

“El Proceso” de Kafka desde la retórica

Raquel PÉREZ MÁRQUEZ

Recibido: 23 de febrero de 2007.

Aceptado: 30 de marzo de 2007.

RESUMEN

El artículo hace una lectura de *El Proceso* de Franz Kafka según las claves del pensamiento teórico político de Javier Roiz y de sus maestros retóricos. Kafka introdujo el género trágico en la literatura del siglo veinte y reflejó las tensiones del ciudadano moderno, sometido a instituciones políticas que controlan los destinos individuales, y se traducen, *in foro interno*, en la pérdida de la libre capacidad de juicio. Los maestros retóricos advierten que la formación del Estado y la obediencia a las leyes tiene una raíz filosófica más honda; la tensión entre *Atenas* y *Jerusalén*, entre verdad y ley, representan fuentes más complejas y ricas para el pensamiento que el racionalismo cartesiano predominante en las escuelas de occidente.

PALABRAS CLAVE

Retórica, juicio, tragedia, verdad, ley, Kafka.

ABSTRACT

This article examines Franz Kafka's *The Trial* using some of the keys to political thought offered by Javier Roiz and his teachers in the field of rhetoric. Kafka introduced the tragic genre in 20th century literature, reflecting the tensions of the modern citizen that is subject to political institutions that control the destinies and lives of individuals, entering *in foro interno* and leading to a loss of people's capacity to judge freely. The masters of rhetoric observe that the formation of the State and citizens' obedience to laws are two aspects of politics that have deeper philosophical roots than the Cartesian rationalism that dominates in Western Schools, and that the tension between *Athens* and *Jerusalem*, between truth and law, is in fact a more complex and richer source of thought.

KEY WORDS

Rhetoric, judgement, tragedy, truth, law, Kafka.

El trato con las tormentas y los vendavales de lo público no se somete a su control, y él sólo puede pretender humildemente aprender un poco sobre cómo opera todo el proceso¹.

INTRODUCCIÓN

El concepto de *self*, entendido como el gobierno de sí mismo, nos permite abordar la noción de ciudadano en un proceso paralelo al diseño de las pautas de convivencia en la ciudad. La reelaboración del concepto de ciudadanía, en tanto que portador de *espacios públicos internos*², comprende su proyección *in foro externo*, sin desalojos ni extravíos de sus componentes cívicos esenciales. Éste es el reclamo de *la recuperación del buen juicio*³, lesionado por la evolución de las democracias vigilantes en occidente, y ligado a una tradición de discurso que es preciso recobrar en la teoría política del siglo veintiuno.

En nuestro artículo ilustraremos esta pérdida de la capacidad de juicio a través de una lectura de *El Proceso* (1925) de Franz Kafka⁴. El relato del autor checo nos invitará a profundizar en algunos de los conceptos más sugerentes del pensamiento teórico político de Javier Roiz⁵ y de sus maestros retóricos.

VIGILANCIA Y PROCESO EN LA IMAGINACIÓN LITERARIA DE KAFKA

En el capítulo que da inicio a la novela, el joven K. despierta un mañana sorprendido por la presencia de un hombre vestido de negro que se introduce en

¹ Javier ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX*, Trotta, Madrid, 1992, p. 102.

² "El individuo que vive en el ámbito político es un ser complejo y dotado de ricas interioridades...si bien, por otra parte no es más que una pieza dentro de un campo dotado de leyes propias y donde su vida queda integrada en una realidad objetiva". ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX*, p. 20. En este orden, "esos espacios internos están tan llenos de elementos de la polis...que la vieja distinción canónica entre res pública y res privata se hace ahora inservible". *Ibid.*, p. 39.

³ Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003.

⁴ En nuestro trabajo emplearemos la siguiente edición: Franz KAFKA, *El Proceso* (1925), Mestas, Madrid, 2003.

⁵ Además de las obras ya citadas, *El experimento moderno* y *La recuperación del buen juicio*, tomaremos como referencia de su pensamiento el libro *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996.

el interior de su cuarto con una extraña orden de detención⁶. Después del desconcierto que le produce la notificación de su proceso, K. rechaza la idea de una broma y piensa en la arbitrariedad de alguna ley desconocida, que sólo existe en la imaginación de sus guardianes. Su reacción inicial es pedir la información necesaria para esclarecer un asunto tan imprevisto como incompatible “con lo que él cree saber acerca del país en el que vive”⁷. Los guardianes no pueden responder a sus insistentes preguntas, su única función es la obediencia a instancias superiores a las que no tienen acceso, sin hacer un uso libre de su juicio para determinar la legitimidad del arresto domiciliario: “son empleados de rango inferior que cobran por vigilar a personas de las que no saben nada y a las que arrestan en nombre de una ley de la que tampoco saben nada: la obediencia ciega parece, pues, el principio en el que se fundamenta el orden jerárquico al que sirven”⁸. Mientras tanto, los funcionarios del tribunal desayunan con entera naturalidad en el interior del espacio doméstico, imponiendo la certeza (legal y moral) de sus obligaciones públicas en el recinto privado de una modesta pensión de Praga. K. accederá a vestirse formalmente para afrontar la “ceremonia ridícula”, recibiendo —como una prescripción ineludible— al inspector en su propia casa (e improvisada sala judicial), rodeado de un público silencioso que observa la escena desde la ventana⁹. En los días sucesivos, K. será vigilado en sus actividades cotidianas, y la conciencia de su seguimiento —como acusado pendiente de sentencia— comienza a hacerle dudar de su salud mental:

La idea de que con ello tal vez les facilitaba la tarea de vigilarlo que seguramente les había sido encomendada, le pareció tan ridícula, que se puso la mano en la frente y permaneció así unos minutos antes de volver en sí. “Unas cuantas ideas como éstas”, se dijo, “y terminas loco de verdad”. Pero luego levantó aún con más fuerza su voz un poco estridente¹⁰.

La novela contrapone magistralmente la sucesión de acontecimientos sorprendentes con la percepción psicológica de normalidad que caracteriza a los

⁶ “Un arresto no previsto y no justificado”. Primo LEVI, “Una agresión llamada Franz Kafka” en *Entrevistas y Conversaciones*, Península, Barcelona, 1998, p. 153.

⁷ Sultana WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, Riopiedras, Barcelona, 2003, p. 46.

⁸ Roland BARTHES, “La respuesta de Kafka” (1960), en *Ensayos críticos* (1964), Seix Barral, Barcelona, 1983, pp. 167-172.

⁹ “K. tiene la certeza de que su situación se ha convertido en un espectáculo”. WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 50.

¹⁰ KAFKA, *El Proceso*, p. 32.

personajes implicados. Pero el reemplazo nocturno de la vigilancia diurna, que confunde la percepción subjetiva de K. sobre su nueva condición de procesado, tiene sobre él secuelas psicológicas descritas como el padecimiento de un grave "delirio de persecución":

Un soldado paseaba, ante la casa, con el paso firme y regular de un centinela. De modo que la casa también estaba custodiada. K. tuvo que inclinarse mucho para ver al soldado, porque éste marchaba pegado a la pared. "¡Eh!", le gritó, pero no con bastante fuerza como para que pudiera oírle. De todas maneras, pronto se demostró que el soldado estaba esperando a una criada, que había ido a buscar cerveza a la taberna de enfrente y que ahora aparecía en la puerta iluminada. K. se preguntó si realmente había creído por un instante que habían puesto un centinela destinado a vigilarlo; no supo contestar a esa pregunta¹¹.

K. se sabe víctima de una situación irracional y sin sentido, pero real y efectiva en todas sus manifestaciones: el arresto domiciliario por tres extraños individuos, que se niegan a informarle sobre las razones de su detención y los principios de la ley que sustenta su proceso. Como dirá en su expresión literal: "es propio del carácter de esta magistratura el hecho de que uno sea juzgado no sólo siendo inocente, sino también ignorante"¹². Más tarde, al final de su primer día de detención, se lamenta ante la señora Grubach de su escasa previsión para poner orden a los nuevos acontecimientos. K. se reprochará a sí mismo la indefensión *letárgica* de la ensoñación privada frente a la seguridad *ejecutiva* del espacio público:

Me han cogido por sorpresa, eso es todo. Si me hubiese levantado nada más despertarme, sin dejarme desconcertar por la ausencia de Anna y hubiese ido directamente a verla a usted, sin hacer caso de nadie que se hubiera interpuesto en mi camino, si, como algo excepcional, hubiera desayunado en la cocina, si le hubiese pedido a usted que me trajera la ropa de la habitación; en resumen, si hubiera actuado de un modo razonable, no habría pasado nada, y todo lo que iba a ocurrir no habría ocurrido. Pero estamos tan poco preparados... En el banco, por ejemplo, ahí sí estoy preparado. Allí no podría ocurrirme nada parecido; allí tengo un empleado a mi servicio; en la mesa tengo ante mí el teléfono externo y el interno; en todo momento entra gente, clientes y empleados; además, y sobre todo, allí estoy metido en mi trabajo y por eso tengo buen ánimo, incluso me divertiría tenerme que enfrentar con un asunto como el de hoy¹³.

¹¹ Ibid., p. 36.

¹² Ibid., p. 110.

¹³ Ibid., p. 34.

El orden de los interrogatorios, breves y minuciosos, será impuesto por la comisión instructora, con una regularidad dominical, en un inmueble desconocido y poblado de *infantes*¹⁴, situado en la periferia de la ciudad. En su primera visita al tribunal, el juez de instrucción preside desde su asiento una asamblea, aliñada de izquierda a derecha, en dos bandos opuestos, y rodeada por una galería, que concentra a un público encorvado sobre sí mismo y vestido de fiesta¹⁵. K. afrontará su defensa con una lucidez que le sitúa en una posición de mayor soledad. Como en una representación teatral, aceptará su papel de acusado en el extraño juicio, alternando lo cómico y lo serio: "la ambigüedad es aquí evidente y calculada. Desde la Antigüedad los procesos judiciales tienen mucho que ver con la representación teatral: 'como los espectáculos, deben impresionar los espíritus de quienes asisten a ellos'"¹⁶:

Puede usted objetar que no se trata de un proceso, y tiene razón, porque sólo es un proceso si yo lo reconozco como tal. Pero provisionalmente lo reconozco así, en cierto modo, por compasión. Si uno quiere darle alguna importancia, no puede enfrentarse a él más que de modo compasivo¹⁷.

En un principio, la confianza en su inocencia le protege contra el miedo a la inaccesibilidad del poder judicial y la extraña fuerza que concentran los jueces en su silencio frente a las continuas preguntas del procesado. "Las leyes que rigen sobre los acusados constituyen un 'secreto' del pequeño grupo que los domina"¹⁸:

Puede usted seguir leyendo tranquilamente, señor juez. Este libro de acusaciones no me da ningún miedo, aunque me sea inaccesible, porque sólo puedo cogerlo con dos dedos y nunca lo cogería con la mano¹⁹.

¹⁴ "Pero resultó que en la mayoría de los casos podía mirar tranquilamente, porque casi todas las puertas estaban abiertas y los niños entraban y salían corriendo". Ibid., p. 49.

¹⁵ "Queda así sugerida, por alusión, la posibilidad de que el protagonista esté sufriendo un proceso político. Pero el pasaje es ambiguo también por otras razones: el tumulto de la gente, la galería que rodea la sala y la clase de ropa que lucen los asistentes al evento evocan también el ambiente lúdico y festivo de los espectáculos teatrales". WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 58. Véase también p. 67.

¹⁶ Ibid., p. 58.

¹⁷ KAFKA, *El Proceso*, p. 53.

¹⁸ WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 66.

¹⁹ KAFKA, *El Proceso*, p. 54.

La hilaridad general que producen las respuestas de K. en los asistentes, divertidos y expectantes, se transforma poco después en una tensión seria y silenciosa, como efecto de la gravedad de las argumentaciones del acusado contra la ley que lo procesa. El discurso racional sobre la verdad de los hechos, que fundamentan la acusación, guiará sus primeras intervenciones, aunque comience a percibir la importancia retórica adquirida por la *verosimilitud* de sus palabras:

El señor juez de instrucción habla sin duda mucho mejor que yo, puesto que esto forma parte de su profesión. Lo que quiero es que se debata públicamente un malentendido²⁰.

Es posible confirmar la suspensión de todas las garantías del proceso en la uniformidad de la multitud, con reminiscencias burocráticas, que se halla presente en la sala. Se reproducen de este modo dos rasgos centrales de los sistemas totalitarios: la coincidencia entre el poder político y el poder judicial, propia de la semejanza de la audiencia donde se celebran los interrogatorios con una asamblea pública, y la eliminación del pluralismo político, que refleja la homogeneidad de los individuos presentes en la sala del juzgado de instrucción al que acude Josef K. una mañana de domingo:

¡Qué caras veía a su alrededor! Unos ojos negros, pequeños, que se movían inquietos de un lado a otro; unas mejillas flojas, como de borrachos; unas barbas largas, rígidas y ralas, y se las mesaban como si estuvieran formando garras... Pero debajo de las barbas... relucían en el cuello de la ropa insignias de diversos tamaños y colores. Por lo visto, todos llevaban estos distintivos. Todos formaban un único grupo, tanto los del bando de la derecha como los de la izquierda, aparentemente opuestos, y, cuando de pronto se volvió, vio las mismas insignias en el cuello del juez de instrucción, que con las manos en el regazo miraba tranquilamente a su alrededor²¹.

Tras la primera audiencia en el tribunal, una instancia procesal menor, K. presiente la complejidad organizativa que comienza a envolverlo como una malla impenetrable: "la culpa la tiene la organización; los culpables son los altos funcionarios"²². Aunque el mismo criterio de obediencia a la organización burocrática le otorga una inmunidad legal, que no está sustentada en sus derechos como acusado, sino en las competencias asignadas a las instituciones encargadas de la

²⁰ Ibid., p. 55.

²¹ Ibid., p. 59.

²² Ibid., pp. 93-94.

administración de justicia y en la rigurosidad de su orden jerárquico interno. “Kafka construye símbolos o imágenes de seres humillados, que a diferencia de Josef K. logran sobrevivir en el sistema a costa de renunciar a su dignidad de seres humanos. Es lo que caracteriza por ejemplo a los empleados de rango inferior”²³:

Tampoco al día siguiente K. pudo dejar de pensar en sus vigilantes. No lograba concentrarse en su trabajo... Cuando, al irse para casa, pasó por el cuarto trasero, lo abrió como por costumbre. Ante lo que vio, en lugar de la esperada oscuridad, no pudo contenerse. Todo estaba igual a como lo había encontrado la noche anterior, cuando abrió la puerta. Los formularios y tinteros detrás de la misma, el azotador con la vara, los vigilantes todavía totalmente desnudos, la vela en el estante. Los vigilantes empezaron a quejarse y gritaron: “¡Señor!” K. cerró la puerta de golpe y le dio además unos golpes con los puños, como para que quedara bien cerrada”²⁴.

A partir de ese momento, K. iniciará el largo recorrido que le separa de las instancias superiores del poder judicial, con objeto de conocer las razones de su proceso y las vías de que dispone para demostrar su inocencia y recuperar su libertad. La imaginación literaria del autor hace coincidir esta secuencia con la representación espacial de las oscuras galerías que albergan las oficinas del misterioso tribunal. Recluidas en el trazado laberíntico que comunica las salas de instrucción con las buhardillas de las casas vecinales, como un ojo minúsculo y promiscuo —todos somos jueces, todos trabajamos para el tribunal—, permiten la vigilancia de los escenarios más íntimos de la vida, desde la colada doméstica al encuentro sexual. Una presencia porosa, continua e invisible, que se prolonga en silencio, con la discreción que caracteriza a los personajes que encuentra Joseph K. para obtener información sobre su proceso. Las obras que realiza un extraño pintor de paisajes melancólicos, designado por el tribunal, representan la omnipotencia de los jueces:

Le sorprendió especialmente un gran cuadro colgado a la derecha de la puerta; se inclinó hacia adelante para verlo mejor. Representaba a un hombre con toga de juez; estaba sentado en un elevado trono, cuyos adornos dorados resaltaban mucho. Lo extraño era que aquel juez no aparecía con un porte sereno y distinguido, sino que tenía el brazo izquierdo fuertemente apretado contra el respaldo y el brazo izquierdo del sillón; el brazo derecho quedaba completamente libre y sólo la mano agarraba el brazo del trono, como si estuviera a punto de saltar con gesto

²³ WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 79.

²⁴ KAFKA, *El Proceso*, pp. 96-97.

vehemente y quizá encolerizado para decir algo decisivo o para dictar sentencia. Había que imaginar al acusado a los pies de la escalera, cuyos últimos peldaños se veían en el cuadro, cubiertos con una alfombra amarilla²⁵.

Frente a la humillación del acusado, la negación de su defensa y el secretismo de los actos procesales, sólo es posible la confesión de culpabilidad. El misterio de la acusación dificulta la argumentación de una defensa que desconoce los hechos delictivos que son imputados. La secuencia del procedimiento, como imprevisible *Fortuna*²⁶, escapa al control de los acusados y los arroja al vacío de un desenlace judicial reservado, pero decidido de antemano. El enfrentamiento de K. con el tribunal (y el ordenamiento jurídico no democrático que lo inspira) se mantendrá hasta el último momento ajeno a las colaboraciones externas, las influencias poderosas o las tentaciones de soborno. Sus esfuerzos —incluida la redacción vigilante de una memoria autobiográfica, que excluya la posibilidad de culpa ante un tribunal omnisciente, que en su *saber penal fanatizado* jamás olvida nada— serán inútiles, debido a la rara exactitud de las decisiones de este tribunal infalible: “como le explicaron los guardianes a K. en el primer capítulo, las altas autoridades que habían ordenado su arresto no se equivocaban nunca: ‘se informan muy a fondo sobre los motivos del arresto y sobre la persona del arrestado antes de disponer un arresto así. No hay ningún error en ello’. Tras su primera comparecencia ante el juez de instrucción, en la sala de interrogatorios, el *pre-juicio* del tribunal no se modifica en absoluto ‘...como si fuera la crónica de una sentencia anunciada’”²⁷:

Desde ahora, no sea tan inflexible; uno no puede defenderse contra este tribunal; hay que confesar. Así que, a la primera ocasión que tenga, haga su confesión. Sólo entonces tendrá la oportunidad de escapar, sólo así²⁸.

K. aparece atrapado en un callejón sin salida, frente al que sólo cabe desarrollar actitudes vigilantes y la habilidad en el trato informal con los altos funcionarios de la organización. Aunque el proceso, como una abstracción, parece tener entidad propia y sigue el curso inexorable del veredicto final hacia la condena. Las interpretaciones de la ley son vanas opiniones que, por su contingencia, no tienen el alcance universal y trascendente de la norma escrita. Las leyes humanas, en este sentido, son *sacralizadas*, como modelo de asimilación al mandato omnipotente de la ley divina:

²⁵ Ibid., p. 114.

²⁶ Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe* (1515), Abraxas, Barcelona, 2004.

²⁷ WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, pp. 92-93.

²⁸ KAFKA, *El Proceso*, p. 115.

Le parecía que una norma fundamental para la conducta de un acusado era estar siempre preparado, no dejarse sorprender nunca, no mirar desprevenido a la derecha, mientras tenía un juez parado a la izquierda; y él siempre contravenía esa norma fundamental²⁹.

'Interpretas mal los hechos', dijo el sacerdote, 'la sentencia no viene de un modo repentino; el proceso se va transformando poco a poco en veredicto'³⁰.

La escritura es invariable y las opiniones no hacen más que expresar la desesperación por este hecho³¹.

El personaje de K. fascina por la riqueza y variedad de recursos —la ironía, la observación meticulosa, el pragmatismo negociador, la convicción ética, la argumentación racional o la ensoñación letárgica— que emplea en su tenaz resistencia frente al proceso abierto contra él. No obstante, la solución pesimista que se apodera de su conciencia se hace aún más próxima a la aceptación del desenlace, que le llevará irremisiblemente a la ejecución. En su último trance, la novela es trágica aunque con connotaciones humorísticas. Dos señores vestidos de etiqueta van a casa de Josef K. para conducirlo a un lugar del extrarradio de la ciudad. Rodeándole a ambos lados, le aprisionan el cuerpo formando un bloque, vertical y rígido, que camina en una sola dirección. K. únicamente conservará su libertad de juicio, frente a la locura que le ha amenazado desde el inicio. Después de la injusta detención, el largo proceso, la vigilancia diaria, la tarea inútil del abogado defensor, la invisibilidad de los jueces o la ausencia del poderoso tribunal hasta la condena final, le llega la muerte en un suburbio urbano, sin testigos, como a un animal. Una muerte que confirma la pérdida de su dignidad humana. No es la culpa sino "la vergüenza la que ha de sobrevivirle"³²:

'Lo único que puedo hacer ahora', se dijo, 'es conservar hasta el final el raciocinio capaz de discernir con calma. Siempre he querido meterme de lleno en el mundo y, además, con una finalidad inadmisibile. Eso fue incorrecto. ¿Tengo que demostrar que ni siquiera un proceso de un año me ha servido de lección? ¿Tengo que acabar como un tonto?'³³.

¿Había objeciones que había olvidado? Seguro que quedaba alguna. La lógica es inmovible, pero a un hombre que quiere vivir no se le opone resistencia. ¿Dónde estaba el juez al que nunca había visto? ¿Dónde estaba el alto tribunal al que nunca había llegado? Tengo algo que decir y elevó las manos³⁴.

²⁹ Ibid., pp. 163-164.

³⁰ Ibid., p. 207.

³¹ Ibid., p. 213.

³² Ibid., p. 224.

³³ Ibid., p. 221.

³⁴ Ibid., p. 224.

Aún entendiendo la ambigüedad semántica³⁵ que caracteriza al relato, su lectura en varios niveles de sentido puede clarificarse mediante el análisis de la estructura de relaciones que la obra mantiene con el género literario de la tragedia³⁶. La circularidad del juicio, su prolongación a través de la coincidencia entre principio y fin, es interrumpida, únicamente, por la muerte como veredicto irrevocable³⁷. En la defensa, que Josef K. reclama hasta su trágico desenlace, no son eludidas las voces internas que alientan el juicio interior del procesado. La didáctica del sufrimiento que acompañará a su proceso, convierte al acusado en un hombre más sabio, como a Edipo, que accede también de un modo trágico al conocimiento de la verdad de sí mismo. El relato corresponde a la articulación de una relación de poder, que vincula a los acusados con los funcionarios del poder judicial, como un enfrentamiento que disuelve otros ejes de definición ligados a las identidades ambiguas y complejas de ambos términos. Elías Canetti describe esta modalidad de relaciones de poder, caracterizadas por la dependencia circular de la víctima respecto de su verdugo, como una metáfora del juego entre el *gato* y el *ratón*: "el espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente sin perder su interés por él y por su destrucción, todo ello reunido —espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo— podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o, sencillamente, como el poder mismo"³⁸.

K. conservará en todo momento su libertad de juicio frente al discurso equívoco y persuasivo de los magistrados del tribunal. Los jueces someterán la disposición de las palabras al interés por hacer coincidir sus argumentos con la verdad: "no hay que considerarlo todo cierto, hay que considerarlo necesario"³⁹.

³⁵ Según la hipótesis de Wahnón sobre la literalidad del texto, "ley, tribunal, proceso, culpa, castigo, son a lo largo de *El Proceso* signos, que a despecho de su evidente densidad semántica, de su polivalencia simbólica —de la que Kafka era muy consciente y con la que jugó a voluntad—, están usados también y ante todo en sentido literal y que, por tanto, así deben ser en primer lugar leídos". WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 44. La autora utiliza el paradigma de la literalidad para analizar con rigor la obra de Kafka, frente a otros enfoques de la crítica literaria, que sostienen las interpretaciones hermenéuticas más sofisticadas. En este artículo estaremos de acuerdo con WAHNÓN en interpretar la ambigüedad semántica del relato en su sentido más literal.

³⁶ "Precisamente fue sobre el trasfondo de esas obras del pasado como Kafka pudo destacar y poner de relieve la extraña e insólita forma de ser inocente de su particular héroe trágico". Ibid., p. 15.

³⁷ "Eternos sospechosos, los acusados se enfrentarían así, una y otra vez, a una siniestra experiencia: la de ver regresar, como si el tiempo no hubiera pasado, al viejo tribunal que los estaría juzgando y condenando desde tiempos inmemoriales". Ibid., p. 103.

³⁸ Elías CANETTI, *Masa y poder*, Alianza/Muchnik, Madrid, p. 277.

³⁹ Citado por Wahnón en KAFKA, *El Proceso*, edición de Isabel Hernández, Cátedra, Madrid, 1994, p. 269.

La recuperación de lo trágico en la literatura del siglo veinte representada por la obra de Kafka encuentra un precedente en el pensamiento nietzscheano⁴⁰. Sus diatribas contra la fábula moderna de conocer la verdad del mundo y promover su control científico, con su optimismo socrático, eclipsa la importancia cultural del género trágico, por el empeño en la erradicación histórica de los males que han producido el fruto amargo de la infelicidad humana, sin entender, de forma más honda y sabia, “la tragicidad misma del mundo... como parte constitutiva de la propia mundanidad, como contradicción inherente a la propia naturaleza humana”⁴¹.

Al fin, el espíritu trágico revela la existencia de un abismo entre dos mundos diferenciados, el *divino* y el *humano*; los mitos trágicos constituyen el relato de la caída del hombre en el mal (que realiza o padece) como una ofensa a los dioses. La diferencia entre los mitos trágicos de procedencia pagana y los mitos éticos de la tradición judeocristiana difieren en la prioridad del *fatum* sobre la *acción*, que caracteriza a los primeros, frente a la libertad de elección responsable, que sostiene el vínculo de la culpabilidad en los segundos⁴². En el caso de *El proceso*, su definición como “tragedia de la verdad”⁴³ responde a la predisposición continua del héroe de la novela a descubrir la verdad de sí mismo, mediante la comprensión de las razones que explican su misterioso crimen y el repentino cambio de fortuna que experimenta el curso de su vida hasta la condena final. El relato de Kafka no sería, a diferencia de la tragedia clásica, una obra del destino, sino “una moderna tragedia política”⁴⁴ en la que el hombre es víctima de sus semejantes y no de un mal de origen metafísico o natural. Si consideramos la identidad judía del escritor, algunos autores señalan la incompatibilidad del concepto de lo *trágico* con la tradición hebrea, que contempla la orquestación del mundo por la mano sabia de Dios, y caracteriza la voluntad divina según los atributos de racionalidad y justicia⁴⁵.

⁴⁰ Friedrich NIETZSCHE, *El pensamiento trágico de los griegos: escritos póstumos, 1870-1871*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, *passim*.

⁴¹ WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 185.

⁴² Paul RICOEUR, “Hermenéutique des symboles et réflexion philosophique” (1962), en *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, París, 1969, pp. 283-310.

⁴³ Paul RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), Siglo XXI, México, 1995, pp. 450-452.

⁴⁴ Mary REVAULT D’ALLONNES, *Ce que l’homme fait à l’homme. Essai sur le mal politique*, Seuil, París, 1995.

⁴⁵ “Desde la liberación de Egipto, y antes de que se convirtiera en un pueblo de reyes, Israel fue un pueblo de jueces... En él Dios y Ley son términos equivalentes. Y la preocupación por la justicia, algo esencial a su identidad histórica y cultural”. WAHNÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 240.

La tragedia política de *El proceso* anticipa la imagen visionaria del terror totalitario experimentado en Europa durante el ascenso del nazismo. La imaginación literaria de Kafka, las dimensiones de su *coraje cívico* al afrontar la literatura como forma de conocimiento, desde una actitud de compromiso hacia la crisis histórica que le tocó vivir en sus primeras manifestaciones, y que amenazaba con su desintegración psíquica, era como un *reloj que se adelanta*. Según la percepción del escritor, “su mundo ficcional no encontraba una exacta correspondencia en el real-empírico —dando, por eso, la impresión de ser el fruto de una mente delirante, una ‘locura’—, esto se debía tan sólo a que eran mundos situados en dos tiempos distintos ...donde el reloj ‘de fuera’ era tan lento como el del mundo real...era la persecución interior...la que, al convertirlo en habitante de un mundo que todavía no existía del todo, lo separaba del resto de los seres humanos y lo condenaba a la más extrema soledad”⁴⁶. Así, nos encontramos ante la premonición del Holocausto que hundió las cimas de la cultura germana en un sistema político “de relaciones inhumanas”⁴⁷, en el que desaparecen los derechos y libertades cívicos y se instala la ambigüedad sobre las nociones de *inocencia* y *culpabilidad*: “culpable es quien se alza en el camino del proceso natural o histórico que ha formulado ya un juicio sobre las ‘razas inferiores’, sobre los ‘individuos incapaces de vivir’, sobre ‘las clases moribundas y los pueblos decadentes’. El terror ejecuta esos juicios, y ante su tribunal todos los implicados son subjetivamente inocentes; los asesinados porque nada hicieron contra el sistema, y los asesinos porque realmente no asesinan, sino que ejecutan una sentencia de muerte pronunciada por algún tribunal superior”⁴⁸.

EL SUEÑO TIRÁNICO DE LA RAZÓN CIENTÍFICA

Hemos elegido *El Proceso* de Kafka como ejemplo de la riqueza de elementos contenidos en una obra literaria para la reflexión sobre los asuntos públicos. La literatura resulta un material fundamental para el teórico, como ha señalado Sheldon Wolin⁴⁹, principalmente frente al racionalismo cartesiano, el cual ha privado

⁴⁶ Ibid., pp. 339 y 342.

⁴⁷ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3. *Totalitarismo* (1951), Alianza, Madrid, 1987, p. 218.

⁴⁸ Ibid., pp. 688-689.

⁴⁹ Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision*, Little Brown, Boston, 1960. Publicado en castellano como *Política y perspectiva: Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (1960), Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p. 28. En 2004 Wolin ha publicado una edición ampliada (Expanded edition, Princeton University Press, 2004).

al pensamiento occidental de recursos esenciales para la comprensión de los fenómenos políticos. El propósito de construir una razón científica sobre la exactitud teórica y el rigor metodológico prescinde de aquellas fuentes de pensamiento que se nutren en la profundidad de los sentimientos o la libertad imaginativa. La voluntad positivista de eliminar los desvíos afectivos y el "segmento de fantasía"⁵⁰ como funciones de la mente humana, tiene efectos políticos claramente observados por Giambattista Vico⁵¹ acerca de la dirección que ejercen los productos del conocimiento sobre la acción histórica. Los artífices de la ciencia moderna incurrían en la actitud omnipotente de someter la imprevisibilidad del mundo a un control inteligente, mediante la coincidencia exacta entre la verdad de los hechos y las leyes del conocimiento.

La manifestación de este ordenamiento racional sobre el proceso histórico se ha trastornado en la percepción de la vida como vigilancia, con la amenaza implícita de una regresión política. Frente a los diseños conceptuales y los procedimientos técnicos, el *saber retórico* recupera la importancia de los mitos, las metáforas, la ensoñación letárgica, los fragmentos mudos del ser, como una concepción más compleja de la función del pensamiento, más allá de la reducción positivista a sus dimensiones teórico-prácticas. Este *racionalismo fanatizado* ha contaminado de omnipotencia el desalojo de los componentes trascendentes que inspiró el rechazo inaugural de la modernidad a la "espiritualidad invisible"⁵². La traducción política de esta soberbia prohibitiva de la razón científica conmina la aparición de ciudadanos privados de su compleja integridad cívica, sostenidos por una concepción de la ciudad y la vida pública que privilegia el luminoso desfile de figuras ejecutivas y vigilantes. Esta herida del pensamiento, que ha exiliado a la tradición retórica a espacios menos concurridos, ha sido percibida de forma sutil por Javier Roiz en la obra de grandes maestros (Quintiliano, Vico, Sigmund Freud, Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, Wolin), que señalan la premisa de que "es a partir del juicio sin reflexión como las naciones han engendrado sus mitos, sus instituciones y sus trabajos públicos"⁵³.

La pretensión totalizadora de la razón científica se obstina en desvelar enigmas de los que extraer el conocimiento del mundo, sometido a la *finitud* de una verdad última y concluyente, como la huella fatigada y melancólica del último sabio. Parafraseando a Eric Voegelin, Roiz reconoce que "el mundo llega a ser el

⁵⁰ ROIZ, *El experimento moderno*, p. 140.

⁵¹ Giambattista VICO, *Ciencia Nueva* (1744), traducción y notas de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 213.

⁵² ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX*, p. 11.

⁵³ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 45.

contenedor de la verdad acorralada, el corral gigantesco de la verdad. Los soñadores activistas quieren liberarnos de nuestras imperfecciones encerrándonos en la prisión perfecta de su fantasía⁵⁴. La voluntad moderna de sustituir la *revelación* por la *razón* ha sido denunciada por Leo Strauss como una ruptura del pensamiento de occidente con la raigambre simultánea de las fuentes clásicas y la tradición hebrea, la tensión viva e irreductible entre *Atenas* y *Jerusalén*, anulada por el cartesianismo. El yo pensante, elevado a la cúspide de la abstracción como una fortaleza contra el error, que sostiene sus pilares sobre una “certeza humilde”⁵⁵, y fundamenta su existencia en su propia actividad (sin distinciones más elaboradas entre *pensamiento* y *actividad mental*), se expande hacia el conocimiento del mundo mediante construcciones mentales con garantías de veracidad⁵⁶. La herencia ilustrada, unida a los planteamientos del romanticismo alemán, ha modulado con firmeza las claves de la teoría política del siglo veinte.

La renuncia a la imagen obsesiva del *ego cogitans* que caracteriza al ciudadano cartesiano en la figura de *Hamlet* —otro personaje literario—, introduce una concepción más compleja y elevada (por la amplitud de sus riesgos de desintegración psíquica) de la política y la identidad cívica. La noción de *self*⁵⁷ se corresponde más claramente con la interioridad múltiple (y su pluralidad de voces no controladas), que desbordan la conciencia, el espacio y el tiempo del discurso racional, depurado de toda sustancia política y restaurado en la producción epistemológica de certezas mentales *in foro interno*. Éstas promueven el equilibrio psicológico a través de las reglas de dirección del espíritu, transformadas en pautas de acción ciudadana *in foro externo*. Frente a la ambición de raíz teológica, que alienta la construcción cartesiana como intermediaria entre las obras de la creación y el conocimiento humano, Hamlet asume con coraje cívico

⁵⁴ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 79. “All of us are threatened in our humanity, if not in our physical existence, by the massive social force of activist dreamers who want to liberate us from the imperfections by locking us up in the perfect prison of their phantasy”. [Todos estamos amenazados en nuestra humanidad, si no en nuestra existencia física, por la masiva fuerza social de soñadores activistas que quieren liberarnos de las imperfecciones para encerrarnos en la perfecta prisión de sus fantasías]. Eric VOEGELIN, “Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation” (1983), en Ellis SANDOZ (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 12, Published Essays, 1966-1985*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, p. 315.

⁵⁵ ROIZ, *El gen democrático*, p. 51.

⁵⁶ “Desde el comienzo, los cartesianos negaron todo valor al conocimiento precientífico, a la veracidad del sentido común y de los saberes sencillos de la cultura popular”. ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 141.

⁵⁷ Heinz KOHUT, “Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental” (1982), en *Los dos análisis del Sr. Z*, edición y traducción de Rogeli Argamengol, Ramón Rivera y Silvio Sember, Herder, Barcelona, 2002, p. 177.

el enfrentamiento a “un mundo que le supera, con la convicción de que sólo abriéndose a lo incontrolado, a lo que se mueve más allá de sus conocimientos aprendidos, puede encontrar aliados para desmontar esa realidad trágica que otros han urdido con gran cautela. Como consecuencia, su búsqueda del conocimiento incluye el riesgo a la desintegración del yo, a la locura, a su ruina psíquica o a la pérdida de partes de identidad depositadas en otras personas”⁵⁸.

LA CIUDAD INTERIOR Y LA POLIS EXTERNA

Aunque el concepto de *self* resulte extraño a buena parte del pensamiento político contemporáneo, según la tradición republicana la polis es el hombre escrito in extenso (*man writ large*). Un principio que Arendt reconoce en su estudio de la política. Los objetos públicos, que existen en el interior de los ciudadanos como una proyección íntima de la constitución política de la ciudad *in foro externo*, son susceptibles de posesión pero no de control por los individuos. El ciudadano interior es el núcleo privilegiado de la atención pormenorizada de los tiranos y de las ideologías planificadoras, que sueñan con el control vigilante del hombre en su integridad. La génesis de la polis (y del *bios teóricos* que aliena su reflexión) adquiere, en esta autora, la concesión *milagrosa* del derecho de *isegoría* y de *isonomía* entre unos hombres dotados de inteligencia y coraje cívico, que deciden la construcción, mediante el diálogo entre iguales, de un espacio público no preexistente, por cuanto son portadores del derecho a decir y a ser escuchados con *prestigio* supremo. Un acto creativo que tensa los riesgos colectivos y alcanza las cimas de su manifestación artística en la ruptura de la necesidad y la formación de la república como escenario de la *constitutio libertatis*.

La aproximación a esta nueva dimensión de la política, que reproduce la arquitectura de la ciudad en la constitución interna del yo ciudadano, es realizada a través de la noción de “espacios públicos internos”⁵⁹. Una construcción de la teoría política moderna, anticipada en la tradición retórica, que integra los componentes de la vida pública como elementos que existen, de forma homóloga, *in foro interno*⁶⁰.

⁵⁸ ROIZ, *El gen democrático*, p. 51.

⁵⁹ ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX*, capítulo 1, pp. 11-39.

⁶⁰ Véase las obras de Javier ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX* (1992), *El gen democrático* (1996), *La recuperación del buen juicio*, (2003).

TIRANÍA INTERNA Y ACCIÓN CIUDADANA

Contrariamente, la noción de *homo economicus* inspira la modelación racional y restringida del concepto de ciudadanía elaborado por la ciencia política moderna. Las insuficiencias de esta definición de los actores políticos se extienden a los propios contenidos de la acción ciudadana. La teoría política debe construir una imagen conceptual del ciudadano, en un sentido que permita recuperar su temple virtuoso en el ejercicio de las capacidades políticas (coraje cívico, constancia democrática y compromiso con el cuidado de la verdad), en un marco de definición de la acción democrática que prolongue su raíz genuina más allá de los *simulacros*. Frente al sueño racionalista del control íntegro del *self*, Niccolò Machiavelli propone su concepto de *Fortuna*, como esencia de lo público, que no es susceptible de control humano y cuya determinación es promovida desde fuera. En su visión de lo público y de la acción política Machiavelli introduce una dimensión instrumental y militarista, cuyas propiedades se extienden del foro externo al ámbito de la vida espiritual interna, en un sentido pagano. Su ruptura con la tradición cristiana y el poder de los eclesiásticos le vincula a los maestros de la Antigüedad Clásica, en un contexto de reflexión teórica, moral e histórica sobre las virtudes de la Roma republicana para la capacitación política de sus ciudadanos. La prolongación viciada de los postulados de la fe religiosa, mediante instituciones políticas que emplean con astucia y estrategias corruptas los instrumentos del poder papista, explica el surgimiento de ciudadanos políticamente inermes, desvinculados de la esfera pública, y desprovistos de las virtudes cívicas para el ejercicio de la libertad⁶¹.

La intuición de analizar la interioridad psíquica del individuo, en un sentido análogo a la estructura del Estado moderno, está también contenida en la obra de Freud. El territorio de la *conciencia* está sujeto al gobierno de leyes específicas, que se aplican voluntariamente para defender la mente, como una fortaleza, de la incursión de elementos extraños. Freud recupera el referente clásico aristotélico del buen gobierno de sí mismo como premisa del buen gobierno de los

⁶¹ En este sentido Roiz afirma que "[e]l ofrecer la otra mejilla, la mansa pobreza, el aguantar la injusticia pensando en el más allá, la subyugación de las personas a través de mecanismos que promueven la sumisión, han ido convirtiendo inexorablemente al pueblo más capacitado para la política, como lo fueron en su momento los ciudadanos romanos, en un rebaño indefenso. La prohibición de usar la mentira, el engaño o la violencia, como supuestas artes del demonio, ha abandonado estas armas valiosísimas para la vida política y comercial en manos de unos cuantos que se aprovechan de su monopolio sobre una ciudadanía entregada sin defenderse". ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 131.

demás. El problema del gobierno y la organización del poder en la ciudad no pueden disociarse del relativo a la constitución política interna del ciudadano. "En esos poderes, tiene una influencia muy grande...un sector de la psíquica que no es consciente para nosotros. Se trata de un territorio mental que el siglo veinte ha denominado...el inconsciente"⁶².

Recapitulando, podemos decir que los resortes de gobierno del *self* no son exclusivamente conscientes y activos, según la noción empobrecedora de la teoría racionalista. El claroscuro de la imagen *hamletiana*, en su apertura a dimensiones más complejas y arriesgadas de la política, disuelve la tiranía interna de la vigilancia y el voluntarismo de los comportamientos ejecutivos para recobrar otras fuentes de conocimiento sobre lo público. Tales fuentes enriquecen la capacidad de gobierno de los individuos, en virtud de su dimensión no consciente y el vínculo con las facultades de la ensoñación letárgica, "que sólo se da con el paso de un tiempo que alterna...los días y las noches"⁶³.

LIBERTAD Y SOBERANÍA

En la tradición retórica de pensamiento, alejada de las claves ilustradas del gobierno de sí mismo, entendido como férreo autocontrol, Arendt privilegia la diferenciación entre *libertad y soberanía*⁶⁴. La autora reclama la disposición hacia una vida en plenitud, mediante la necesidad de exceder el entramado legislativo, que modela los supuestos lógicos de nuestra capacidad de razonamiento, la regularidad de los hábitos más arraigados, los reglamentos de la conducta pública o el sentido de nuestras herramientas lingüísticas. Concibe la suspensión inopinada de toda ley, necesaria e histórica, que da origen al milagro de la polis como producto fundacional de la inteligencia humana y el coraje cívico. La acción política lleva en sí el reducto de su origen inaugural y extra-histórico. La concesión del derecho de *isegoría* fundamenta la libertad entre iguales que constituye el gobierno de la polis. Según la lectura de Roiz:

Isegoría es pues libertad para decir. Para traspasar trozos de vida, de sentimientos e inteligencia; y también requiere escuchar con imparcialidad a nuestros conciudadanos, con los sentidos externos e internos. Por eso hay debate y hay deli-

⁶² ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 322.

⁶³ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁴ De este modo, "la idea de libertad sucumbe ante los conceptos de predicción, racionalidad, y soberanía". *Ibid.*, p. 24.

beratio, por eso hay laudatio y vituperatio, por eso hay argumentación plagada de emociones y afectos, por eso se busca y se practica constantemente el buen juicio. Claro que por eso se hace tan importante el logos, cualidad humana que no se debe entender como la presencia de la lengua, de sus sutilezas, de sus ritmos y de sus signos, es decir de sus presencias; sino como todo aquello que ayudará a que pasen por impregnación trozos complejos de vida de unos conciudadanos a otros⁶⁵.

La realidad del orden político se articula mediante el *ars retórica*. La *vita activa* forma, según Arendt, el principio de realización plena del ser humano, en el marco de intereses (*inter homines esse*) presentes en el espacio público. En la dimensión práctica de su teoría política, la libertad de los ciudadanos, como premisa del desarrollo pleno de su *vita activa* en el ámbito de la polis, no es el criterio racional del gobierno de sí mismo (a través de la interiorización y el cumplimiento, soberano y consciente, de las leyes de la ciudad), sino la tensión creativa, que a través del ejercicio del coraje cívico lleva a un individuo a conquistar su libertad.

HISTORICIDAD E HISTORICISMO

Esta acción en el curso histórico debe articularse, de modo *reflexivo*, con nuevas formas de conocimiento sobre la historia individual y colectiva. El conocimiento precientífico envuelve las producciones del pensamiento humano desde sus cimas más elevadas a las manifestaciones cotidianas del sentido común. Una observación epistemológica que ha caído en el olvido de quienes han pretendido depurar la razón del peso contingente adquirido por el proceso histórico. El concepto mismo de historia es definido por una doble orientación: el flujo de los acontecimientos, en un sentido, y su narración histórica mediante la producción historiográfica, en otro. Los hechos y su elaboración discursiva a través de la narración histórica, con objeto de alcanzar la representación conceptual de la realidad fenoménica explorada, en correspondencia con las nociones kantianas de *phenomena* y *noumena*, confluyen en el proceso de producción científica de conocimiento, “pero la empresa de la ciencia tiene sentido sólo en la medida en que los hechos afirmados o verificados pueden ser relacionados con la profundidad nouménica del encuentro”⁶⁶. La definición contenida *ex ante* en los objetos de conocimiento forma aquellos elementos preconstituidos, que permiten la percepción de estos mismos fenómenos. En el ámbito de la reflexión epistemológi-

⁶⁵ Ibid., p. 174.

⁶⁶ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 97.

ca, la depuración del cosmos de toda sustancia trascendente (Dios) y la expulsión de la omnipotencia divina a un más allá, definido como *locus de poder*, ilustra el surgimiento de un mundo cuya verdad inmanente puede ser explorada por la razón humana. También la dimensión trascendente es sublimada mediante la realización de la verdad científica en la historia⁶⁷, entendida como nuevo símbolo de trascendencia, en el marco de la investigación historicista. Strauss y Voegelin desconfiarán, desde el inicio, de las deformaciones generadas por el positivismo y el historicismo en el saber occidental.

LA CAÍDA DE LO ESPIRITUAL Y LA PERVERSIÓN DE LA EXPERIENCIA

La promiscuidad descrita por la explicación cosmológica, que introduce la convivencia simultánea, en el espacio y en el tiempo, de los dioses y sus criaturas, animales y plantas, asocia la determinación de los fenómenos naturales y humanos a los designios de la voluntad divina. La polis griega es la forma de vida suprema que tiene la virtud de extraer a los hombres del cosmos inicial indiferenciado, urdiendo la *isonomía*, que permite la dotación de leyes, como producto no natural y elevado al *logos* de una forma superior de inteligencia humana. La pervivencia de los dioses en el mundo helénico se contrapone a la segregación de dos esferas en la concepción del mundo, según la tradición judía⁶⁸. El pensamiento hebreo contempla el surgimiento de un cosmos depurado de omnipotencia al depositar el mandato divino de *Yahvé* en una dimensión ultraterrena a la que no puede acceder el hombre. Tomando este planteamiento como eje sustancial del pensamiento político de los maestros de la tradición judía, se abre paso a una "política depurada de omnipotencia"⁶⁹, cuya ruptura es representada por el vínculo cristiano entre el hombre y Dios, mediante la venida del *Mesías* y la consolidación del papismo.

La modernidad rechaza la trascendencia, pero habilita una solución de continuidad con la trampa del inmanentismo. La perversión de la experiencia, señalada por Voegelin, se traduce en la negación de la dimensión trascendente de la

⁶⁷ "La historia, nos dirá Wolin, es un método o herramienta para poder encontrar el conocimiento vivo de hoy". Ibid, p. 244. No obstante, no es la fuente última del saber político.

⁶⁸ Ambas fuentes constituyen una expresión fundada de la riqueza mental de occidente. Leo STRAUSS, "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections" (1967), y "Progress or return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", en Leo STRAUSS y Kenneth HART GREEN (Ed.) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State University of New York, 1997. Hay edición en castellano del segundo texto en Leo STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Barcelona, 2004.

⁶⁹ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 73.

vida, una mutilación del pensamiento alentada por la sospecha ilustrada y romántica hacia la divinidad, que persiste agazapada entre los restos de la rebelión moderna. “Los sueños, las evocaciones, los mitos bíblicos son tan irreales como los ángeles. Todas las explicaciones de las cosas del mundo están por definición entre nosotros y sólo requieren para ser descubiertas las técnicas necesarias y el talento debido. La verdad —descubierta o por descubrir— es algo mundano”⁷⁰. El pensamiento ilustrado expulsa la intermediación divina del mundo y sustituye la revelación trascendente por el desvelo inmanente de una verdad oculta. La tentativa cartesiana de producir certezas depuradas de error establece que la verdad puede conocerse científicamente. La perversión de la experiencia encuentra su referente natural de evolución en el nihilismo filosófico y la tiranía política, que emergen como derivación efectiva de lo que hemos llamado científicismo fanatizado. La suplantación de la trascendencia, ejercida por la ciencia moderna, no encuentra en Strauss —a diferencia de Voegelin y su apelación al concepto platónico de *metaxy*—, una salida al vínculo reconciliado entre *razón* y *revelación*, sometidas a la tensión insalvable entre *Atenas* y *Jerusalén*. “Strauss siempre mantendrá la diferencia insoslayable entre el ‘siervo fiel’, que conoce el bien, y el ‘filósofo’, que lo busca a través de sus preguntas”⁷¹. El acceso humano a la dimensión divina mediante la revelación, constituye una premisa de la quiebra ineludible en el proceso de conocimiento entre la facultad racional y la verdad revelada por una instancia superior.

METÁFORA, CONOCIMIENTO Y POLÍTICA

Strauss define la metáfora como un instrumento de conocimiento valioso y extraordinario al permitir el acceso del saber humano a lo inefable. Considera la existencia de *ese ojo desarmado del teórico*⁷², que puede contemplar aquello que no es accesible a la inteligencia en una simple mirada. Del mismo modo, algunas verdades no son susceptibles de transmisión y celebración pública, más aún, *no deben ser dichas*, en coherencia con su entendimiento de la verdad en el marco de la tradición hebrea. Arendt también sostiene una concepción del pensamiento, como instancia que supera las directrices pautadas de la conciencia y

⁷⁰ Ibid., p. 76.

⁷¹ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 147.

⁷² Leo STRAUSS, *What is Political Philosophy?* (1959), The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 25. La edición española es: *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

asume formas de actividad más complejas y libres, orientadas *in foro interno* por el principio de libre asociación. Por otra parte, Wolin centra su reflexión teórica sobre la política en el concepto de *visión*⁷³, ligado a una tradición de discurso, en la que confluye "un material denso, activado y directamente relacionado con la pugna por el poder en la democracia contemporánea"⁷⁴.

VERDAD CIENTÍFICA Y VERDAD RETÓRICA

Siguiendo una línea de convergencia entre la teoría política de Wolin y la tradición clásica, señalamos que el maestro retórico sólo puede actuar bajo el postulado condicional de la existencia de libertad en el foro público. Su reflexión teórica no atiende, de forma exclusiva, a la estructura del orden institucional y jurídico de la ciudad, sino a la matriz de creencias míticas preexistentes, que integran la riqueza de visiones sobre lo público, entendiendo la disposición de sus enseñanzas bajo argumentos convincentes, que no privan de libertad de juicio a quienes adoptan opiniones contrarias. La modificación de los hábitos de los ciudadanos se construye sobre el acceso a un punto de origen mítico y anterior a las palabras (*mutos*), que penetra la interioridad cívica de los integrantes de la polis, para después transmitir el bien mediante la inteligencia y la elocuencia⁷⁵. La condición necesaria de la retórica es la libertad, que permite la disposición (*dispositio*) verosímil del conocimiento y su transmisión a través del *orare*, como actividad que no es reductible a sus dimensiones gramática y lingüística, convirtiendo el proceso comunicativo del *ars bene dicendi* en la traslación (*elocutio*) de fragmentos de vida y de sentido en el encuentro conciudadano. La *verdad científica* recluye la actividad del pensamiento en áreas delimitadas, excluyentes de las zonas mudas del ser, y sostenidas en la temporalidad restringida de la *oratio concisa*. La *verdad retórica* nace de la dimensión originaria de los tropos fundamentales del pensamiento, en conexión íntima con la libertad del alma y el acceso natural a la realidad promovida por los clásicos, desde la apertura a las propiedades morales (justicia y bondad) del *ars bene dicendi*.

⁷³ WOLIN, *Politics and vision*, passim.

⁷⁴ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 246.

⁷⁵ En contraposición a la construcción pura y fanatizada de la verdad científica, "la verdad retórica no es la verdad eterna que por sí sola habla a la eternidad esperando que los hombres se den cuenta de quién es, sino la verdad ha de llegar a las acciones humanas con la razón y la elocuencia". *Ibid.*, p. 35.

BUEN JUICIO Y SABER EJECUTIVO

La imposición de la autoridad vigilante⁷⁶ sobre la *letargia*, el otro tiempo de la ciudad y del foro interno de los ciudadanos, lesiona el juicio individual y colectivo. La tradición hebrea inauguró la constitución política de un cosmos depurado de omnipotencia divina, consagrando la disposición libre de una mente sana y abierta al conocimiento de la realidad, así como al ordenamiento político de la colectividad como ensayo teatral y renovación artística. El conocimiento será objeto de una atención meditada por parte de la tradición retórica en la recuperación del buen juicio. La supresión de estos componentes esenciales del pensamiento y del *self* de los ciudadanos ha generado Estados abocados al gigantismo y a la primacía de lo material —privado de trascendencia— en una espiral de crecimiento económico, consumo e innovación tecnológica.

En la línea de reflexión de Roiz, Kafka anticipó en sus obras la *tragedia* del ciudadano moderno, sometido a instituciones que en su potencia ilimitada controlan los destinos individuales y vulneran la libre capacidad de juicio. Joseph K. temerá más a la *locura* que a la *muerte física*; la ruina mental, la desintegración del *self*, son castigos aún mayores que la condena a morir por el extraño crimen que él mismo desconoce.

LA LESIÓN DEL JUICIO EN EL SELF MODERNO

Esta pérdida de la capacidad política del buen juicio conduce a la desintegración del yo —como ruptura del “complejo mundo de relaciones mentales que rigen el gobierno del individuo”⁷⁷— y a la locura. Si la secularización permite sustituir el acceso trascendente a la verdad revelada por el conocimiento inmanente de la realidad creada por la polis, el mal ahora desacralizado afecta a la interioridad psíquica de los individuos: su distanciamiento de la verdad, la disociación de la realidad, el delirio y la muerte mental, al fin, la locura. Estas claves de reflexión nos permiten estudiar los fundamentos políticos de la locura, así como la orientación cívica del cuidado del buen juicio. La unidad de análisis será el *self*, en tanto que estructura del gobierno interno del yo ciudadano.

⁷⁶ La idea de vigilancia, esencial en la democracia americana, está, del mismo modo, presente en nuestra tradición histórica. Cuando Quevedo afirma que “el rey ha de velar para que duerman todos y ha de ser centinela del sueño de los que le obedecen” parece descubrirnos que “la grandeza del poder ha de surgir de la anestesia de los súbditos”, como apunta Roiz en *ibid.*, p. 347.

⁷⁷ ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX*, p. 13.

La noción de *juicio* contiene un doble significado. *In foro interno*, el buen juicio puede entenderse como la disposición creativa, libre y ordenada del conocimiento de la realidad, que es transmitido en la forma de saber retórico mediante el *orare*. Si atendemos a la estructura del gobierno de la ciudad, *in foro externo*, el poder judicial constituye el referente político e institucional de administración de la justicia y regulación de la conducta cívica de los ciudadanos en el marco jurídico de la polis. Las garantías de un proceso judicial democrático establecen pautas inviolables como la asistencia libre y no coaccionada de los testigos, la intervención de ambas partes en el procedimiento, la institución del derecho a la defensa, la elaboración lenta del proceso mediante pausas prolongadas que permitan la acción de la letargia como facultad integrante de la reflexión política y la decisión judicial, la ecuanimidad del juez y la presencia de un público en la tranquilidad de las sesiones. Si en el saber retórico no existen verdades eternas y es preciso transmitir los fragmentos de sentido con verosimilitud, en el proceso judicial nos encontramos ante una situación análoga: las sentencias, como aplicación de la ley, deben ser el producto de un juicio realizado en plazos temporales extensos y con numerosas garantías.

El encuentro en la ciudad sólo puede producirse a partir de la intermediación de una facultad de pensamiento, bajo la forma de una “mentalidad ampliada” en el sentido arendtiano, que permita la apertura de la imaginación individual al punto de vista de los otros. Esta condición ligada a la emisión de un buen juicio, en tanto que habilidad política, fundamenta el despliegue de la vida rica y compleja de la polis. La dimensión pública de la actividad del juicio reside en la presencia de espectadores. El juicio implica el examen de la visión de los demás, sin la aceptación pasiva de sus opiniones o la imposición de nuestra percepción (*doxa*), más aún se trata de aproximarnos al mundo de los otros y dilucidar unos criterios de aprobación y desaprobación⁷⁸. Por otra parte, la responsabilidad cívica asociada al cuidado de las instituciones democráticas se extiende al conjunto del *demos*: “ni la democracia se alimenta de estipular qué principios razonables de justicia han de quedar establecidos desde el comienzo. La democracia requiere que las experiencias de la justicia y la injusticia sirvan al *demos* como momentos para pensar, reflexionar y, si puede ser, construirse a sí mismo como actor. La democracia consiste en la automodelación continua del *demos*”⁷⁹.

⁷⁸ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 168.

⁷⁹ John RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 98.

Frente al *racionalismo* del saber ejecutivo Roiz reclama la *razonabilidad* del buen juicio⁸⁰. Los afectos y las pasiones tejen la capacidad libre de juicio en la plaza pública. Como afirma Quintiliano, la “conmoción de los afectos” es una dimensión central en el proceso judicial por su conexión ética con los juicios de los individuos⁸¹. Un rasgo que evidencia su notable paralelismo con el género de la *tragedia*: la función catártica señalada por Aristóteles de experimentar la piedad y el temor hacia el héroe como vehículo de aprendizaje ético, que constituye la dimensión afectiva de las causas judiciales⁸².

LA MELODÍA INTERNA DE KAFKA Y STRAUSS

El problema de la justicia, que encontramos en la obra de Kafka, se explica parcialmente por su formación jurídica. El mundo de complejidad normativa que hila la imaginación kafkiana se nutre de una profunda preocupación por la cuestión de la obediencia a las leyes. En clave judía, aunque fuese la de un “judío imaginario”⁸³, Kafka enlaza con la raíz hebrea del pensamiento de Leo Strauss sobre el conflicto entre el individuo y el Estado: la obediencia al poder político de individuos dotados de libertad. El esfuerzo con el que los personajes de Kafka intentan comprender las órdenes de instancias superiores a las que difícilmente tienen acceso, permite observar el aporte de su saber jurídico a sus dotes artísticas como escritor, convirtiéndose en una de las fuentes que enriquecen su extraordinaria facultad para producir metáforas. No es posible realizar una interpretación completa de la obra de Kafka únicamente desde una perspectiva jurídica o según la clave de su origen judío, pero sí descubrir los *tropos* de su pensamiento literario que guardan similitud con los de otros pensadores de la tradición hebrea como Leo Strauss. Al final de este artículo, no pretendemos sino explorar algunas líneas de convergencia entre ambos autores, que podrían abrir un cauce a la reflexión posterior, aunque fuera ya de estas páginas.

⁸⁰ “...para la cultura moderna del s. XX, tener la capacidad de llegar a ser individuos libres equivale a haber sido capaces de liberarnos de nosotros mismos, de haber creado un espacio de libertad para nosotros usando la razón. Ahí se supone que está la razonabilidad”. ROIZ, *El experimento moderno. Política y Psicología al final del siglo XX*, p. 87.

⁸¹ Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, doce libros, edición bilingüe, traducción de Alfonso Ortega Carmona, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, VI, cap. II, 8-9 (vol. 2º, pp. 328-9).

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Alain FINKIELKRAUT, *El judío imaginario*, Anagrama, Barcelona, 1982. El autor señala que los judíos imaginarios son aquellos que hacen coincidir como sinónimos familia y judaísmo.

Si bien los protagonistas de Kafka no se identifican como judíos en ninguno de sus relatos, la relación del escritor con el judaísmo, como lúcidamente advierte Wahnón, no puede eliminarse de las *músicas internas* de su ser, nacido en la tradición hebrea no ortodoxa y sometido a la presencia de fuertes vínculos familiares. El antisemitismo, que caracterizó de forma trágica al momento socio-histórico que le tocó vivir, no pudo resolverse en una mera abstracción. Kafka tomó partido, consciente e inconscientemente, enfrentando el problema judío en el seno de una cultura alemana que abría una tensión irreconciliable entre la asimilación o la segregación. Nunca traicionó sus orígenes: la cultura judía (el teatro popular, el yídish, los relatos bíblicos y talmúdicos, el ideario sionista⁸⁴) llenó el hueco de la mínima religiosidad del legado paterno, penetrándolo *in foro interno*, y atándolo a la “ley natural” de su familia, a pesar de sus aspiraciones de autonomía. En Kafka, como en Strauss, encontramos el conflicto entre la independencia personal y el deseo de permanecer en la vieja comunidad del judaísmo.

Por otra parte, el sentido de Kafka de la obediencia a las leyes religiosas (la Torah) era común a la obediencia a la voluntad de sus padres, el respeto por las normas de la familia⁸⁵, como corresponde al sentido hebreo más hondo de la obediencia y su transmisión de la ley de generación en generación, según nos advierte Strauss. Éste, por su parte, difícilmente podrá resolver sus contradicciones entre la libertad de pensamiento, encarnada en la tradición clásica (*Atenas*), y la obediencia a la ley más antigua, la de los padres del judaísmo (*Jerusalén*): ‘philosophy demands that revelation should establish its claim before the tribunal of human reason, but revelation as such refuses to acknowledge that tribunal’⁸⁶. Strauss aborda la cuestión

⁸⁴ WHANÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 275.

⁸⁵ “Cada vez que Kafka incumplía un deber para con la Ley judía, creía estar cometiendo una falta contra sus padres; y, a la inversa, cada desacuerdo con sus padres fue vivido por él como si hubiera cometido una grave falta contra la Ley divina”. *Ibid.*, p. 277. Véase también Blas MATA-MORO, “El héroe sin padre”: *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 401 (1983), p. 62. Algunos autores señalan que la raíz del complejo edípico de Kafka es claramente religiosa, y se encuentra más allá de la figura real del padre biológico: “El Padre es un Dios despótico (el Yavhé del Antiguo Testamento), que prohíbe a sus hijos comer la fruta del Árbol de la Vida y debe pesar sobre ellos una culpabilidad radical y permanente”. René Marie ALBÈRES y Pierre de BOISDEFRE, *Franz Kafka*, Fontanella, Barcelona, 1964, pp. 14-15.

⁸⁶ [La filosofía demanda que la revelación debería establecer su pretensión ante el tribunal de la razón, pero la revelación como tal rehúsa reconocer ese tribunal]. Leo STRAUSS, “The Mutual Influence of Theology and Philosophy”: *Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1979), p. 116. Véase también David WALSH, “The Reason-Revelation Tension in Strauss and Voegelin”, en Peter EMBERLEY y Barry COOPER (eds.), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1993, p. 353.

no como un simple conflicto entre ciencia y religión, según la óptica ilustrada reduccionista, sino desde el ángulo más complejo de la difícil conciliación entre la obediencia a una sola ley o autoridad, y la búsqueda, libre e individual, de la verdad. Un problema político, pero también filosófico. ¿Cómo construir el orden de un Estado que no se adueñe, hasta eliminarla, de la conciencia de quienes lo integran?, ¿cómo conciliar la autoridad con el individuo?, ¿cómo disponer sin contradicciones insuperables la libertad de pensamiento con el poder político?⁸⁷ Estas son algunas de las preguntas fundamentales de la Filosofía Política a las que Strauss tratará de responder, guardando un hilo de conexión con las reflexiones de Kafka en clave literaria⁸⁸.

El fracaso de la democracia liberal en Alemania, tras la quiebra de la República de Weimar en 1933, frustró la opción de asimilación a la cultura germana del judaísmo alemán, e imposibilitó las esperanzas del liberalismo judío de crear un Estado dentro del Estado, imponiendo la senda amarga hacia el Holocausto. Lo que hace notar Strauss, y está presente también en Kafka como azote de su fabulación creadora, es que el problema político de la formación del Estado y de la obediencia de los individuos a las leyes tiene una raíz filosófica más honda, confirmando "la ausencia de una verdadera 'solución' final al problema de Jerusalén y Atenas, de la Biblia y la Filosofía, 'el secreto de la vitalidad de la civilización occidental'"⁸⁹. La obediencia a las leyes de la comunidad judía, en el seno de un Estado liberal dotado de sus propias leyes, es la tensión *hebrea*, que late en el pensamiento político de Strauss y en la obra literaria de Kafka. En la duda sobre a qué autoridad obedecer, al mandamiento divino transmitido desde los orígenes comunitarios del judaísmo mediante la revelación, o a la búsqueda individual de la verdad, que encuentra su precedente en los maestros griegos clásicos, Strauss parece sufrir la misma contradicción que Joseph K. cuando interroga al sacerdote de la catedral en la conocida leyenda del portero. Este capítulo de *El Proceso*, una narración paralela al conjunto del texto, que se ha publicado con el título independiente de *Ante la ley*, se construye a partir del modelo de los relatos rabínicos. Joseph K. argumenta con libertad de juicio sobre el engaño del vigilante de la puerta que no deja pasar al campesino por su *fidelidad* a las leyes. Una puerta que está destinada sólo

⁸⁷ Antonio LASTRA, *La naturaleza de la Filosofía Política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Pública, Diego Marín Librero-Editor, Murcia, 2000, p. 43.

⁸⁸ Además de *El Proceso*, otras obras de Kafka muestran que el problema de la justicia y la obediencia a las leyes constituyen una referencia central de sus obsesiones literarias. Franz KAFKA, *El desaparecido. El castillo (textos originales)*, edición de José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2001, pp. 341-577; "En la colonia penitenciaria", en *Cuentos completos (textos originales)*, Valdemar, Madrid, 2000, pp. 159-184; "Sobre la cuestión de las leyes", en *La muralla china*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 73-75.

⁸⁹ LASTRA, *La naturaleza de la Filosofía Política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, p. 55.

a este hombre, que espera hasta el día de su muerte a las puertas de la ley, sin poder acceder jamás a ella. No vamos a describir el pasaje ni a entrar en su riqueza interpretativa, aunque sí resaltaremos la capacidad de argumentación de Joseph K. como un buscador infatigable de la verdad, con su buen juicio como única arma.

Vivir como judíos en el moderno Estado liberal se hace imposible: ¿qué exige mayor obediencia?, ¿la tradición del judaísmo?, ¿la música interior del alma hebrea?, ¿o la asimilación al Estado secular de occidente? El sionismo actual defenderá la constitución moderna del Estado de Israel sobre las fronteras heridas de Palestina. Pero en el marco de la cultura alemana que vivieron Kafka y Strauss el pueblo judío carecía de territorio y la comunidad hebrea se sostenía en la obediencia común a las leyes de la Torah. Condenado al exilio (*galut*), el judío era un pueblo errante, sin espacio externo, pero dotado internamente de poderosos lazos capaces de sobrevivir a siglos de expulsión de cualquier frontera física en Europa. La abstracción racionalista del Estado no resuelve el problema judío, y esto tiene efectos muy claros sobre el pensamiento político de procedencia hebrea, que termina aportando recursos valiosísimos a la propia tradición occidental. ¿Qué nos guía en la búsqueda de la verdad: la hipótesis científica o la creencia en la ley revelada? La perplejidad teórica, repleta de tensiones, en Strauss, su postura ante el judaísmo, su teoría del Estado, su contradicción entre la tradicional exigencia judía y la racionalidad socrática, está también presente en la indagación filosófica, contraria a los convencionalismos del derecho, que caracteriza al Joseph K. de *El Proceso*. Aunque ésta sea apenas perceptible en el autor checo, como el *tropo* originario del judío imaginario, que era Kafka, y se colaba entre las rendijas de su enorme potencia creadora. “La distinción entre la ciencia política y la filosofía política ha de entenderse como la diferencia entre la aplicación de las normas demostrables y la búsqueda de la verdad en las cuestiones relativas a la justicia de las normas”⁹⁰. Ambos autores experimentarán la tensión irresoluble del problema de la obediencia y la justicia sobre el crudo escenario de la tragedia judía, que obligará a Strauss al exilio de Europa, mientras Kafka se salvará de sus consecuencias por una muerte temprana, aunque, extrañamente, fuera capaz de preverla en sus novelas.

En Strauss y en Kafka es posible oír la misma melodía interna. Como en *El Pianista*, Wladyslaw Szpilman⁹¹ es un lúcido observador de los horrores de la persecución judía, a través de su huida en un mundo donde se han desplomado todas

⁹⁰ Ibid., p. 114.

⁹¹ Wladyslaw Szpilman es el autor de la novela autobiográfica *El Pianista del Gueto de Varsovia* (traducida por M^a Teresa de los Ríos, Turpial y Amaranto, Madrid, 2000). El realizador de origen polaco, Roman Polanski, la adaptó a la gran pantalla en 2002, obteniendo la Palma de Oro en el Festival de Cannes ese mismo año.

las leyes y la única ley que queda es la del más puro instinto de supervivencia. También Szpilman es un héroe trágico que llega más sabio al final de su viaje, aunque a diferencia del Joseph K. de Kafka, éste ya no trate de buscar la causa, la *verdad*, de su injusta condena; más bien es un superviviente en el *estado de naturaleza* en que se transforma la ciudad de Varsovia durante la ocupación alemana.

Como un testigo oculto en minúsculos escondrijos, condenado al silencio en pisos deshabitados y sometido a la vigilancia de los vecinos, la aparente cobardía del personaje, que contempla desde la ventana la caída al vacío de los cuerpos en llamas, la brutalidad de las ejecuciones y la valerosa lucha de sus compañeros de la resistencia, se transforma en coraje cívico al afrontar *in foro interno* el conocimiento del horror del que es un observador sereno e implacable, pero también desesperado. No es su yo ejecutivo, sino el yo letárgico el que le proporciona el recurso más valioso para el conocimiento de la verdad: Szpilman no renuncia a la voluntad de saber qué pasa en el exterior ni en el interior de sí mismo, no se tapa los ojos ni los oídos, es un hombre valiente que se enfrenta sin miedos a la verdad más trágica sin retroceder ni un palmo de la ventana. Las bombas agujerean su jaula y le obligan a buscar un nuevo escondite, huyendo de un lugar a otro, como un nómada sin otra elección que la de continuar errante, un peregrino que simboliza a su propio *pueblo sin tierra* en una ciudad pulverizada: la ciudad externa, primero dividida por los muros del gueto, y luego demolida por la ofensiva del ejército aliado, sencillamente, ha desaparecido. La ruina física es un símbolo de la polis que ha dejado de existir.

El *buen juicio* que conservará Szpilman hasta el final tiene su origen en la música, verdadera fortaleza frente a la locura que le amenaza, como a Joseph K., desde el inicio de la persecución. "¿Cómo rebelarnos?, ¿con qué luchar? No tengo más arma que el arco de mi violín" son las palabras de uno de sus compañeros de la emisora de radio polaca durante los primeros días en el gueto judío. "No somos más que un ejército de músicos", advierte con ironía. La única música que Szpilman podrá oír será la de su alma, último reducto de su libertad. Ya no puede tocar en público, no hay espacio externo (social y político) para la música, ni tampoco privado, ni siquiera puede tocar para sí mismo ante el temor de ser descubierto. Tiene que desaparecer⁹². Pero en su interior resonarán con fuerza las partituras de Chopin y el movimiento de sus dedos sobre las teclas del piano, como un virtuoso del silencio (*in foro externo*) y de la música (*in foro interno*), es una grieta en la vigilancia

⁹² "Metáfora o símbolo del destino judío, la metamorfosis de Gregor Samsa en un repugnante insecto cuyo fin dentro de la gran familia europea no podía ser otro que la expulsión o la muerte va, por tanto, mucho más allá de la expresión de los siempre invocados conflictos familiares de Kafka". WAHÓN, *Kafka y la tragedia judía*, p. 133.

sobrecogedora que le mantiene alerta. Acosado en su fosa de muerte, símbolo del mundo hostil que lo quiere aniquilar, privándole de un lugar físico, pero también espiritual, Szpilman se hace más sabio, más atento a sus voces musicales internas, sobre el ruido atronador de los bombardeos que le amenazan fuera de su guarida.

Al final de su viaje, muerto de hambre y en la más completa soledad, busca en el interior de las casas algún resto de comida, trepando de puntillas a las escaleras, circulares y maltrechas, como un pobre esqueleto de los edificios, que recuerdan los premonitorios laberintos de las salas del tribunal kafkiano. Una noche, Szpilman tira al suelo una lata de pepinillos, que rueda hasta llegar a los pies del capitán Wilm Hosenfeld. El gato por fin ha cazado al ratón, en palabras de Canetti⁹³. El aspecto de vagabundo del pianista contrasta con la elegancia del militar alemán, que le pregunta: “¿quién es usted?, ¿qué hace aquí?, ¿en qué trabaja?”. “Era pianista...”, responde Szpilman. El capitán Hosenfeld le acompaña a otra sala y le muestra un piano. “Toque”, y se acomoda en un lateral dispuesto a oír la música que Szpilman no ha podido tocar para nadie desde el comienzo de su huida. Se sienta al frente del piano, como si estuviera en un escenario, esta vez desprovisto de luz y de público, traspasado por el frío que convierte su aliento en un vaho blanquecino, y comienza a ejecutar la partitura. El capitán emocionado por la interpretación que hace Szpilman de la música de Chopin, será, desde ese momento, su cómplice y protector. La música romperá la barrera entre los dos hombres, como un lugar común del espíritu, más allá del horror de la guerra. El capitán Hosenfeld ha otorgado a Szpilman su “derecho de isegoría”, en términos de Arendt, su capacidad para decir y ser oído con prestigio supremo. La voz (musical) del pianista permitirá la creación de un espacio de libertad minúsculo, pero definitivo, en mitad del absurdo y la barbarie, como el germen de otro mundo posible. Más tarde, en un campo ruso de prisioneros de guerra, el capitán alemán hilará en su memoria el recuerdo del piano de Szpilman, su música interior, para escapar de la locura que, paradójicamente, le llevará a la muerte en este juego ambivalente de perseguidores y perseguidos. El verdugo se convierte en víctima de otra irracionalidad en el curso de la historia, que aún no ha terminado. Esa es la verdad universal que anticipó Kafka con su instinto de reptil para adivinar el peligro, como decía Primo Levi⁹⁴. En *El Proceso* supo advertir, en clave judía y con una honda sabiduría trágica, las amenazas que pesan sobre la libertad humana.

⁹³ CANETTI, *Masa y poder*, p. 277.

⁹⁴ “Tenía una sensibilidad animal, como se dice de las serpientes que prevén los terremotos”. Primo LEVI, “Una agresión llamada Franz Kafka”, en *Entrevistas y Conversaciones*, Península, Barcelona, 1998, p. 153.