kafka: culpa, ley y soberanía/ Adriana María Ruiz Gutiérrez, autor y otros-. Medellín: UPB, 2017.

244 páginas, 17 x 24 cm. (Colección de Investigaciones en Derecho, No. 10)

ISBN: 978-958-764-456-2

ISBN: 978-958-764-457-9 (Versión web)

1. Kafka, Franz, 1883 – 1924 – Crítica e interpretación – 2. Literatura – 3. Biopolítica – 4. Literalidad – I. González Jiménez, Esteban, compilador – II. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Adriana María Ruiz Gutiérrez
© Alejandro Gómez Restrepo
© Enán Arrieta Burgos
© Esteban González Jiménez
© Fabio Caprio Leite de Castro
© Hernando Blandón Gómez
© Mónica Beatriz Cragnolini
© Nicolás Gaviria Botero
© Óscar Alfredo Muñiz
© Sami R. Khatib
© Samir Ahmed Dasuky
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Franz Kafka: culpa, ley y soberanía

ISBN: 978-958-764-456-2

ISBN: 978-958-764-457-9 (Versión web)

Primera edición, 2017

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas

Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos

Línea de investigación en Pedagogías Críticas

Proyecto de investigación "Comunidades de lectura y pedagogías críticas: experiencias, límites y posibilidades del pensar colectivo a partir de la literatura de Franz Kafka".

Radicado 401B-06/15-77 (CIDI/UPB).

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinadora de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Geovany Snehider Serna Velásquez

Corrector de Estilo: Esteban González Jiménez

Ilustraciones: Hernando Blandón Gómez

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017

E-mail: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1579-09-05-17

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

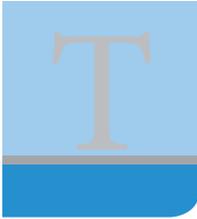


Tabla de contenido

Franz Kafka

A los cien años de “La Metamorfosis”7

Presentación

La literatura y el pensamiento comunitario9

Esteban González Jiménez

Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos

Franz Kafka: “Ante la Ley hay un guardián” 17

Adriana María Ruiz Gutiérrez

Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

El profetismo de la colonia penitenciaria

de Kafka: aparato de justicia y Biopolítica41

Fabio Caprio Leite de Castro

Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (Brasil)

El reo en el proceso penal: un análisis desde

***El proceso y La Metamorfosis* de Franz Kafka**67

Alejandro Gómez Restrepo

Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

El deseo y la justicia en <i>El proceso de Franz Kafka</i>	85
<i>Enán Arrieta Burgos</i>	
<i>Nicolás Gaviria Botero</i>	
<i>Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)</i>	
Lo o(Otro) en <i>La madriguera y Carta al padre de Franz Kafka</i>.....	133
<i>Oscar Alfredo Muñiz</i>	
<i>Samir Ahmed Dasuky</i>	
<i>Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)</i>	
Franz Kafka: entre la servidumbre y la soberanía	153
<i>Esteban González Jiménez</i>	
<i>Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)</i>	
Comunidades animales en la obra de Kafka.....	181
<i>Mónica Beatriz Cragolini</i>	
<i>Universidad de Buenos Aires (Argentina)</i>	
La desfiguración mesiánica: Walter Benjamin y Franz Kafka.....	197
<i>Sami R. Khatib</i>	
<i>Universidad Americana de Beirut (El Líbano)</i>	
Odradek o la esperanza exiliada	223
<i>Hernando Blandón Gómez</i>	
<i>Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)</i>	



Comunidades animales en la obra de Kafka¹

Mónica B. Cragolini²

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

La obra de Kafka puede ser considerada como una posibilidad de poner en cuestión el modo de ser humano. En la medida en que las Humanidades se han constituido en el siglo XIV a partir de cinco disciplinas que implican el valor concedido a ciertos atributos humanos (como el lenguaje, la creación, la memoria, la transmisión cultural y la moralidad),³ se podría considerar que varios de los relatos kafkianos ponen en crisis esas atribuciones como productos exclusivamente humanos y, por otro

¹ Artículo presentado en el II Seminario de Estudios Críticos. Todos somos K: Culpa, ley y soberanía en la literatura de Franz Kafka. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. 13 de octubre de 2015.

² Doctora en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Profesora regular de Metafísica y Problemas especiales de Metafísica, y Directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

³ Los *Studia Humanitatis*, nacidos en el siglo XIV, incluían la gramática, la retórica, la poética, la historia y la filosofía moral.

lado, también hacen evidente lo que significa el modo de ser humano en la dirección opuesta a la que pretendían las humanidades.

En efecto, para las humanidades los valores humanos representaron, en sus inicios, lo más deseable y loable frente al resto de lo natural, que se consideraba sometido a una legalidad ante la cual no se puede hacer ejercicio de la libertad, o frente a la teología, a la que se visualizaba como atada a dogmatismos, y a leyes sobrenaturales que no podían ser cuestionadas. Kafka hace evidente en sus obras otro aspecto de la legalidad, lo propio de la ley humana que se convierte en opresión y tortura, y muestra de qué modo los grandes valores de la humanidad pueden ser pensados como maquinarias que, en lugar de producir algún tipo de liberación (de la así llamada “cadena” natural, del simple mecanismo de reacción, o de la ley divina inexorable), no hacen más que encadenarnos a una legalidad más rígida que la natural o la divina. En este sentido, la lectura de las obras de Kafka contribuye a la deconstrucción de la idea de humanidad, y nos adentra en el ámbito de lo no-humano y de lo posthumano.

Los textos kafkianos despliegan muchos modos de ser no-humanos (Yarri, 2010). Algunos de esos modos son específicamente animales y nombrados como tales: muchos insectos, muchos perros, algunos gatos, buena cantidad de caballos, ratas y ratones, pájaros diversos, leopardos, y varios más. Otros animales son llamados por su nombre “humanizado”, como Josefina, la rata, o Peter el Rojo, el simio; algunos otros resultan no especificados, como el animal de *La madriguera*, cuya especie nunca es indicada. También existen mezclas, como el híbrido de *Una cruz*, mitad oveja y mitad gato, existen devenires animales, como Gregorio que se transforma en insecto.

Además, pueblan la obra de Kafka formas extrañas aparentemente animadas, como Odradek, en *Las preocupaciones de un padre de familia*, o las dos pelotas saltarinas que aparecen en el cuarto de Blumfeld, o el mascarón de proa que parece un ángel, y al que se refiere en sus *Diarios*. En el relato *Blumfeld, un solterón* dos pelotas de celuloide blancas y con rayas azules parecen tener vida propia: Blumfeld había pensado en la posibilidad de tener una compañía animal, pero había desechado la idea de un perro por todos los problemas que le traería: pulgas, suciedad, enfermedad, vejez... De repente, un día al entrar en su cuarto se encuentra con estas dos pelotas que juegan por su cuenta, sin ningún accionar humano, y que llegan a atacarlo cuando

desea apoderarse de una de ellas. Las pelotas se convierten en sus acompañantes subordinados, siempre detrás de él, y debe ingeniarse para conseguir sacarlas de su cuarto, obsequiándolas al hijo de su empleada doméstica.

Odradek es otra forma extraña que aparece en los relatos: algo que semeja un carrito de hilo con figura de estrella plana, con hilos de diferentes colores, y con dos especies de patas que le permiten sostenerse de pie. Odradek, como las pelotas del relato anterior, se mueve constantemente, desaparece por períodos, pero además tiene la capacidad de hablar, y responde las preguntas que se le hacen. El narrador se interroga acerca de su posible muerte, pero elucubra que lo que muere es lo que llega al fin de una actividad, y no podría indicarse cuál es la de Odradek: por eso, la idea de que lo sobrevivirá, lo apabulla.

Estas dos especies de criaturas (las pelotas y Odradek) parecen una mezcla del mundo inanimado y del animado, ya que tienen un movimiento que no es producido por ninguna otra entidad (aparentemente, son automovientes) y, por otro lado, en uno de los casos, posee lenguaje. Son entidades que se encuentran entre el mundo mecánico y el mundo animal, como una cruza de ambos ámbitos.

De todos estos tipos de criaturas no humanas, me detendré en los animales, y en el modo en que a partir de éstos es posible pensar la noción de comunidad de lo viviente en la obra de Kafka. Noción que permitirá deconstruir el modo humano de plantearse la vinculación con el mundo animal desde la perspectiva humanista (en la que el animal es solamente aquello que está al servicio del hombre, como alimento, vestimenta, compañía, fuerza de trabajo, objeto de ilustración o experimentación, etc.).

La comunidad de lo viviente

En *Comunidad*, un relato de 1920, Kafka hace patente lo que se podría llamar la condición ontológica del *ser-en-común* (Cfr. Cragolini, 2009). El relato cuenta la historia de cinco individuos que viven juntos de manera pacífica, pero que son asediados por un sexto, que quiere ser parte de esa comunidad. Dicha comunidad, se indica, no se constituyó por ninguna ra-

zón en especial sino, más bien, por azar: simplemente sus componentes un día salieron uno a uno de una casa, y los vecinos dieron por hecho que conformaban un grupo. Para los cinco miembros la comunidad no tiene un sentido, pero tampoco desean aceptar a ese sexto que retorna, una y otra vez. “El sexto siempre vuelve” dice Kafka, a pesar de que no es admitido (y no existe para los cinco miembros tampoco razón alguna para no admitirlo, porque tampoco ellos están juntos por alguna razón). Esta comunidad del azar y de la falta de sentido acordado a la unión, necesita de ese sexto (que es molestia, amenaza para la pacífica unión) para ser tal comunidad, porque el otro, el sexto, es asedio, de alguna manera de la “unión”. Es el que altera a la paz, es el *hostis* (extraño, enemigo) que parasita al *hospes* (el huésped-anfitrión hospitalario).

En el pensamiento contemporáneo postnietzscheano se ha planteado la problemática de la comunidad en términos cercanos a los que relata Kafka: frente a las ideas de los comunitarismos que buscan un común que dé seguridad, la comunidad de los cinco parece la comunidad del nada-en-común de la que habla Nancy (2003): en efecto, estos cinco no tienen nada que los acomune salvo el azar de haber salido de una misma casa.

La *comunidad-que-somos* alude a una cuestión ontológica, que no depende de nuestra voluntad: antes de poder formar comunidades de acuerdo a creencias, deseos, etc. (lo que requiere siempre individuos, sujetos que creen y desean) ya “somos-ser-en-común” del “nada-en-común”. Es lo que el pensamiento contemporáneo ha caracterizado como *Mit-sein*, ser-con en la filosofía heideggeriana: se trata de que el otro no se agrega a mí, sino que ya es constitutivo de mi modo de ser. Luego, cuando de ese modo en común emerge el sujeto, que se enseñorea en un yo, es posible formar los otros tipos de comunidades, las comunidades de intereses, comunidades organizadas, de creencias, etc.

Si somos ser-en-común estamos atravesados por la alteridad: es lo que ha mostrado Lévinas y toda la línea de pensadores (Blanchot, Nancy, y otros) que, siguiendo sus huellas, plantean nociones como “comunidad de los que no tienen comunidad” (Bataille), “comunidad inconfesable” (Blanchot), “comunidad desobrada” (Nancy), patentizando que la comunidad, en sentido ontológico, no es resultado de un hacer, sino que es lo que “hace ser”. Ese sexto de la comunidad de amigos kafkianos es el otro no homogenei-

zable en ninguna idea de “semejante”, el que irrumpe, impidiendo toda totalización, el que hace evidente que somos ser-en-común, y que ese común no es nada homologable.

Ahora bien, el modo de ser-sujeto es lo que emerge de ese ser-en-común, como lo que se separa individualizándose, lo que se “inmuniza” frente al contagio de la alteridad. Ser-sujeto, de algún modo, es descontaminarse de esa alteridad que nos atraviesa, estableciendo una individualidad. Si esa comunidad-que-somos es lo que compartimos como modo de ser con todo lo viviente, ser sujeto es sacrificar la vida, porque somos sujeto sujetados por la ley, por la norma que siempre implica, de algún modo, el sacrificio de la carne, de lo vital en nosotros y fuera de nosotros. Ser-sujeto es ejercitar el derecho a una soberanía sobre lo viviente fundada en la idea del mayor valor de lo humano frente al resto de lo vivo.

En la obra de Kafka es posible pensar esa comunidad con lo viviente como modo del *Mit-sein* y, al mismo tiempo, la forma en que ser sujeto implica “inmunizarse” frente a lo común viviente, oponiéndose a todo lo vital desde una posición sacrificial de la vida. Intentaré mostrar estas ideas desde la interpretación de dos relatos de Kafka: *Chacales y árabes* y *Una cruz*, dos relatos en los que se presentan el mundo animal y humano mediados por la idea de “corte” (en una tijera oxidada y en un cuchillo de carnicero, respectivamente).

Chacales y árabes

El cuento *Chacales y árabes* (Kafka, 1994) ha sido interpretado más de una vez como una referencia al mundo cristiano (los árabes) que somete a los judíos (los chacales) en Europa (el oasis). El relato señala que, en medio de un oasis, un europeo recibe la visita de un chacal, que se restriega contra él, y le indica que él, el viajero, era esperado desde hacía varias generaciones, desde la primera madre de todos los chacales. El viajero expresa su asombro, ya que sólo llegaba del Norte en un viaje corto, por azar, y de pronto todos los chacales lo rodean y el más viejo de ellos, el que lo había abordado en primer lugar, le relata que los chacales viven repudiados en medio de los árabes, pero que no les temen. El viajero expresa que esa es una querrela antigua, que está vinculada con la sangre, y que terminará con sangre. A lo que

el chacal responde que tomarán la sangre de los árabes, pero no por asesinato, porque consideran que los árabes son impuros. Lo que es necesario para los animales es la mediación del hombre venido del norte en función de que los árabes no degüellen más a las ovejas, y las dejen morir en paz, para que los chacales puedan vaciarlas de su sangre y limpiar sus huesos. Pero le asignan al extranjero, finalmente, la misión de matar al pueblo enemigo, y para ello le entregan una pequeña tijera de sastre cubierta de herrumbre.

El viajero le pregunta a un árabe la razón de tan extraño pedido:

- ¿Tú sabes entonces qué quieren estos animales? -pregunté.

-Naturalmente, señor -dijo-. ¡Eso lo saben todos! Desde que existen los árabes estas tijeras andan rodando por el desierto, y así continuarán hasta la consumación de los siglos. A todos los europeos se las ofrecen para que realicen la gran obra. Todo europeo les parece ser el llamado. Estos animales tienen una esperanza insensata. Locos: son unos verdaderos locos. Por eso los queremos. Son nuestros perros; y más hermosos que los perros que tienen ustedes (Kafka, 1994, pp. 177-178).

El árabe les arroja entonces un cadáver de camello a los chacales, éstos se acercan a comer, pero el hombre los asusta con su látigo:

Tienes razón, señor -dijo-. Dejémoslos en lo suyo. Además, es tiempo de ponerse en camino. Ya los has visto. ¡Maravillosos animales! ¿No es cierto? ¡Y cómo nos odian! (p. 178).

Se ha considerado que los judíos, por boca de los chacales, expresaban las reglas con respecto a la alimentación que ellos sabían respetar, y de allí la referencia a la pureza. También se ha interpretado la relación amor-odio, como expresión del odio de diferentes pueblos hacia los judíos, visible en la referencia que hace el árabe a los chacales indicando “son nuestros perros” (y aquí recuerdo que el calificativo “perro” era muy común en su aplicación a los judíos, baste recordar el modo en que en *El mercader de Venecia* se refieren continuamente a Shylock los demás personajes de la obra).

El extranjero del norte aparece en esta perspectiva como el Mesías que viene a liberar a los judíos de la opresión: la tijera oxidada para matar a los árabes indicaría lo absurdo de esa esperanza. En esta interpretación, enton-

ces, los judíos, considerados (y llamados) “animales” por diferentes etnias, estarían expresando, por la boca del viejo chacal, la situación de opresión que han vivido desde siempre en Europa, y la esperanza en una liberación. Sin embargo, el mismo Kafka señaló a Buber que ésta era una historia de animales⁴, y me gustaría leerla, entonces, en esos términos, a pesar de que el mismo Buber la interpretó como una alegoría del conflicto de la asimilación judía en la Europa Central.

Leer este relato como una “historia de animales”, respetando el deseo kafkiano, apunta a desbrozar algunos aspectos de la cuestión animal, y sobre todo en relación a la noción de pueblo, que vincularé con la idea de comunidad indicada al comienzo. Leyendo en esta dirección, podemos interpretar el vínculo entre animales (chacales) y humanos (árabes) como una relación conflictiva, en la que los animales piden a un extraño que medie para que los hombres dejen de degollar a los animales y les permitan morir en paz. Por otro lado, ese conflicto parece irremediable, ya que la esperanza de la supuesta finalización de éste se deposita en un objeto inservible (una pequeña tijera oxidada), como patentizando que no es posible que siga existiendo el modo de ser humano sin este vínculo con los animales convertidos en sus ovejas (a las que degüellan para alimentarse), en sus camellos (a los que utilizan para transportarse) o en chacales, a los que odian o con los que están en guerra. Pero también a esos chacales los llaman sus “perros”, como si fueran pensables como animales domésticos. Tal vez el relato sea la expresión de lo que Derrida ha denominado la “guerra santa” (Cfr. Cragolini, 2012a) contra el animal, en la que el vínculo del hombre con el animal es siempre de carácter sacrificial: el animal es lo que está disponible para uso humano (alimentación, transporte, compañía, en este caso). Por eso los chacales son el *Volk verstoßen*, el pueblo exiliado entre los hombres: el modo de ser animal opera como “cripta” de la humanidad en la medida en que el ser humano se configura como “superación” de lo animal, pero al mismo tiempo se funda sobre la animalidad a la que utiliza como medio de sustento, fuerza de trabajo, y campo de ejercicio de su soberanía. Por ello los animales (chacales) son “pueblo exiliado” entre los humanos

⁴ Naama Harel (2010, p.54) señala que al entregar ambos textos (el de “Chacales y árabes” y las “Investigaciones de un perro” a Buber para su edición en *Der Jude*, Kafka recalcó que eran dos historias de animales.

(árabes): porque son la cripta incluida-excluida en la constitución de lo humano (Cfr. Cragolini, 2012b).

Que el animal sea la cripta de la humanidad significa que su modo de ser se define en una relación aporética con el modo de ser humano: es lo excluido en la cultura (que se funda sobre una idea de “superación de la naturaleza”, y por ende, del animal), pero al mismo tiempo está incluido en ella, porque la diferencia y el límite con el animal funda la cultura humana. La “espiritualización” del humano se interpreta como la posibilidad de superar lo animal: en esto opera un doble proceso de aceptación, en lo que Derrida llama una “lógica de sumisión de lo viviente”: por un lado, implica aceptar “naturalmente” el sacrificio animal, y por el otro, supone la “separación” del humano frente al animal, separación que llega hasta la “inmunización” frente a todo posible resabio de animalidad en lo humano. Si de lo que hay que separarse es del modo de ser animal, entonces su sacrificio es “necesario”: esa es la naturalización antes indicada de la sacrificialidad del viviente no humano (y de lo animal en el viviente humano).

Sin embargo, si pensamos al animal como alteridad, como otro, como extraño, el animal es cripta en ese sentido en que Derrida lo retoma de Nicolas Abraham y Marie Torok, en la noción que remite a la hipótesis de un inconsciente artificial en un yo exfoliado (1987a, pp. 157-158). En “Fors” (1987b) Derrida señala que la incorporación críptica “resistiendo a la introyección, impide la asimilación amante y apropiante del otro, mantiene en apariencia al otro en tanto otro (extranjero)” (p.16). En la medida en que consideramos al animal como otro, la noción de cripta preserva el secreto que el animal es: en este sentido, esta noción puede significar un ámbito de resistencia a esa idea naturalizada de sacrificio animal.

De esta idea naturalizada da cuenta el árabe cuando se refiere a la “insensata esperanza” de los animales que creen, en su locura, que podrían romper con ese vínculo sacrificial que los humanos guardan con ellos.

Una cruz de domesticidad

El relato breve *Una cruz* (Kafka, 1994, pp. 145-147), pareciera indicar que el animal sólo puede ser para el hombre o alimento (el cordero) o animal de compañía (el gatito) (Nell Kriesberg, 2010).⁵ Aquí se relata la posesión por herencia de un animal extraño, mitad gato, mitad cordero, que es exhibido ante niños los domingos a la mañana: el dueño ha logrado que el animal sea la exacta mitad de cada especie. El animal resultado de una cruz parece ser la imagen del “modo de ser animal doméstico” disponible en dos formas: como alimento y como compañía. Este animal extraño parece pedir el sacrificio, el cuchillo del carnicero como redención, pero su dueño considera que debe esperar su momento. Sin embargo, los ojos razonables del animal parecen instigarlo “al acto razonable”. Es que el animal de *Una Cruz*, es el perfecto epítome del lugar que los animales tienen para los humanos, y muestra que el destino animal es siempre de carácter sacrificial (el cuchillo del carnicero).⁶

Tanto en *Chacales y árabes* como en *Una cruz*, aparece el objeto cortante sacrificial (la tijera, el cuchillo), pero en el caso del ejercicio del posible corte desde lo animal hacia lo humano (el fin del conflicto, de lo que hemos llamado “guerra santa” contra el animal) se muestra como ineficaz: no es posible cortar, justamente, lo que hace que el humano sea humano, esa sumisión que exige al mundo animal. Por eso la tijera es pequeña y oxidada, y no puede cortar nada: no es factible que el animal esté en otra posición, si de la conformación del mundo humano (el mundo del árabe) se trata. Hay un corte que siempre es eficaz, el del cuchillo del carnicero que termina con la vida del animal, y otro corte, difícil y absurdo en su esperanza: el del fin del conflicto, de la guerra del hombre contra el animal.

⁵ Hadea Nell Kriesberg (2010 pp. 35 y ss.) señala que el relato “Una cruz” une un animal que se come, herbívoro, y un animal carnívoro, que por lo menos en nuestra sociedad occidental no se come (el gato). Interpreta también a partir del relato la doble naturaleza de Kafka, de una línea paterna carnívora y que vivía de la carne de los animales, y su propia decisión de ser vegetariano, como rechazo a esa forma de vida. Kant no comía carne por razones éticas, pero esto se unía al ascetismo de su propio modo de vida, poco preocupado de su corporalidad.

⁶ Este cuchillo del carnicero es también el de la familia: el del padre de su padre, que era carnicero. Hayman interpreta el vegetarianismo de Kafka como repulsa a este cuchillo, (1981, p. 31)

Con respecto al primer corte, Kafka adoptó una postura ética que a veces ha sido interpretada como rebelión contra lo familiar en sentido personal, ya que su abuelo era carnicero. Susan Sontag ha señalado, entre los tres ejércitos de intérpretes kafkianos, a los que leen su obra en clave psicoanalítica, como lucha contra el padre y la ley familiar (1996, pp. 31-32)⁷. Pero, más allá de ello, el vegetarianismo kafkiano⁸ puede ser pensado como rebelión con respecto a la “familia humana”, más que a la personal, si comprendemos la constitución de lo humano en términos de los que se consideran semejantes (por pensar que poseen lenguaje, inteligencia, sociabilidad y moralidad) y que por ello le instituyen la “ley doméstica” al resto de lo viviente, fundando una economía (ley de la casa, del *domus*) en la que todo lo vivo debe estar al servicio de lo humano.⁹

Con respecto al segundo corte, el no factible, ya que funda la división humano-no humano (y por ello el elemento de corte es una tijera inservible y oxidada), Kafka, de alguna manera, ha hecho evidente la necesidad de dicho corte y con ello, del pasaje de lo humano a otros modos de ser. La transformación de Gregorio Samsa es un buen ejemplo de esto: al devenir insecto, se transforma en una figura despreciable para la “humanidad”, ya que es una de las formas inferiores de aquellos vivientes que los humanos consideran que están a su servicio y que, en el caso de los insectos, contradicen este servicio constantemente a partir de la molestia o la repulsión que provocan. Al señalar este tipo de devenir, que contradice la ley darwiniana, se hace patente que el privilegio de la “condición humana” está estatuido a partir de un vínculo de ejercicio de la soberanía sobre el resto de lo viviente que se considera inferior a lo humano. Gregorio devenido insecto, sin habla humana, y gorgoteando o piando, patentiza un modo del ser en común con el resto de lo vivo, del que el humano, en tanto sujeto, necesita separarse.

⁷ Los otros dos ejércitos son los de los que leen su obra como alegoría religiosa o como alegoría social, en su rechazo a la burocracia.

⁸ Hadea Nell Kriesberg (2010, pp. 35 y ss.) señala en que el relato *Una cruz* une un animal que se come, herbívoro, y un animal carnívoro, que por lo menos en nuestra sociedad occidental no se come (el gato). Interpreta a partir del relato la doble naturaleza de Kafka, de una línea paterna carnívora y que vivía de la carne de los animales, y su propia decisión de ser vegetariano, como rechazo a esa forma de vida.

⁹ Jacques Derrida (2010, p. 379) muestra de qué manera la ley del *domus* rige la economía del encierro que siempre se determina como habitat para el animal.

Sin embargo, sin voz o sin habla, la comunidad de lo viviente no humano se hace oír en los textos kafkianos.

La voz animal en la comunidad de lo viviente

En otro lugar (Cragolini, 2010) he señalado que, retomando la observación de Spilka (1959, p. 289) acerca de las múltiples fuentes en las obras kafkianas, y leyendo éstas, un poco al modo blanchotiano como “relatos dentro de relatos”, se podría decir que muchos de los textos de Kafka recogen el discurso que Occidente ha generado en torno al animal. Y frente al lugar “fabulístico” del animal antropomorfizado en buena parte de la literatura occidental, lo interesante de Kafka se halla en el hecho de que en varios de sus relatos los animales carecen de lenguaje humano. De alguna manera, muchos de los animales que atraviesan los relatos kafkianos patentizan la condición “desu-jetada”: si el sujeto es el que tiene voz, lenguaje y derecho, los animales suelen transitar por los márgenes de estas condiciones humanas. En este sentido, la literatura como lugar de lo impersonal, hace pregnante aquello que se libera, como voz anónima, como murmullo, del lugar enunciador del yo. Por ello, el sujeto es la sujeción de lo viviente (en uno mismo y fuera de uno), y eso implica siempre un carácter sacrificial: el sujeto es el que se devora la vida del otro. Por ello su voz es vociferante y su boca devorante: es el soberano que ejerce la soberanía con la marca hiriente de la ley sobre todo lo vivo.¹⁰

Para este soberano, todo lo devorable es del orden de lo insignificante, porque el sentido lo impone él con su yo enunciador, y por eso la ley, se inscribe en la carne, como lo muestra “En la colonia penitenciaria” (Kafka, 1994, pp.131-161). El condenado, encadenado por el cuello, las manos y los pies, es descrito como un animal, un perro sumiso, enmudecido por una correa que le impide gritar, y recibiendo en su cuerpo la escritura de la ley que ha quebrantado. Las agujas que inscriben en su carne la norma trabajan lentamente, van cubriendo su cuerpo hundiéndose cada más en sus tejidos, hasta el cumplimiento de la sentencia, que implica la muerte y el enterramiento

¹⁰ Para Derrida, la voz funge en la presencia, por eso es la marca autoritaria del *ipse* soberano.

del condenado. De alguna manera, la tortura es el proceso de humanización, que debe matar y enterrar todo lo animal en el hombre o en el animal mismo.

El condenado, el sometido al proceso de subjetivación sacrificial, no puede hablar, sin embargo, los animales a veces transitan los relatos kafkianos desde murmullos, desde el “chillido quejumbroso” (Kafka, 1994, p. 242) del pueblo de Josefina, pueblo de ratas que, como todo pueblo animal, está siempre en condición de víctima sacrificial. El animal sin voz (humana) no pide ser sacrificado, no pide pasar por el cuchillo del carnicero, sino tal vez sólo pida el ejercicio de un derecho a la vida sin sufrimiento innecesario (y tal vez por ello para ejercer este derecho sólo cuenta con una tijera oxidada).

Quizás la comunidad de lo viviente nos conmina a un deber hacia la vida que consiste en acallar esa voz insoportable del modo de ser humano, voz que vocifera con su autoridad de dominio de todo lo real, voz-boca que se cree con derecho a devorar y aniquilar todo lo viviente en nombre de un sujeto que se instaura como sacrificador de la carne y de la vida. Acallando esa voz insoportable, narcisista, apabullante, megalónoma, autotélica, tal vez nuestro oído se afine para escuchar esos leves matices de la vida frágil y vulnerable que no vocifera, sino que murmura.

Esas voces mínimas, insignificantes, no inscribibles en ninguna cadena de sentido humano (demasiado humano) son las voces animales a escuchar: voces que a pesar de ser acalladas con una soga que impide que expresen su sufrimiento siguen existiendo.

El sexto, entonces, como en el relato *Comunidad*, siempre vuelve, tal vez porque es el resto animal que resiste a la maquinaria humanizante y sujetadora de todo lo viviente.¹¹ Esa resistencia del animal quizás sea la que se presenta en la voz de los chacales, esperando casi vanamente que una tijera oxidada ponga fin al sufrimiento que les infligimos de manera habitual, diaria, constante y preferentemente ignorada por buena parte de la humanidad, a los animales.

¹¹ Me he referido al animal como resto en Mónica B. Cragnolini, “An ‘Other Way of Being’”. The Nietzschean Animal: Contributions to the Question of Biopolitics”, en V. Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York, Fordham University Press, 2014, pp. 214-230.

Referencias

- Cragolini, M. B. (Primavera de 2009). El sexto siempre vuelve. Sobre la problemática de la comunidad sin fundamento. *Otra Parte. Revista de letras y artes*(18), 20-25.
- Cragolini, M. B. (2010). Animales kaffianos: el murmullo de lo anónimo. En M. Percia, & G. e. Kaminsky, *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico* (págs. 99-120). Buenos Aires: La Cebra.
- Cragolini, M. B. (Octubre de 2012). La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la “guerra santa” contra el animal. *Revista Nómadas*(37), 146-155.
- Cragolini, M. B. (1° Semestre de 2012). Los más extraños de los extranjeros: los animales. *Actual Marx/Intervenciones*(12), 139-145.
- Derrida, J. (1987). Fors. En N. Abraham, & M. Torok, *Cryptonomie. Le verbier de l’homme aux loups* (págs. 9-73). París: Galilée.
- Derrida, J. (1987). Moi- la psychanalyse. En J. Derrida, *Psyché. Invention de l’autre* (págs. 157-158). París: Galilée.
- Derrida, J. (2010). *Séminaire La bête et le souverain. Volume I*. París: Galilée.
- Harel, N. (2010). De-allegorizing Kafka’s Ape: Two Animalistic Contexts. En M. Lucht, & D. Yarri, *Kafka’s Creatures. Animals, Hybrids, and Other Fantastic Beings* (págs. 53-66). Lanham: Lexington Books.
- Hayman, R. (1981). *A Biography of Kafka*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Kafka, F. (1994). *Relatos completos I*. (F. Z. Nuñez, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Nancy, J. L. (2003). Conloquium. En R. Esposito, *Communitas, origen y destino de la comunidad* (C. M. Mmarotto, Trad., págs. 9-19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Nell Kriesberg, H. (2010). Czechs, Jews and Dogs Not Allowed: Identity, Boundary, and Moral Stance in Kafka’s “A Crossbreed” and “Jackals and Arabs”. En M. Lucht, & D. Yarri, *Kafka’s Creatures. Animals, Hybrids, and Other Fantastic Beings* (pág. 35 y ss.). Lanham: Lexington Books.
- Sontag, S. (1996). *Contra la interpretación*. Madrid: Alfaguara.
- Spilka, M. (Autumn, 1959). Kafka’s Sources for the Metamorphosis. *Comparative Literature, Vol. 11, No. 4*, 289-307.
- Yarri, D. (2010). Index to Kafka’s Use of Creatures in His Writings. En M. Lucht, & D. Yarri, *Kafka’s Creatures. Animals, Hybrids, and Other Fantastic Beings* (págs. 269-283). Lanham, Md.: Lexington Books.



L

La desfiguración mesiánica: Walter Benjamin y Franz Kafka¹ * **

Sami R. Khatib²

Universidad Americana de Beirut (El Líbano)

¹ Traducción de Nicolás García De Castro. Título original “Messianische Entstellung: Walter Benjamin und Franz Kafka”.

* Este texto es una versión resumida y un tanto modificada de los capítulos “Desfiguración”, “El hombrecillo jorobado”, “La doctrina vacía de Kafka” y “La nada de la revelación” del libro „*Teleologie ohne Endzweck*” – *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, [“*Teleología sin fin último*” – *la des-figuración mesiánica de Walter Benjamin*], Marburg: Tectum, 2013.

** Muchas de las fuentes del texto no están disponibles en castellano. En esos casos, hemos optado por una traducción directa. Cuando la fuente está disponible en nuestra lengua, hemos tomado la traducción publicada, cuya referencia bibliográfica se indica en la nota al pie. Para las citas del ensayo de Benjamin sobre Kafka preferimos también una traducción directa, con el fin de preservar la línea discursiva del presente texto, basándonos principalmente en la versión de Roberto Blatt de la edición digital de *El libro total*: http://www.ellibrototal.com/ltoal/?t=1&d=2640_2787_1_1_2640

² Doctor en Filosofía de la Universidad Libre de Berlín (FUB). Profesor e investigador del Centro de Artes y Humanidades de la Universidad Americana de Beirut (El Líbano).

Desfiguración

En su ensayo *Moisés y la religión monoteísta* escribe Freud en 1937: “Habría que dar a la palabra «Entstellung» {«desfiguración»; «dislocación»} el doble sentido a que tiene derecho, por más que hoy no se lo emplee. No sólo debiera significar «alterar» en su manifestación», sino, también, «poner en lugar diverso», «desplazar a otra parte»³. Se puede suponer que Benjamin no conocía este pasaje; sin embargo, ya en 1919, al conocer las *Lecciones sobre Psicoanálisis* de Freud⁴, se había topado con el término freudiano de «Desfiguración» [«Entstellung»], introducido por primera vez en el texto sobre la interpretación de los sueños (1900)⁵. El poder analítico de la doble interpretación freudiana del término «Desfiguración» (alteración de la manifestación y desplazamiento) se deja ver sobre todo en la interpretación que hace Benjamin de la obra de Kafka. En una carta del 11 de agosto de 1934 que, entre tanto, se ha vuelto muy famosa. Benjamin toma posición frente a la formulación de una “nada de la revelación” «Nichts der Offenbarung», que Scholem plantea para la interpretación de Kafka. “El hecho de que no niego, en la obra de Kafka, el aspecto de revelación, se deduce de que le reconozco, al declararla “desfigurada”, un aspecto mesiánico” (GB IV, 479). Sin ahondar en la discusión sobre la “nada de la revelación” en el triángulo de Scholem, Benjamin y Kafka, interesa aquí la utilización del concepto de la “desfiguración”. Benjamin reconoce la “nada de la revelación” en la obra de Kafka como el estado de un mundo en el que la revelación divina no puede ya percibirse. La “nada de la revelación” representa, pues, tal como Scholem resalta en su respuesta a Benjamin, un “estado”, en el que la revelación parece vacía de significado, en el que ella se afirma, en el que ella es vigente, pero no significa”, en el que, en últimas, la revelación como fenómeno se reduce al punto cero de su contenido, aunque no haya desaparecido” (BSB, 175). De cualquier modo, la expresión de Benjamin para un estado tal de

³ Freud: GW 16, S. 144. [En castellano: Freud, Sigmund. Obras Completas, XXIII, p. 42: Amorrortu Editores]

⁴ Benjamin cita este texto clásico de Freud tres años después de la aparición del gran ensayo sobre Kafka; cf. GS II, 499. Allí Freud define la “Desfiguración [...] como un medio del desplazamiento” (GW 2/3, S. 147).

⁵ Benjamin incluyó estas *Lecciones* de Freud, aparecidas por primera vez en lengua alemana en 1919, en *lista de textos leídos* (GS VII, 443).

la revelación no es la scholemiana, con la que parece estar por completo de acuerdo, sino la de la desfiguración mesiánica. La revelación divina en los escritos de Kafka está *transfigurada y desplazada*, puesta en otro lugar. Es justamente en esta doble desfiguración que Benjamin reconoce el aspecto de la revelación para Kafka, como una revelación mesiánica. La desfiguración es una figura inversamente mesiánica, que expresa consigo un mundo, en el que la tradición religiosa de la revelación aparece ya no de manera directa, sino desfigurada, desplazada, en una posición distinta. Para Benjamin ya no es posible, en la época moderna, retornar a una revelación no desfigurada, en la vía de un mítico descifrar de la palabra que Dios dejó inscrita en los textos. De todos modos, se podría añadir con Scholem que lo mesiánico –la signatura mesiánica del profano– representa los restos, enigmáticamente desprovistos de significado y sin embargo todavía vigentes, de unas leyes divinas que ya no se pueden transmitir. La figura emblemática, en la que para Benjamin se inscribe la mesianidad de la vida profana en su desfiguración, es la del famoso “enano jorobado”. En éste persiste una mesianidad inversa entre los dialécticos puntos álgidos de una nada enigmática, sin sentido, pero de todos modos vigente, y una doctrina que en Kafka va apareciendo sigilosamente, en la que la vida (el sentido) y el legado (vigencia) se recomponen en una nueva forma de vida transmisible.

El hombrecillo jorobado

En su gran ensayo de 1934, Benjamin hace fructífera la doble significación de la desfiguración como derrotero de interpretación del mundo literario de Kafka. Las figuras de los cuentos kafkianos no sólo están desfiguradas en su apariencia, sino que también están trasladadas a otro lugar en la organización simbólica. Si la desfiguración fisionómica se manifiesta claramente en los personajes animales de Kafka, el desplazamiento del orden simbólico se articula en el registro no sensual de la *culpa ante la ley*.

La posición de Benjamin consiste en descartar un desciframiento directo de esa culpa en el sentido de intentar develar una “causa verdadera”; por el contrario, en Kafka ocurre un desvío que ya no remite a ningún origen no desplazado o no desfigurado. Dado que para Kafka permaneció invisible el mecanismo social de esta desfiguración, él sólo podría reconocerle a ella su