

Crisis de la transmisión y «narraciones sin verdad» en la lectura benjaminiana de Kafka

Erika Lipcen. IDH-Conicet, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Provincial de Córdoba (Argentina)

Recibido 08/07/2022

Resumen

En una carta de 1938 dirigida a Gershom Scholem, Walter Benjamin sostiene que la obra de Franz Kafka representa la «enfermedad de la tradición». En el presente trabajo, intentamos desentrañar esta afirmación, sosteniendo que con la misma el autor alude a la crisis de la transmisión del judaísmo a comienzos del siglo XX en Europa central. Buscamos, en primer lugar, desarrollar los procesos históricos que están a la base de dicha agonía de la tradición, para lo cual nos detenemos en la situación de una generación de judíos asimilados, para quienes la tradición ya no constituía un hecho vivo, y en la manera en que este proceso desmoronaba el horizonte de sentido en el cual inscribir sus acciones. En segundo lugar, nos interrogamos por la idea de narraciones o parábolas sin verdad con la que Benjamin lee la producción kafkiana, y proponemos que en tales parábolas reside una nueva y singular posibilidad de afrontar la crisis de la transmisión, asumiendo, como característica de nuestro propio tiempo, la falta de toda garantía última.

Palabras clave: Walter Benjamin, Franz Kafka, tradición, judaísmo, parábolas sin verdad.

Abstract

Crisis of transmission and storytelling without truth in the benjaminian interpretation of Kafka

In a letter written in 1938 to Gershom Scholem, Walter Benjamin maintains that the work of Franz Kafka represents the «sickness of tradition». In this paper, we seek to develop the historical processes of this agony of tradition, maintaining that with it the author alludes to the crisis of transmission of Judaism at the beginning of the 20th century in Central Europe. We examine firstly the situation of a generation of assimilated Jews, for whom tradition was no longer a living fact, and how this process crumbled the horizon of meaning in which to inscribe their actions. Secondly, we analyze the idea of narrations or parables without truth, that Benjamin develops in his interpretation of Kafka, and we propose that in such parables lies a new and singular possibility of facing the lack of a legacy: one that narrates or transmits the ultimate untruth characteristic of our own time.

Key words: Walter Benjamin, Franz Kafka, Tradition, Judaism, Parables without truth.

Crisis de la transmisión y «narraciones sin verdad» en la lectura benjaminiana de Kafka

Erika Lipcen. IDH-Conicet, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Provincial de Córdoba (Argentina)

Recibido 08/07/2022

§ 1. Introducción

Entre los diferentes temas filosóficos abordados en el intercambio epistolar entre Walter Benjamin y Gershom Scholem, encontramos una fecunda y apasionada discusión en torno a la obra de Franz Kafka. En el año 1934, Scholem, quien a la sazón vivía en Palestina, le propuso a Robert Weltsch —jefe de redacción de la *Jüdische Rundschau*, una publicación berlinesa sionista de amplia tirada— la posibilidad de que Benjamin colaborase con un artículo para el décimo aniversario de la muerte de Kafka. Para Benjamin, escribir ese texto representaba el cumplimiento de un ansiado y viejo propósito, pues, desde temprano, se había interesado por el escritor checo¹. En este

53

eikasía
N.º 110
Septiembre,
2022

¹ Ya en una carta a Scholem del 21 de junio de 1925, Benjamin había afirmado que consideraba *Ante la ley* como el mejor relato de Alemania. Un año después, cuando fue publicado *El castillo* por Max Brod, Benjamin trazó una entera miniatura kafkiana titulada «Idea de un misterio». Luego, en su texto «*Kavaliersmoral*» publicado en 1929 en *Literarische Welt*, defendió la edición de Kafka que llevó a cabo Brod, en contra del escritor Ehm Welk que acusaba a Brod de romper las responsabilidades de fidelidad y amistad al publicar los manuscritos de Kafka en vez de quemarlos. En 1931, Benjamin prepara una lectura para la radio de Frankfurt con el título «Franz Kafka: la gran muralla china». Además, en una carta a Brecht del 5 de marzo de 1934, Benjamin había comunicado un plan que tenía en mente: «estoy anunciando una serie de lecturas sobre la vanguardia alemana a círculos accesibles a mí y a algunos otros círculos franceses. Una sucesión de cinco lecturas [...]. Planeo elegir una figura que represente la actual situación en cada uno de los dominios de estudio». Benjamin proyectaba llevar a cabo cinco conferencias en las que interpretaría a los más notables protagonistas de la novela, el ensayo, el teatro y el periodismo alemanes. La novela de vanguardia alemana sería demostrada a través de Kafka, el teatro por Brecht, el ensayo por Ernst Bloch y Karl Kraus para el periodismo («*Ich kündige indem mir zugänglichen, und einigen andern französischen Kreisen eine Vortragsfolge 'L'avantgarde allemande' an. Ein Zyklus von fünf Vorträgen -die Karten müssen für die ganze Folge subscibiert werden. Aus den verschiednen Arbeitsgebieten greife ich nur je eine Figur heraus, in der sich die gegenwärtige Situation maßgebend ausprägt. 1) le roman (Kafka) 2) l'essay (Bloch) 3) theatre (Brecht) 4) journalisme (Kraus). Vorangeht ein einleitender Vortrag 'Le public allemand' Soviel zu meinen derzeitigen Projekten*») (Benjamin, 1966: 602-603). En este sentido, Hans Mayer ha considerado que el proyecto de interpretar a Kafka era uno de los más importantes para el autor después del trabajo de los *Pasajes* (Mayer, 1991: 185).

caso, por la orientación de la revista, el artículo no podría eludir una explícita referencia al judaísmo, para lo cual la ayuda de Scholem resultaba imprescindible. Así fue que comenzó esta fértil correspondencia alrededor de Kafka, la cual cuenta con dos momentos clave. El primero, se despliega en 1934 y gira en torno a la figura de los estudiantes que aparecen en los textos kafkianos. Mientras que el segundo momento, consta de una larga carta programática escrita por Benjamin el 12 de junio de 1938 desde París, con la intención de que su amigo le consiguiera un contrato para publicar un libro sobre Kafka.

En el presente trabajo, partimos de un pasaje de esta carta de 1938, en donde Benjamin sostiene, entre otras cuestiones, que la obra de Kafka representa la «enfermedad de la tradición» («*die Erkrankung der Tradition*») (Benjamin, 1981: 87). La problemática de la crisis de la tradición efectivamente atraviesa gran parte de la obra benjaminiana. Como afirma Giorgio Agamben (2002: 129), Benjamin fue probablemente el primer «intelectual europeo que apreció la mutación fundamental que se había producido en la transmisión de la cultura, y la nueva relación con el pasado que de ella se derivaba». El autor alemán fue ciertamente uno de los más claros exponentes de la consciencia del declive de la tradición en su tiempo. En gran parte de sus escritos, busca comprender esa profunda crisis e intenta afrontarla de maneras novedosas. Como afirma Stéphane Mosès (1997: 21): «Benjamin vio el desmoronamiento final de un mundo regido por la tradición, es decir, por una memoria colectiva que conserva y transmite de generación en generación un tesoro inmemorial de experiencias históricas». Es en el marco general de este diagnóstico sobre la crisis de la tradición, que se ubica la lectura benjaminiana de Kafka. Según el autor, su obra representa el estado agonizante que atravesaba la tradición judía a comienzos del siglo XX.

En lo que sigue nos proponemos, en primer lugar, indagar a qué procesos históricos alude Benjamin al enunciar la existencia de esta enfermedad de la tradición. Para ello, nos detendremos en la situación de una generación de judíos asimilados en las grandes ciudades de Europa central de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Si bien es claro que la tradición no es nunca algo fija, sino que se va modificando y renovando con cada reapropiación de la misma, lo que tuvo lugar en la época fue un verdadero quiebre de los mecanismos de transmisión. A toda una generación, de la que tanto

Kafka como Benjamin formaban parte, no se les había transmitido realmente la tradición de su pueblo, es decir, se encontraban ante una tradición que dejaba de ser un hecho vivo y que, por lo tanto, ya no lograba constituirse en una referencia, en un trasfondo sobre el cual desenvolverse con cierta seguridad. Ahora bien, ante este panorama de desestructuración del tiempo, detectamos en la interpretación benjaminiana de Kafka un elemento literario fundamental que constituiría un modo de posicionarse ante la crisis, a saber: la forma de la parábola, en tanto herencia de las narraciones rabínicas. En el segundo apartado, nos detenemos en el modo en que, según Benjamin, Kafka retomaría las parábolas —desechos de un judaísmo ya sin vida—, para llevar a cabo un experimento radical con la tradición: la creación de narraciones que ya no aluden a ninguna doctrina, a ninguna sabiduría transmitida de una generación a otra. Con estas narraciones Kafka lograría transmitir una verdad propia de nuestro tiempo: la crisis de toda verdad, de toda garantía última, de todo referente anclado en la tradición.

§ 2. Enfermedad de la tradición: *Halajá sin Haggadá*

Como en la mayoría de las sociedades premodernas, en el judaísmo la tradición se transmitía de manera oral, tanto en el encuentro entre discípulo y maestro en la casa de estudios y oración, como, sobre todo, en la relación padre-hijo en la intimidad de la familia. Este mecanismo de transmisión oral de los textos revelados era el que aseguraba la perpetuación de la cultura. Los textos sólo adquirirían sentido a través de la enseñanza que, de generación en generación, los reinterpretaba y reactualizaba. Ahora bien, con la entrada de los judíos en el mundo moderno y la consecuente dispersión de las estructuras sociales tradicionales, comienza a quedar atrás el judaísmo como experiencia que le daba forma y sentido a la vida (Mosès, 1997: 178). Este proceso de modernización tuvo lugar a comienzos del siglo XX en Europa central, una zona geográfica unificada por la cultura alemana que comprendía a Alemania y al Imperio austrohúngaro. Fue allí donde la gran mayoría de las familias judías atravesaron una profunda crisis intergeneracional. Si bien, después de todo, la rebelión de hijos contra padres es un asunto clásico de todos los tiempos, en el microcosmos del mundo familiar judío de esa época se dio con especial intensidad al punto de crear

un abismo entre generaciones. La problemática partía de lo que Jordi Llovet denomina «la imposible patria de los judíos centroeuropeos» (Llovet, 2004: 9) y, como sostiene Hannah Arendt, atañía sobre todo a la intelectualidad judía de habla alemana de esas décadas (Arendt, 1992: 168).

Esta misma cuestión era también la que inquietaba y atormentaba a Franz Kafka. Esto se manifiesta tal vez de modo más evidente en la *Carta al padre*, escrita en 1919 cuando el escritor tenía treinta y seis años. Carta que nunca llegó a entregar, pues, al parecer, su madre la habría interceptado antes (Kafka, 2000: 997). En la *Carta* encontramos la fuerte añoranza de Kafka por poseer una tierra firme bajo sus pies y la idea de que esta tierra, segura y confortable, habría podido ser el judaísmo que su padre no le había transmitido. Allí le reprochaba del siguiente modo a su progenitor:

Tampoco podía refugiarme en ti en el judaísmo. De por sí, el judaísmo habría podido ser un buen refugio [...]. Pero el judaísmo que me transmitiste fue muy peculiar [...]. Realmente, por lo que yo podía ver, era una nimiedad, un juego, no llegaba siquiera a un juego. Ibas al templo cuatro días al año, y allí te alineabas más bien con los indiferentes que con los que se lo tomaban en serio, despachabas con paciencia las plegarias, como quien ventila una formalidad, y a veces me asombrabas mostrándote capaz de señalarme en el devocionario el pasaje que estaban recitando en aquel momento; por mi parte, yo podía merodear por todo el templo, con tal de que no saliera de él (eso era lo único que contaba). [...] En el fondo, la única fe por la que te regías consistía en creer a pie juntillas en las opiniones de una determinada clase social judía, es decir, en creer solamente en ti mismo, ya que esas opiniones formaban parte de tu persona. También ahí quedaba todavía suficiente judaísmo, pero no lo bastante para transmitírselo a un niño: cuando intentabas alcanzármelo, se te escurría por entre los dedos como si fuese arena. [Kafka, 2000: 74-77]

En el último cuarto del siglo XIX y comienzos del XX, en Europa central se produce un intenso y vertiginoso desarrollo del capitalismo y la industrialización. Dicho proceso, además de modificar profundamente a estas sociedades, propició el surgimiento de una burguesía judía (Löwy, 1997: 29-30). Los judíos fueron saliendo del medio rural, de los guetos y aldeas, y rápidamente se urbanizaron², de modo tal que en las ciudades se formó una clase media judía que fue ocupando cada vez más

² «[...] mientras en 1867 el 70% de los judíos de Prusia vivían en pequeñas aldeas, su porcentaje cayó a 15% en 1927. Lo mismo sucede en el Imperio Austro-Húngaro, donde la población judía se concentra en Budapest, Praga y sobre todo en Viena [...]» (Löwy, 1997: 31).

lugar en el comercio, la industria y la banca. La gran mayoría de esta población que llegaba a la ciudad, anhelaba asimilarse en la cultura alemana; un deseo de integración que los llevó a la paradójica situación de continuar considerándose judíos, pero sólo conservando ciertos protocolos superficiales de su religión, tales como asistir al templo en alguna fecha festiva. A esta generación pertenecía el padre de Franz Kafka, Herman Kafka (1852-1931), proveniente de una modesta familia oriunda de Wossek, una pequeña aldea al sur de Bohemia. Luego de una infancia cargada de pobreza, privaciones y una severa educación, gracias a la libertad de movimiento otorgada a los judíos en 1848, pudo salir de su pueblo natal para establecerse en Praga, por entonces la tercera ciudad más importante del Imperio austrohúngaro, en donde se dedicó con gran pasión al comercio³. En este proceso, Herman Kafka fue dejando atrás las formas de vida y las creencias del judaísmo, para adoptar cada vez más las normas sociales del mundo moderno occidental. Esto, sin embargo, nunca lo llevó a abandonar del todo una cierta fidelidad sentimental a su tradición. Así, cargó también a su hijo con la contradictoria demanda de permanecer fiel a esos valores que, en realidad, él no había podido transmitirle. Fue justamente esto lo que provocó el intenso cuestionamiento por parte de Franz:

Tú, hijo de aquella especie de gueto que era la pequeña comunidad aldeana, habías traído contigo realmente una porción de judaísmo; no era mucho, y una buena parte habías de perderla todavía en la ciudad y en el servicio militar, pero con todo las impresiones y recuerdos de tu infancia daban de sí lo justo para permitirte llevar una especie de vida judía. [...] a un niño que, de puro temor, había desarrollado unas agudísimas dotes de observación, era imposible convencerle de que pudieran

³ Bajo el control de los Habsburgo, las poblaciones judías de la región habían sido sometidas a un duro régimen desde comienzos de la Edad Media. Ellas estaban generalmente confinadas en guetos y sufrían un sinnúmero de humillaciones y restricciones legales: los judíos no tenían libertad de residencia, debían pagar impuestos especiales, sólo el hijo mayor de una familia judía podía casarse, etc. (Sokel, 1999: 839 y Begley, 2010: 8-11). La ola de revoluciones que convulsionó a Europa en 1848, cristalizó en una nueva Constitución para el territorio de los Habsburgo, la cual garantizaba el libre ejercicio de religión a la vez que abolía los tributos especiales y otras restricciones a los judíos. A partir de entonces, los judíos fueron obteniendo nuevos derechos, como la libertad para casarse (el abuelo paterno de Kafka tuvo que esperar hasta este momento para casarse, cuando tenía treinta y un años), completa libertad de movimiento, elegir su lugar de residencia y adquirir bienes inmuebles (Sokel, 1999: 839). Estas iniciativas favorables a los judíos, estaban motivadas por el cálculo del gobierno que consideraba que los talentos empresariales de los judíos, si les daban libertad de acción, podrían revivir las estancadas economías de Austria y Bohemia. Y, efectivamente, los judíos tuvieron un importante papel en el así llamado «milagro bohemio», caracterizado por una rápida industrialización y desarrollo del comercio (*id.*).

tener un sentido trascendente aquellas pocas nimiedades que llevabas a cabo en nombre del judaísmo con una indiferencia sólo comparable a su nimiedad. Para ti tenían sentido como pequeños recordatorios de tiempos pasados, y por eso querías transmitírmelas, pero como ni siquiera tú les atribuías ya ningún valor por sí mismas, sólo podías lograrlo por medio de la persuasión o de la amenaza [...]. [Kafka, 2000: 76-78]

Esta situación histórica dejó en Franz Kafka la sensación de no tener un terreno consistente sobre el cual hacer pie. El judaísmo podría haber sido un ancla, un sostén ante la carencia de una identidad colectiva sólida. Sin embargo, la religión no había logrado dar forma a su necesidad de pertenencia, pues, en el contexto de una familia asimilada en el mundo moderno, la tradición judía ya no era un fenómeno vivo⁴.

La biografía familiar de Kafka era muy similar a los de la mayoría de su tiempo. Toda una generación de judíos tuvo, por esa época, la posibilidad de dejar atrás la vida de sus familias ortodoxas que, con mucha dificultad, se habían ganado su sustento en el medio rural⁵. Asentados en el nuevo contexto urbano, la religión dejaba de estructurar realmente sus vidas: ella ya no otorgaba un sentido a los comportamientos asimilados. Kafka, por su parte, era absolutamente consciente de que este desajuste en el proceso de transmisión del judaísmo respondía a la particular coyuntura histórica que le había tocado vivir:

[...] no se trataba, desde luego, de un fenómeno aislado; algo similar le sucedía a una gran parte de aquella generación judía de transición que se había instalado en las ciudades, procedente del campo, donde aún se mantenía un cierto grado de religiosidad; era un hecho completamente natural [...]. Acepto que también en este aspecto te consideres inocente —yo también creo que es así—, pero

⁴ En este mismo sentido, en una carta del 30 de agosto de 1922, Kafka le escribe a Max Brod, luego de que este le propusiera que forme parte del comité de redacción de la revista *Der Jude*: «en lo que se refiere a mí, lamentablemente no es más que una broma o una ocurrencia peregrina pensar que yo podría ocupar la vacante de *Der Jude*. ¿Cómo podría pensar yo en algo así, teniendo en cuenta mi absoluto desconocimiento de las cosas, mi falta de contacto con la gente, mi absoluta carencia de una base judía?» (Kafka, 1992: 242).

⁵ Cabe aclarar que, como sostiene Scholem, no todas las familias judías de la época estaban asimiladas: «Había también segmentos que estaban fuera de la asimilación. Los judíos llegados de Europa oriental no estaban asimilados o se hallaban, todo lo más, en el umbral de la asimilación. [...] Esta definición tampoco vale para los judíos procedentes de familias ortodoxas. Finalmente, en Alemania había una minoría no despreciable de creyentes. Por razones comprensibles, tampoco entre ellos se había producido la asimilación (aunque en tales familias podían descubrirse ya algunas costumbres asimilacionistas)» (Scholem, 2006: 55).

a condición de que justifiques esa inocencia a partir de tu propia naturaleza y del momento histórico que vivíamos [...]. [Kafka, 2000: 76-78]

De modo que el cuestionamiento radical de Kafka a las contradicciones de un mundo familiar en el que la herencia de los padres consistía en el mandato de permanecer fieles a una identidad judía vacía de todo significado, refleja la situación de muchos coetáneos suyos en Berlín, Viena o Praga. En ellos encontramos una misma denuncia a la incoherencia de familias que aspiraban a fusionarse con la sociedad alemana dominante, pero preservando a la vez vestigios dispersos de una tradición que ya no estaba viva. También el caso de Sigmund Freud es ejemplar respecto a este proceso de asimilación y del rechazo del mismo por parte de los hijos. Su padre, proveniente de una familia tradicional de Galitzia, emigra con su familia a Viena en donde Freud también se enfrenta con las contradicciones de un progenitor que había dejado atrás las normas y comportamientos tradicionales, pero que aún conservaba, como últimos residuos, los sentimientos y algunos ritos judíos (Mosès, 1997: 178-179). Asimismo, a propósito de su propia familia Gershom Scholem cuenta:

Mis dos abuelos habían recibido todavía una educación ortodoxa. Crecieron en la ortodoxia, y fueron ellos quienes hicieron el tránsito hacia la sociedad alemana, aunque sin renunciar del todo a sus orígenes [...]. Mis padres eran ya el resultado de este tránsito del judaísmo pobre de Silesia a la pequeña burguesía berlinesa. En mi familia no se conservaba resto judío alguno. La tarde del viernes se celebraba sólo como fiesta familiar. Mi padre, sus hermanos y sus familias se reunían esa tarde, como habían hecho mientras vivió mi abuela [...]. No conservábamos la fiesta del *shabat*, sólo la del viernes por la tarde; como tampoco conservábamos las fiestas de Pesah (Pascua), Schavu'ot (Pentecostés) y Sukkot (Tabernáculos). Sólo nos reuníamos la primera tarde del Pesah, para el Seder, pero también esto era una especie de fiesta familiar (si bien uno de mis tíos, que podía leer hebreo, aunque no entenderlo, leía en voz alta la Pesah-Haggadá, y todos los presentes cantaban las canciones finales; en una versión, en todo caso, bastante corrompida [...]). El día de Yom Kippur, mi padre iba a trabajar y no acudía a la sinagoga. Esto suponía ya un alto grado de asimilación, pues la mayor parte de los judíos asimilados iban a la sinagoga ese día. Entre la devoción ortodoxa y el extrañamiento total hay grados y matices en número infinito. [Scholem, 2006: 61-62]

Según Scholem, el rechazo contra la vida de sus padres se basaba en el «autoengaño»: «quien vivía en el medio social del judaísmo liberal, germano-asimilado, tenía el sentimiento de que estos judíos vivían toda su vida en el

autoengaño» (*ib.*: 56); su reacción era sobre todo contra «un estado vacío, contra cosas que percibía como carentes de vida» (*ib.*: 59), ya sea con relación a su falso germanismo como a su ligero judaísmo.

Toda una generación de hijos se encontraba con un mundo completamente diferente al de sus abuelos, cuya tradición había sido avasallada por la industrialización y la modernización de las costumbres. Estos jóvenes, que en el pasado habrían estado dispuestos al estudio del Talmud, en un lapso de tiempo inusualmente breve, se convirtieron en estudiantes universitarios y pasaron a ocupar un lugar cada vez más importante en la cultura moderna, llegando a constituir la así llamada *intelligentsia* judía (Löwy, 1997: 6 y Forster, 2003: 71): «sus tradiciones bibliófilas de “gente del libro” los llevó a estudiar, casi por costumbre, medicina y matemáticas además de literatura y música. Sus abuelos habían estudiado el Talmud, ellos leían a Kant, Goethe y Hegel con no menos interés» (Grunfeld, 1980: 13-14)⁶. Intelectuales nacidos en el último cuarto del siglo XIX, cuya carencia de una identidad definida les obligó a sortear intensas crisis espirituales, ya que, como afirma Löwy, tenían una condición contradictoria: estaban profundamente asimilados a la cultura alemana y, al mismo tiempo, eran marginales, desarraigados, en ruptura con su medio de origen comercial y burgués (Löwy, 1997: 33).

En los textos que Walter Benjamin le ha dedicado a la literatura de Kafka, nunca se reconstruye este marco histórico en el que se inscribe la obra del escritor checo. De hecho, es precisamente esto lo que su amigo Bertolt Brecht le critica: que se ocupa de

⁶ Ricardo Forster indica una serie de nombres judíos centroeuropeos de esta generación y sus proyectos, entre ellos cabe destacar a Karl Wolskehl, Otto Weininger, Else Lasker-Schuler, Erich Mühsam, Ernst Toller, Walter Benjamin, Alfred Döblin, Franz Kafka, Martin Buber, György Lukács, Arthur Koestler, Kurt Tucholsky, Karl Kraus, Elías Canetti, Joseph Roth, Isaac Deutscher, Bashevis Singer, Rosa Luxemburgo, Leon Trotsky, Vladimir Medem, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig (Forster, 2005: 472-480). En esta misma línea, también Grunfeld constata el hecho de que «[...] los padres y los abuelos eran casi siempre insondables para la *intelligentsia* judía alemana o austríaca: era imposible que en sólo una generación se superara el abismo que media entre la bodega de ciudad pequeña del padre de Mahler y la sinfonía cósmica *Resurrección*» (Grunfeld, 1980: 31). «De acuerdo con la ley no escrita de que siempre que fuera posible los hijos deberían superar a los padres [...], la generación de fabricantes de zapatos alumbró y educó a una progenie de escritores, artistas e intelectuales. Else Lasker-Schüler era la hija de un inversor bancario; Carl Sternheim, hijo de un banquero y director de periódico; Walter Benjamin, de un anticuario; Stefan Zweig, de un fabricante textil; Franz Kafka, de un vendedor de mercancía al mayor; Theodor Lessing y Walter Hasenclever eran hijos de doctores y nietos de fabricantes; y así muchos más, en una procesión ordenada y predecible, fueron de la tienda familiar a la biblioteca, al teatro y a las salas de concierto» (*ib.*: 41).

Kafka «únicamente desde el lado fenoménico» y «toma [...] la obra como algo desarrollado en sí mismo [...] desprendiéndola de todo contexto, incluso hasta de la relación con el autor» (Benjamin, 2014: 147). Benjamin no había leído la *Carta al padre*, pues si bien la misma fue escrita en 1919, recién fue editada por Max Brod en 1957. Sin embargo, ciertamente la crisis de la transmisión del judaísmo es un eje nodal de la lectura benjaminiana de Kafka. En la carta que Benjamin le escribe a Scholem en 1938, se refiere a la crisis por la que atravesaba el judaísmo en términos de una «enfermedad de la tradición» (Benjamin, 1981: 87); una dolencia que la obra de Kafka vendría a representar. De manera más específica, Benjamin alude a este fenómeno afirmando que lo que se pierde en el contexto de esta crisis es «la consistencia hagádica de la verdad» («*die Wahrheit in ihrer hagadischen Konsistenz*») (Benjamin, 1981: 87).

Como es sabido, la *Hagadá* es la denominación que se le da a la parte narrativa de la literatura rabínica, mientras que la *Halajá* es su parte legal y normativa. La Halajá es una «norma o regla por la que uno se rige, es decir, una aserción sobre modos de comportamiento en el sentido de las prescripciones legales de la Torá o de sus aplicaciones, tal como fueron fijadas por la Tradición» (Scholem, 2004: 81). La Hagadá es, en cambio, «la parte no legislativa de la Torá» (*ib.*). Según Haim Nahman Bialik, un autor que tanto Benjamin como Scholem conocían⁷, Hagadá y Halajá son mutuamente inseparables y nunca pueden ser consideradas como opuestos irreconciliables. Si bien son diferentes⁸, constituyen, en realidad, «dos lados de una misma armadura»:

Como un sueño busca su cumplimiento en la interpretación, como la voluntad en la acción, como el pensamiento en el discurso, como la flor en la fruta —así la *Hagadá* en la *Halajá*. Pero en el corazón de la fruta radica escondida la semilla desde la cual una nueva flor crecerá. La *Halajá* canalizada en un símbolo [...] se vuelve la madre de una nueva *Hagadá*, que puede ser como ella o diferente. Una

⁷ Mientras se ocupaba de Kafka, en la carta del 15 de septiembre de 1934 Benjamin le pide a Scholem que le envíe el texto «*Halachah und Aggadah*» de Bialik, un ensayo publicado en 1919 en la revista *Der Jude*. También en sus anotaciones en torno a su texto sobre Kafka, Benjamin anota el nombre de este escrito de Bialik (Benjamin, 2014: 195 y 200).

⁸ La Halajá «comanda y no conoce ningún camino intermedio a casa; su sí es sí, y su no es no» («*commands and knows no half-way house; her yea is yea, and her nay is nay*») (Bialik, 2000: 45). La Hagadá «aconseja, y tiene en cuenta las limitaciones humanas; ella admite algo entre sí y no» («*advises, and takes account of human limitations; she admits something between yea and nay*») (*id.*). La traducción es nuestra.

Halajá viva y saludable es una *Hagadá* que ha nacido o que lo hará. Y viceversa. Las dos son una en su comienzo y en su final. [Bialik, 2000: 46-47)]⁹

A pesar de que *Halajá* y *Hagadá* sean distintas, siempre se ha considerado imposible separarlas (Cohen, 1932: xxxiii-xxxv). Ellas se complementan entre sí, tienen la misma raíz y el mismo objetivo. La *Halajá* provee a la comunidad y a los individuos un código de acción, en virtud del cual se ha mantenido viva la consciencia judía. Es decir que la *Halajá* moldea la existencia de los judíos y, de este modo, también la preserva¹⁰: «exactamente como el rabino se esforzaba por derivar la sanción para una decisión legal del texto de la Torá, él, del mismo modo, intentaba corroborar una lección ética o moral a través de una cita de esa fuente» (Cohen, 1932: xxxiv)¹¹. La diferencia entre ambas es que mientras la *Halajá* «permanece como la ley que debe ser observada en la práctica hasta que sea derogada por una autoridad competente», la *Hagadá* «fue siempre concebida solamente como una opinión personal del maestro. Ella no poseía ninguna fuerza vinculante sobre la comunidad como un todo o sobre cualquier parte de ella» (Cohen, 1932: xxxv)]¹².

Entonces, cuando Benjamin, en sus textos sobre Kafka, sostiene que lo que queda atrás es la «consistencia hagádica de la verdad», se refiere precisamente a la pérdida de los mecanismos por los cuales, en las sociedades judías tradicionales, una generación le transmitía o relataba a la siguiente ciertas normas de acción. Es decir, alude a la crisis de los dispositivos narrativos que hacen de la ley un hecho vivo, con

⁹ «As a dream seeks its fulfilment in interpretation, as will in action, as thought in speech, as flower in fruit —so Aggadah in Halachah. But in the heart of the fruit there lies hidden the seed from which a new flower will grow. The halachah which is sublimated into a symbol —and much halachah there is, as we shall find— becomes the mother of a new aggadah, which may be like it or unlike. A living and healthy halachah is an aggadah that has been or that will be. And the reverse is true also. The two are one in their beginning and their end». La traducción es nuestra.

¹⁰ «La *Halachah* es el régimen bajo el cual el judío vivía como judío [...]; y esto proporciona la respuesta a la pregunta acerca de por qué una minoría ha mantenido su identidad durante tanto tiempo [...].» [«The Halachah is the regime under which the Jew lived qua Jew [...]; and it supplies the answer to the question why a minority has for such a length of time maintained its identity [...].» (Cohen, 1932: xxxiii- xxxiv)]. La traducción es nuestra.

¹¹ «Exactly as the Rabbi strove to derive sanction for a legal decision from the text of the Torah, he likewise endeavoured to corroborate an ethical or moral lesson by a quotation from that source». La traducción es nuestra.

¹² «Whereas the Halachah remained the law to be observed in practice until it was abrogated by a competent authority, Haggadah was always held to be nothing more than the personal opinion of the teacher. It possessed no binding force upon the community as a whole or any part of it». La traducción es nuestra.

un sentido vital y una razón de ser práctica. Este proceso de crisis de la transmisión al que Benjamin alude, implica, por lo tanto, que la Hagadá y la Halajá dejan de ser inseparables tal como siempre lo fueron. Contrariamente a aquello que sostenía Bialik —que en el judaísmo Hagadá y Halajá habían ido siempre de la mano, que una era inconcebible sin la otra—, ahora la Halajá, sin el componente hagádico, pasa a ser un mero material carente de sabiduría, sin utilidad para la vida.

A diferencia de lo que sucedió en la Europa cristiana desde el Renacimiento, en donde lo que se ponía en cuestión eran los contenidos mismos de la fe, en el judaísmo moderno, tal como afirma Mosès, «lo que se ve [...] comprometido es menos la validez de la creencia que su proceso de transmisión» (Mosès, 1997: 178). En el judaísmo, la crisis de las creencias religiosas parte de un desmoronamiento de la autoridad paterna que atenta contra el principio de la transmisión de los textos revelados. Entonces, teniendo en cuenta que esta era la situación histórica en la que se encontraba Franz Kafka, podemos afirmar que la «enfermedad de la tradición» que, según Benjamin, representa su obra, consiste en el hecho de que los padres no transmitían una verdad que, sin embargo, no cuestionaban, esperando que sus hijos mantuviesen la misma fidelidad formal, a pesar de que la doctrina ya no significara nada para ellos. La «enfermedad» de la tradición judía radica, en definitiva, en este proceso de pérdida y degradación de esa verdad que se comunicaba de una generación a otra a través de narraciones, y que permitía orientarse y otorgarle un sentido a la vida.

§ 3. Narraciones sin verdad: *Haggadá sin Halajá*

En este contexto de declive de la transmisión de la doctrina judía, una de las problemáticas que emerge es aquella acerca de cómo volver a construir un horizonte de sentido en el cual situarnos y orientar nuestras acciones. Si las viejas generaciones ya no transmiten en relatos aquellos criterios y referentes que durante tanto tiempo habían dado continuidad a la tradición y estructurado la vida de los judíos, resulta necesario volver a construir ciertas coordenadas que permitan orientarse en el mundo. Según Arendt, ante esta situación, los judíos consideraban, por lo general, dos vías: el sionismo o el comunismo, «ambas eran rutas de escape de la ilusión a la realidad, de la mendacidad y la decepción de sí mismo a una existencia honesta» (Arendt,

1992:173). En la misma línea, Mosès mantiene que la religión, el sionismo y la revolución «dan testimonio de las tres opciones centrales que se abren, desde comienzos del siglo XX, a los judíos que querían romper con el espíritu de la asimilación» (Mosès, 1997: 24). ¿Cuál es entonces la estrategia que, en este contexto, adopta Kafka? En su interpretación del escritor checo, Benjamin no formula este problema, ni responde de manera directa a esta cuestión. Consideramos, no obstante, que hay al menos un elemento detectable en su lectura de Kafka que permitiría afrontar, de manera singular y sin nostalgia, la falta de un legado que proporcione una tierra firme sobre la cual hacer pie. Se trata de las *narraciones o parábolas sin verdad*. Ni religioso, ni sionista, ni revolucionario, Kafka dirimirá la problemática en su misma técnica narrativa y en el plano literario.

A pesar de las profundas crisis que la modernización y la asimilación suscitaron en muchos de su generación, según Benjamin, la mayoría de los judíos se había adaptado a esta realidad. Una gran parte de ellos, como también sostiene Jordi Llovet, no vio «contradicción alguna entre adherirse a las señas de identidad que ofrecía la cultura o la religión judía, y convivir al mismo tiempo, satisfactoriamente, con la cultura nacional propia de cada caso: la alemana, la austriaca o la checa» (Llovet, 2004: 21). Muchos se habían ajustado a una verdad —la de la doctrina judía— que, si bien en las comunidades tradicionales permitía orientar la acción, en el mundo moderno ya no significaba nada. Ahora bien, en su larga carta a Scholem de 1938, Benjamin sostiene que, a diferencia de otros de su generación que se habían adaptado ateniéndose a la doctrina judía y «renunciando a su transmisibilidad» —es decir, acatando una Halajá disociada de su Hagadá—, Kafka, en cambio, habría ensayado algo completamente nuevo (Benjamin, 2014: 115). Si muchos se habían ajustado a una Halajá o verdad que olvidaba su Hagadá o transmisión, Kafka habría transitado el camino exactamente opuesto. La tesis de Benjamin es que los textos del escritor checo constituyen una especie de Hagadá pero sin referencia a la Halajá. Ellos son narraciones que no explican ni confirman ninguna doctrina normativa.

La comparación de la obra de Kafka con la Hagadá judía es una constante en los escritos de Benjamin. Ya en una entrada de su diario personal de 1931 en el que tomaba nota de sus conversaciones con Bertolt Brecht, Benjamin escribe a propósito de los textos de Kafka:

Se podría recordar aquí la forma de la Hagadá: así llaman los judíos a las historias y anécdotas del Talmud que sirven para la aclaración y la confirmación de la doctrina, de la Halajá. Por cierto, la doctrina como tal no está pronunciada en Kafka en ningún lugar. [Benjamin, 2014: 144]

También en «Franz Kafka: construyendo la muralla china» —texto que leyó en una conferencia radiofónica emitida el 3 de julio de 1931 por la Radio de Frankfurt—, como en su ensayo de 1934 (Benjamin, 2014: 40) y en la carta de 1938 a Scholem (*ib.*: 115), Benjamin analogó la obra de Kafka con la Hagadá:

Como las partes hagádicas del Talmud, así también estos libros son cuentos, una Hagadá que continuamente se interrumpe, se demora en las más detalladas descripciones, siempre con la esperanza y al mismo tiempo con el miedo de que la orden y la fórmula halájicos, que la doctrina pudiera sobrevenirle de camino. [*ib.*: 68]

Para el autor, las creaciones kafkianas tienen la particularidad de adoptar la forma propia de las narraciones de la Hagadá, a saber: la parábola (*Parabel*). Sin embargo, lo peculiar en Kafka es que toma distancia de dichos relatos, ya que sus parábolas no buscan explicar ni confirmar la doctrina, normativa y prescriptiva, de la Halajá: Kafka «abandonó la verdad para aferrarse a su transmisibilidad, al elemento hagádico» (*ib.*: 115). Las parábolas kafkianas son mera transmisión sin verdad: ellas, afirma Benjamin, «no se arrojan sencillamente a los pies de la doctrina como la Hagadá se arrojan a los pies de la Halajá. Una vez que se han echado, alzan de súbito una zarpa pesada contra ella» (*id.*). Y es precisamente en esta liberación de la orden halájica en donde radica, para Benjamin, lo realmente «genial» de la operación kafkiana («*Das eigentlich Geniale an Kafka*») (Benjamin, 1981: 87)]. El hecho de emancipar a la parábola de su referencia a la norma, sitúa a Kafka en el camino opuesto al de todos aquellos que «se habían adaptado» quedándose con una verdad que no había sido transmitida, y que, por lo tanto, ya no resultaba significativa.

Kafka, afirma Benjamin, «ha roto con una prosa puramente narrativa» (Benjamin, 2014: 144), ya que sus historias carecen de la demostración de una verdad. De ninguna manera podría considerarse a Kafka un narrador tradicional de la Hagadá, pues sus relatos no aluden a la doctrina. Sin embargo, esto no va en contra de la posibilidad de pensar a Kafka como un narrador, aunque no tradicional. Si bien se aferra a la transmisión, a diferencia de los narradores convencionales, las parábolas kafkianas

nunca dan a luz a una moral. Aquello que Kafka transmite es, en todo caso, que no tiene verdades que comunicar, o, en otros términos, lo que comunica con sus parábolas sin verdad es su mismo estado de desorientación: «y más que dar un consejo [...] él habría —en tanto narrador— comunicado a los otros su desorientación. Eso fue lo que de hecho llevó a cabo en sus grandes libros» (Benjamin, 1991: 1233)]¹³. Es por esto que, en una de sus «Anotaciones al ensayo sobre Kafka», Benjamin sostiene que el escritor checo es, por sobre todas las cosas, un gran narrador («*Kafka war vor allem ein grosser Erzähler*») (*id.*).

Con sus narraciones sin verdad lo que Kafka comunica es que ya no tenemos ningún mensaje definitivo para transmitir. En este sentido, su breve relato *Un mensaje imperial*¹⁴ resulta ejemplar. Tal como afirma Gagnebin, el mismo puede ser considerado como la más perfecta narración contemporánea acerca de la imposibilidad de narrar en sentido tradicional (Gagnebin, 1999: 66). Escrita en 1917, en la época en que Kafka comenzó a estudiar hebreo, esta «leyenda»¹⁵ varias veces citada por Benjamin, podría pasar por una parábola *midrashista* clásica (Alter, 1991: 133)¹⁶. Sin embargo, al no tener ninguna doctrina de trasfondo, esta historia viene a ilustrar la falta de todo criterio último con el cual interpretarla. A esto se suma que el mismo contenido de la leyenda indica precisamente la imposibilidad de transmitir, en este caso, el mensaje del emperador. Así, del mismo modo que el emperador chino en su lecho de muerte, la tradición se encuentra agonizante, sin que su mensaje pueda llegar a destino.

Entonces, las parábolas sin verdad constituyen, por un lado, un dispositivo producto de la «enfermedad» de la tradición judía. Es decir, emergen de la caída de una ley que ha dejado de ser algo viviente y se ejerce sólo como un poder de sanción injustificado. Sin embargo, al mismo tiempo, ese desmoronamiento de los pilares que

¹³ «Und eher als einen Rat zu geben, der allein ihm selbst bestimmt war, hätte er —als der Erzähler, der war, den andern seine Ratlosigkeit mitgeteilt. Ja, eben das hat er in seinen grossen Büchern getan». La traducción es nuestra.

¹⁴ «Un mensaje imperial» («*Eine kaiserliche Botschaft*»), narración incluida por Kafka en *Un médico rural. Relatos breves* de 1919. Este relato fue a su vez extraído del esbozo de otra obra más larga titulada por Kafka *Durante la construcción de la muralla china* (Kafka, 2003: 202).

¹⁵ Kafka mismo alude a esta narración como una leyenda. Tal como se aclara en el aparato crítico de sus *Obras completas*, la voz alemana de *Legende* es también sinónima de *Überlieferung*, es decir, 'tradición' o 'transmisión' (Kafka, 1999: 1047).

¹⁶ El «Midrash» son «relatos interpretativos escritos entre el siglo III y IX de la Era Común» (Scholem, 2011: 212).

le daban estabilidad a la tradición, pasa a ser precisamente el lugar a partir del cual volver a narrar de un nuevo modo. Kafka retoma de los desechos de la tradición la forma de la parábola. No obstante, experimenta con ella para hacerle comunicar la verdad de nuestro tiempo: la caída de los referentes tradicionales y la consecuente desorientación que de ello deriva. Así, con su experimento narrativo, Kafka ni restaura el pasado, ni nos ofrece un nuevo anclaje tranquilizador. Nos dice, en cambio, que, a pesar de que la tradición ya no nos brinde ninguna garantía última, igual se puede y se ha de seguir narrando.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002), *El hombre sin contenido*. Madrid, Editora Nacional.
- Alter, Robert (1991), *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*. Cambridge, Harvard University Press.
- Arendt, Hannah (1992), *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa.
- Begley, Louis (2010), *O mundo prodigioso que tenho na cabeça. Franz Kafka um ensaio biográfico*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Benjamin, Walter (2014), *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Benjamin, Walter (1996), *Briefe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991), *Gesammelte Schriften*. Band II. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1981), *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bialik, Haim Nahman (2000), *Revelment and Concealment. Five Essays*. Jersualem, Ibis Editions.
- Cohen, Abraham (1932), *Everyman's Talmud: The Major Teachings of the Rabbinic Sages*. London/New York, The Temple Press.
- Forster, Ricardo (2005), *Mesianismo, nihilismo y redención*. Buenos Aires, Altamira.
- Forster, Ricardo (2003), *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Altamira.
- Gagnebin, Jean Marie (1999), *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva.
- Grunfeld, Frederic (1980), *Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka*. Barcelona, Sudamericana/Planeta.
- Kafka, Franz (2003), *Obras completas III. Narraciones y otros escritos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Kafka, Franz (2000), *Obras completas II. Diarios*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Kafka, Franz (1999), *Obras completas I. Novelas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Kafka, Franz (1992), *Cartas a Max Brod (1904-1924)*. Madrid, Mondadori.
- Llovet, Jordi (2004), «Prólogo», en Franz Kafka, *Carta al padre*. Barcelona, DeBolsillo.
- Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

- Mayer, Hans (1991), «Walter Benjamin and Franz Kafka: Report on a Constellation», en Gary Smith (comp.), *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*. London, MIT Press.
- Mosès, Stéphane (1997), *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Madrid, Cátedra.
- Scholem, Gershom (2011), *Mesianismo y nihilismo*. Buenos Aires, Prometeo.
- Scholem, Gershom (2006), «Hay un misterio en el mundo»: tradición y secularización. Madrid, Trotta.
- Scholem, Gershom (2004), *Conceptos básicos del judaísmo*. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación. Madrid, Trotta.
- Sokel, Walter (1999), «Kafka as a Jew», en *New Literary History*, 30 (4). 837-853.