

2
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LA CABALA Y KAFKA, UNA PROPUESTA INTERPRETATIVA *

T E S I S I N A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS

MODERNAS ALEMANAS

P R E S E N T A

Kundalini Muñoz Cervera Aguilar



ASESORA: DRA. MARLENE Z...



MEXICO. D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1998

260360



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

1. Planteamiento general. Introducción.	1
1.2 Breve planteamiento de algunas de las doctrinas cabalísticas.	2
1.3 Kafka y su relación con la cultura judía.	11
2. La idea del exilio.	18
2.2 El juicio.	24
2.3 La Transmigración de almas.	32
2.4 El Hasidismo en su obra.	39
2.5 Propuestas de un misticismo secularizado.	45
CONCLUSIONES	51
NOTAS	53
BIBLIOGRAFÍA	59

1. Plantamiento general.

Este trabajo consiste en una propuesta interpretativa de algunos rasgos específicos en la literatura de Franz Kafka. Mi intención es interpretar algunos de los tópicos recurrentes en sus obras, es decir, no me ocuparé de alguna obra en especial, sino que abordaré diversos conceptos de su literatura desde el punto de vista cabalístico. En cuanto a esta tarea me apoyo principalmente en Karl Erich Grözinger y su libro *Kafka und die Kabbala* publicado en 1992, en el que relaciona la literatura y la Cábala propiamente y hace una interpretación a partir de la mística.

Sin embargo, no pretendo demostrar que la Cábala haya representado una influencia directa sobre el trabajo de Kafka, aun cuando se trate de una probabilidad que procuraré tratar más adelante; el propósito esencial es interpretar algunos temas de la literatura de Kafka de acuerdo con el punto de vista místico de la Cábala.

Al hablar de Cábala nos referimos al conjunto de escritos místicos de origen judío que se compone principalmente de una serie de exégesis místicas de la Biblia (particularmente del Antiguo Testamento) y de otros textos religiosos judíos como la *Mishna* y el *Talmud* babilónico y el palestino. La *Mishna* es el tratado más antiguo basado en las leyes de la Biblia hebrea que contiene todas las leyes de la religión judía, y el Talmud, tanto el babilónico como el palestino, está compuesto por textos rabínicos motivados por discusiones acerca de temas bíblicos. Estos textos fundamentan teóricamente a la religión judía.

La Cábala es, en cambio, una corriente mística que interpreta en forma diversa las cuestiones esenciales de la religión y en general la *Weltanschauung* del hombre y su problemática

ontológica. La Cábala consiste propiamente en un sistema interpretativo en el que se desarrollan diversas cuestiones; desde el origen del universo hasta reflexiones éticas, morales, filosóficas y religiosas.

De acuerdo a Gerschom Scholem (1), una de las autoridades más reconocidas académicamente en el estudio de la mística judía, por el término Cábala se entiende esencialmente aquellas enseñanzas esotéricas del judaísmo y del misticismo judío, particularmente las corrientes surgidas durante la Edad Media, a partir del Siglo XII. Se trata de un concepto vasto, dentro del cual tendremos la necesidad de situarnos en las determinadas corrientes que forman parte del mismo, ya que pretendemos valernos de algunas de las ideas que las componen para nuestra interpretación. Una de estas es la Cábala luriana, cuyas ideas constituyen la parte esencial de esta propuesta interpretativa. Procuraremos en los capítulos que constituyen este trabajo, relacionar determinadas ideas de la Cábala con aspectos de algunas obras de Kafka. Principalmente nos referiremos a *El Proceso*, *América*, *El Castillo*, *La Metamorfosis* y *Josefina, la cantora o el pueblo de los ratones*.

1.2 Breve planteamiento de algunas de las doctrinas cabalísticas.

Issac Luria Ashkenazi, a quien llamaban "Ari" (1534-1572) fue el precursor de la escuela que pertenece a la llamada Nueva Cábala, ya que surge a partir de la expulsión de los judíos de España, en 1492. Hasta antes de la expulsión, el centro en el que se situaban los cabalistas fue Gerona, de ahí que a la corriente anterior a la escuela de Luria, se le conozca como Escuela de Gerona. La escuela de Luria se situó en Safed, Palestina. A partir de Luria la Cábala tomará nuevas direcciones, que a su vez seguirán reflejando las ideas de sus

precursores. Nos referimos concretamente a Moises Cordevero (1522-1570) quien desarrolla la doctrina de las *Sefirot*, misma que se constituye como una idea básica de la Cábala. Luria, partiendo del concepto de las *Sefirot* propone su doctrina de la creación, una cosmogonía que se compone de conceptos muy complejos.

Una de las ideas básicas de la Cábala, aún desde sus principios es la contemplación de Dios en relación a su propia creación. A Dios mismo se le define como la esencia absoluta que va más allá de cualquier especulación, o inclusive, de una comprensión estática. Scholem define a este principio cabalístico como un agnosticismo bastante cercano al neoplatonismo. (2) Los cabalistas de Provenza y de España le dieron el nombre de *Ein-sof*, palabra hebrea que significa literalmente: sin final, y que se traduce como "infinito". Azriel de Gerona, quien vivió a principios del siglo XIII, y su maestro Isaac el Ciego fueron los primeros en manejar este término. (3) *Ein-sof* es la perfección absoluta a la que no puede darse atributo alguno, su existencia se deduce a partir de su propia creación. La creación es el Dios revelado, por eso es posible el pensamiento religioso acerca de la misma. Por el contrario, es imposible reflexionar sobre el *Deus absconditus*, ya que se trata de un concepto que va más allá de cualquier razonamiento.

El proceso de la creación será descrito por los textos cabalistas desde sus primeras corrientes. El *Sefer Yetzirah*, Libro de la Creación es uno de los textos más antiguos que se refieren a este proceso. Tanto el *Sefer ha-Bahir*, como el *Zohar* se ocupan de este tema ampliamente.

Para los cabalistas de Gerona, el proceso de la creación se inicia con la llamada voluntad primordial del *Ein-sof*, *ha-razon ad ein-sof* (voluntad infinita). En los textos de Isaac el Ciego y en el *Sefer Yetzirah* definen la primera manifestación de *Ein-sof* como pensamiento:

mahshavah. (4) Ambos conceptos se unen posteriormente definiendo como voluntad de pensamiento al primer paso de la manifestación de Dios. Esto puede compararse con el *intelligere* que desarrolla posteriormente Meister Eckhart. (5)

Basados en enunciados de la Biblia: "El principio es sabiduría" (Proverbios 4:7) (6). Por ejemplo, los cabalistas encuentran una correspondencia entre éste y otros versos bíblicos, entendiendo que en el principio de la existencia la creación tuvo que ser definida o verbalizada.

A manera de explicación de este y de los muchos otros aspectos de la Biblia que carecen de mayores referencias, se desarrollan diversas doctrinas. En el *Sefer Yetzirah* se establece que Dios creó el mundo por medio de diez conceptos, ideas o emanaciones a las que se les da el nombre de *Sefirot*:

"Ten Sefirot of Nothingness: Their measure is ten/ which have no end/ A depth of above/ A depth of below/ A depth of east/ A depth of west/ A depth of north/ A depth of south/ The singular Master/ God faithful King/ dominates over them all/ from his holy dwelling/ until eternity of eternities". (7)

Cada *Sefirah* tiene un valor, un significado, según el orden en el que han sido emanadas del *Ein-sof*. *Keter*, (la corona), *Hojmah* (la sabiduría), *Binah* (el entendimiento), *Hesed* (el amor), *Gevurah* (la fuerza o el juicio), *Tiferet* (la belleza), *Netzaj* (la victoria), *Hod* (el esplendor), *Yesod* (la fundación) y *Maljut* (el reino). Este sistema de *Sefirot* es conocido también como el Árbol de la Vida. Y el Árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo está formado, para los cabalistas, por este mismo sistema de las *Sefirot*. Más adelante retomaremos este tema cuando nos refiramos al pecado de Adán y Eva al desobedecer el mandato de Dios de no comer el fruto del Árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo. (Génesis 2:9) (8). En el *Sefer ha-Bahir* se identifican las emanaciones de Dios con el

símbolo del árbol: "All the divine powers of the Holy One, blessed be He, rest one upon the other, and are like a tree". (9) Asimismo se conoce al sistema de las *Sefirot* con la forma de un cuerpo humano. Según el *Zohar* las primeras *Sefirot* representan las tres cavidades del cerebro, la cuarta y la quinta, los brazos, la sexta el torso, la séptima y la octava las piernas, la novena el órgano sexual y la décima representa la totalidad de la imagen del cuerpo del hombre primordial; con sus partes tanto femenina como masculina. Este principio andrógino se relaciona presumiblemente con el gnosticismo valentiniano. (10) El cuerpo humano de orden divino que estaba formado por las diez *Sefirot* se conoce como *Shi'ur Komah*, o bien el cuerpo de Dios en su primera manifestación como *Adam Kadmon* u hombre primordial, el cual debe diferenciarse del *Adam rishom*, el primer hombre.

Otra de las ideas básicas que conformaron la cábala luriana fue la doctrina de los cuatro mundos básicos: el primero de ellos y el más perfecto de todos es el *Olam ha-azilut*, el mundo de la emanación; seguido del *Olam ha-beriah*, el mundo de la creación; relacionado con la angelología de la *Merkabah* descrita en la literatura de las *heijalot*, y que *grosso modo* se conoce como el carruaje divino de Dios; el tercero es *Olam ha-yetzirah*, el mundo de la formación, al que también se identifica con los ángeles situados alrededor de Metatron, según las teorías gnósticas; y el cuarto mundo es el *Olam ha-asiyyah*, el mundo de los actos, que es el que habitamos los seres humanos. Estos mundos, a su vez son una serie de ciclos cósmicos o *shemitot*. Cada *Sefirah* genera una *shemithah* o un año sabático compuesto por 6000 años. El final de todos los ciclos o *shemitot* se conoce como el gran jubileo. Esta doctrina se expone en el *Sefer Temunah*, libro perteneciente a la escuela cabalística de Gerona. (11)

Deseamos ahora referirnos a la doctrina luriana de la creación del universo. Como habíamos mencionado antes, la doctrina de Isaac Luria revolucionó los estudios cabalísticos y tuvo cabida en los círculos religiosos judíos, así como en el pensamiento tradicional de la cultura judía en general. Podemos reconocer infinidad de doctrinas de la escuela de Luria en la mayoría de la literatura hasídica, corriente religiosa-mística del judaísmo que pregona la vida religiosa y ordenada; y en la literatura tradicional y oral del pueblo judío. Por ahora procuraremos exponer a grandes rasgos las principales enseñanzas de la escuela de Luria; a las que, en su momento, haremos referencia.

La teoría cosmogónica de Luria consta de tres etapas, la primera parte del concepto del *Tzim-tzum*, lo cual se traduce como contracción. (12) Con esto Luria quiere decir que la existencia y la creación del universo se debe a un proceso de contracción dentro de Dios mismo. Se dice que Dios designa un espacio dentro de sí mismo en el que dará cabida a su creación. Por tanto el primer paso del *Ein-sof* en su creación del universo es una contracción o un retraimiento dentro de sí mismo. Apoyado en esto y en un *Midrash* talmúdico, Luria comprueba que todo lo que existe es Dios mismo, que su creación es también él mismo. El *Midrash* es otra de las colecciones escritas junto con el *Talmud* Babilónico y el Palestino, que contiene las enseñanzas de los primeros Rabinos; la palabra *Midrash* se traduce como exposición. Según Scholem este *Tzim-tzum* de Dios puede interpretarse como una forma de destierro en sí mismo, como un exilio. (13) Para hacer posible la creación y la emanación es necesario que en un principio haya una concentración, una retracción que permita la manifestación. Dedicaremos uno de los apartados de este trabajo al significado del Exilio en los textos y en la forma de vida de Kafka, por lo tanto hablaremos posteriormente más detenidamente sobre este tema. Por otro lado, según un *Midrash*, que forma parte del

Talmud, el mundo originalmente estaría basado en el juicio estricto, lo que los cabalistas conocen como *Din*, posteriormente Dios agregó la cualidad de la misericordia. El juicio o *Din* significa para la cábala la imposición de límites y el orden preciso de las cosas, por lo que *Tzim-tzum* es también un juicio, el juicio divino que se encuentra en constantes movimientos de egresión *hitpashut* y regresión *histalcut*. La idea del juicio es fundamental para la cultura judía en general, así como para otras culturas; no obstante es en la cultura judía en donde el juicio se convierte en un acto continuo, que se realiza cada año en *Yom kipur*. Más adelante trataremos el tema del juicio en los textos de Kafka, relacionándolo con la connotación cabalística que hemos mencionado.

La segunda idea teosófica de Luria referida a la cosmogonía es la doctrina de la *Shevirat ha-kelim* o la ruptura de los vasos. El proceso posterior al *Tzim-tzum* es la emanación del primer ser o bien el *Adam kadmon*. Como hemos mencionado ya, el cuerpo del hombre primordial estaba conteniendo dentro de sí a las *Sefirot*. Fue entonces necesario que cada una de las *Sefirot* dentro del *Shi'ur komah*, el cuerpo divino, estuviesen contenidas en los llamados vasos que fueron creados con esa finalidad. Según el esquema divino de las cosas, según el juicio, cada emanación debía estar delimitada y ubicada en el lugar que le correspondía, de ahí la necesidad de los vasos. Pero sucedió que los vasos que contenían a las siete *Sefirot* inferiores se rompieron al recibir el impacto de la luz que emanaba del *Ein-sof*. De esta manera explica Luria la caída de las partículas de luz, que siendo expulsadas de su sitio caen hacia los mundos inferiores constituyéndose en las esferas del mal, las *Quelipot*. De esta forma quedan mezclados los mundos de las *Sefirot* y las *Quelipot*, lo que significó el caos en la cosmogonía del universo. El mal y el bien se encuentran presentes en igual medida dando como resultado un mundo imperfecto.

Después de esta ruptura la luz de Dios se dispersó y adoptó formas esenciales, a cada forma se le dió el nombre de *Partzuf*, que significa rostro. De acuerdo a la necesidad del universo de delimitar cada uno de los elementos que lo componen, los *partsufim* fueron creados a partir de las cualidades de las *Sefirot* o de las emanaciones de Dios. El primero recibe el nombre de *arjianpin* que alude a la misericordia de Dios, la segunda configuración es el *ze'ir anpin*, se le conoce como el rostro impaciente de Dios; y es el *partsuf* que corresponde a la última *Sefirah*, que en estas condiciones será conocida como *Shejinah*. Es decir, las emanaciones de Dios, las llamadas *Sefirot*, adoptan distintas formas y atributos a causa del accidente o de la ruptura, de esta manera se irá conformando la creación con estructuras teóricas cada vez más complicadas. Es aquí en donde encontramos la tercera gran etapa de la cosmogonía luriana: la restauración o *tikún*.

Después de la ruptura de los vasos y de la dispersión de la luz divina, el universo se vuelve imperfecto y para que vuelva a ser como su esencia primaria, como Dios, es necesario un proceso de restauración. Será en el *tikún* en donde la *shejinah* y su *partsuf*, o su rostro, tengan un papel muy importante ya que ésta es la única substancia divina que llega al mundo de los seres humanos, durante la noche de *shabbat*. Es entonces cuando el hombre tiene la obligación de participar en la restauración a través de la *Tora* y del cumplimiento de las 613 *Mitzvot* o mandamientos. Scholem relaciona la restauración o *tikún* con la función mesiánica. Para él la llegada del Mesías significa la restauración final del mundo del *tikún*. Esta misma interpretación le da Karl Erich Grözinger a algunos de los Aforismos de Franz Kafka, a los cuales nos referiremos más adelante.(14)

Se considera, por lo tanto, que la misión del hombre consiste en concentrar todas sus intenciones en la restauración de la armonía original que fue alterada por la ruptura de los

vasos. Después de la caída de la *Shejinah* comenzó el *tikún* o la restauración y la última de las esferas o *Shejinah* adoptó la forma de Raquel, la esposa celestial. Pero al ser creado el *Adam rishom* o el Adam terrenal, éste cae en el pecado al sexto día de la creación con lo que se impide el *tikún* y se manda a la *Shejinah*, al exilio lejos de su esposo divino. Ahora, para que el *tikún* sea posible finalmente deberá devolversele la *Shejinah* a su señor. Sobre esto Scholem opina: "La verdadera vida y la verdadera reparación del pecado original son posibles por la confluencia y la coincidencia de ambos impulsos: el divino y el humano." (15) Asimismo las principales herramientas del hombre para contribuir a la restauración del universo son: la oración y el éxtasis místico o *unio mystica*. Scholem afirma que la llamada *Kavanà* es la práctica meditativa que conduce a la *Devecut* o éxtasis místico y que estas ideas llegaron a Luria por medio de las enseñanzas de Abraham Abulafia, místico cabalista que vivió en la primera mitad del Siglo XIII. Es pertinente mencionar que en este sentido Moshe Idel en su libro *Studies in ecstatic Kabbalah* difiere de la interpretación que Scholem hace al respecto de la *Devecut*, la *Kavanà* y la doctrina llamada profética o estática de Abulafia. La propuesta de Idel es la siguiente:

"Since Scholem's denial of the extreme of unio mystica in 1941 no close examination of this thesis was undertaken by scholars of jewish mysticism, whereas experts of their religious mysticism unconditionally accepted it and used it in their studies. / I should like to argue three points: 1 that Scholem's view, while correct in general and insofar as it concerns the theosophical Kabbalah (i.e. the main strain of jewish medieval mysticism which deals with the nature of the sefirot and the relations between the comandments and divine harmony) is wrong with regard to the second important brand of Kabbalah, or the ecstatic of prophetic Kabbalah. 2 that the divergence of the two types of Kabbalah on this issue, stems from their differing conceptions of man, as well as the nature of Divinity. And 3 that the influence of philosophical psychology on the ecstatic Kabbalah is the main reason for the emergence of the extreme type of expressions concerning unio mystica in the mysticism of Abulafia and his disciples". (16)

Para Idel la *Devecut* o *hitbodedut* de Abulafia tiene grandes semejanzas con las prácticas místicas Sufis de la India mística, tema que trata en el libro arriba mencionado.

Para la doctrina del *tikin* de Luria, toda práctica mística, y en especial la oración, es un acto que contribuye a aliviar el exilio de la *Shejinah* y reestablecer la naturaleza divina del universo, pues el pecado original, o bien la ruptura de los vasos, provocan en sus respectivos planos, el divino y el humano, que el mundo se encuentre en permanente exilio. Este y muchos otros aspectos de la Cábala luriana tuvieron una gran influencia en el judaísmo, hasta el grado de penetrar en la conciencia popular. La visita de la *Shejinah* durante la noche de *shabbat* fue ensalzada con himnos y ritos de origen cabalístico como el *Lejà dodi licrat kalà* que se incluye en el *Majzor* o libro de rezos de *shabbat*. (17)

A continuación quisieramos tratar, por último, la tercera gran doctrina de la Cábala luriana. Esta es la de la transmigración del alma o *guilgul*.

En su teoría de la reencarnación Luria relaciona la peregrinación de la *neshamah* (alma) con las doctrinas de la ruptura de los vasos y de la restitución. El alma del ser humano está sujeta a la transmigración mientras no haya contribuido con sus acciones a la restitución del universo, una vez que el alma cumple con los preceptos y obligaciones prescritos, puede descansar esperando que finalmente se realice la restitución definitiva y pueda unirse, junto con todas las almas, con el alma de Adam y posteriormente, con la de Dios como estaban en un principio. El *guilgul* es un destierro del alma, que la lleva a adoptar formas inferiores de vida, como de animales salvajes, plantas o inclusive de piedras. Scholem relaciona la idea del *guilgul* con el destierro y el exilio de los judíos (*galut*). El hecho de que el alma adopte un cuerpo inferior debido a alguna falta que haya cometido, no excluye la posibilidad de hallar una forma en la que puede ser salvada, ya sea por un alma que forme parte de su familia, o

bien por medio del alma de un gran místico, pues éste tiene la facultad de reconocer a un alma en *guilgul* y sabe además la forma en que puede salvarse. Dentro de la tradición cabalística encontramos muchos relatos que manejan este tema.

1.3 Kafka y su relación con la cultura judía.

En el siguiente apartado me propongo ejemplificar los nexos que Kafka mantuvo con la cultura judía, pues pienso que es importante considerar que una interpretación de los textos de Kafka a partir de la Cábala puede también sustentarse en estos nexos.

Aunque Kafka no haya sido un judío religioso, conoció algunas de estas doctrinas. También sabemos de su acercamiento al teatro yiddish y de sus lecturas de cuentos hasídicos que incluso formaban parte de su biblioteca personal.(18).

Kafka conoció los textos tradicionales que se encontraban en el libro *Sagen polnischer Juden* publicado por Alexander Eliasberg en 1916 que perteneció a su biblioteca. A continuación me permito citar una de ellas para ilustrar, en términos generales, la forma narrativa en que se componen las enseñanzas transmitidas de los rabinos y, esencialmente, la explicación esotérica que se le da a un fenómeno determinado.

"Rabbi Jizchak Lurja, der Begründer der Kabbala war einmal zu einer Hochzeit geladen. Der Bräutigam war ein berühmter junger Gelehrter, ein sehr frommer Mann, heilig und rein und von Sitten, ausgezeichnet durch Gottesfurcht und alle Tugenden. Nach der Trauung war ein großes Festmahl. Als der Neuvermählte sich ein Stückchen Huhn nahm, blieb ihm ein Knochen im Halse stecken, so daß er daran ersticke und starb. / Alle Anwesenden jammerten und weinten, nur Rabbi Jizchak Lurja allein weinte nicht und schien sogar erfreut. Alle waren darob sehr erstaunt und fragten den heiligen Rabbi, warum er so froh sei. Darauf antwortete der Heilige: "Wisset, daß die Seele des jungen Mannes soeben nach allen Gilgulim für immer erlöst wurde. Der junge Mann war schon in einem früheren Dasein ein frommer, reiner und heiliger Mann gewesen, ausgezeichnet durch alle Tugenden, und hatte bei Lebzeiten alle Makel, die seiner Seele von früheren Gilgulim anhafteten, eingewaschen. Und daß dieser heilige Mann dennoch einen neuen Gilgul durchmachen mußte, hatte folgende Ursache. / Der Mann war in seinem vorigen

Dasein ein Stadtrabbiner und hatte als solcher über verschiedene rituelle Fragen zu entscheiden. Um jene Zeit irrte aber in der Welt eine unerlöste Seele umher. Da erging ein Beschluß des himmlischen Gerichtshofes, daß diese Seele in einen reinen, koscheren Vogel kommen soll; und daß, wenn der Vogel die Gnade findet, von einem heiligen und frommen Mann am Shabbat oder bei einem Fest verzehrt zu werden, sie endgültig erlöst werden soll. Und so geschah es: die Seele kam in ein Huhn, das von einem gottesfürchtigen Gelehrten zum Sabbat gekauft wurde. Der Seele war dadurch eine große Gnade geschehen, und sie glaubte sich schon erlöst. Doch die Köchin des Gelehrten hatte irgendeinen Zweifel, ob das Huhn ordnungsgemäß geschächtet sei und ob man es essen dürfte. Sie ging darum, wie es üblich ist, zum Stadtrabbiner, damit er über diese Frage entscheide. Der Stadtrabbiner untersuchte das Huhn nicht sorgfältig genug und entschied, daß man es nicht essen dürfe, obwohl er bei näherer Untersuchung hätte zugeben müssen, daß es durchaus koscher sei. So blieb die arme Seele unerlöst und mußte noch weiter in der Welt umherirren. Sie trat vor den himmlischen Gerichtshof und erhob Anklagen gegen den heiligen Rabbiner: dieser hatte die Schuld, daß sie noch unerlöst sei; denn sie habe wirklich die Gnade gehabt, von einem gottesfürchtigen Mann zum Sabbat gekauft zu werden; doch der fromme Rabbiner habe durch sein Urteil die Sache verdorben; der himmlische Gerichtshof möge ihn daher verurteilen. / Und der himmlische Gerichtshof beschloß, daß der fromme Rabbiner noch einen Gilgul durchmachen müsse, um in seinem neuen Dasein die Seele zu erlösen. Und die unerlöste Seele kam wieder in einen Vogel, in das Huhn, das der fromme Gelehrte bei seiner Hochzeit verzehren sollte. Als der Gelehrte das Huhn zu verzehren begann, wurde die arme Seele sofort erlöst: auch er selbst hatte nichts mehr auf dieser Welt zu tun, da er den Zweck dieses Daseins erfüllt hatte. Selig ist seine Seele, die in jungen Jahren alles erfüllt hat, was sie zu erfüllen hatte." / Daraus kann man lernen, daß man nicht trauern soll, wenn ein frommer Mann in jungen Jahren stirbt. Denn der Herr ist gerecht und weiß, was für die Menschenseele gut ist".(19)

Kafka conoció el pensamiento místico de los cabalistas, la transmigración de almas, la fe y las creencias judías. El hecho de que haya conocido todo esto no implica que su intención al escribir haya sido desarrollar estos temas, pero seguramente habrán tenido un significado para él .

Mucho se ha escrito acerca de la relación de Kafka con la cultura judía. Walter Benjamin, por ejemplo, menciona las coincidencias ideológicas entre Kafka y el judaísmo en sus ensayos sobre el autor. Poseemos también testimonios de personas allegadas a Kafka en distintos momentos de su vida, así como los comentarios que él mismo hace al respecto, tanto en sus

diarios, como en su correspondencia personal. En *Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend* Klaus Wagenbach reúne diversas fuentes informativas acerca de la situación de Kafka en su juventud y de la relación que mantuvo con personas cercanas a él. Ahora nos referimos al testimonio de Felix Weltsch, compañero y amigo de Kafka, quien se encontraba un año antes de él en el *Altstädter Gymnasium* en 1898. Weltsch afirmó que Kafka y sus compañeros se vieron atrapados en una especie de simbiosis judío-alemana, ya que se encontraban viviendo en Praga, una ciudad checa, perteneciendo a una minoría de habla alemana y, además, a la raza judía. Esto desembocó, según Weltsch mismo, en que muchos de ellos optaran por identificarse plenamente con la cultura judía y se unieran al movimiento sionista:

"The repressed streams of the ethnic and religious factors forced their way through to the surface of active consciousness from the deepest sources of the soul, making them rediscover their jewish identity and join in the zionist movement." (20)

Por otro lado, la opinión de otro de los compañeros de Kafka, Emil Utitz, cuyas *Erinnerungen an Kafka* fueron publicadas por Max Brod y, posteriormente, por Wagenbach en el libro que ya hemos mencionado. Utitz fue compañero de Kafka en la misma generación del *Altstädter Gymnasium* durante ocho años y asegura en este pequeño escrito que la situación de los pocos judíos que habitaban en Praga se había reducido a un ghetto voluntario que los privaba de todo contacto con checos o con alemanes:

"Freilich war unser altes Gymnasium ein Symptom für diese eigentümliche, inselhafte Abgeschlossenheit (auch der Existenzialisten), in der ein großer Teil des Prager Judentums lebte. Ich sprach später oft von einem Naturpark, dessen Ausdehnung sich immer mehr und mehr verkleinerte...Diese Juden hatten ihre eigene Druckerei, ihr Theater, ihre Vorträge und ihre Gesellschaft. Sie lebten in einer Art freiwilligem Ghetto, weil sie sich dort wohl fühlten." (21)

Una opinión más reciente es la de Heinz Politzer en su libro *Franz Kafka: Parable and Paradox*. Según el autor, quien fue también un emigrante en Praga, los judíos en esta ciudad no eran admitidos en los círculos alemanes y, además, eran odiados por los checos:

"As a German Jew in Chzech Prague, Kafka lived in a triple ghetto: the Jewish community was encircled by hostile Slavs, who in turn were hemmed in and held down by the Austrian bureaucracy that ruled the city in the name of the Habsburg empire until the revolution of 1918." (22)

Además de estos testimonios conocemos datos biográficos precisos sobre Kafka. Sabemos que su padre Hermann lo llevaba a la Sinagoga tan sólo en los días festivos más importantes y que su padre mismo carecía de una verdadera práctica religiosa en su vida cotidiana. En su *Carta al padre* Kafka confirma la lejanía de su padre y de su familia de las costumbres religiosas judías. Según Wagenbach en su biografía de Kafka, la educación religiosa que éste recibió en el *Gymnasium* fue bastante escasa.(23) En sus diarios Kafka describe el momento en que realiza su *bar mitzváh*, ceremonia en la que se celebra la edad adulta en las responsabilidades religiosas, como un simple ejercicio de memorización.(24) La relación de Kafka con el judaísmo no influyó determinadamente en su educación. Fue más bien durante los años en la universidad cuando comenzó a acercarse a cuestiones judías como el sionismo. En 1899 se formó en la Universidad de Praga un círculo de estudiantes que se hicieron llamar la Sociedad sionista *Bar Kochba*. Uno de los amigos y compañeros de Kafka, Hugo Bergmann fue líder de esta sociedad y llegó a discutir con Kafka algunos de sus postulados. No obstante, mientras que Bergmann se convertía al sionismo, Kafka se veía mucho más interesado por el socialismo. (25)

En 1911 Kafka se acercó a un grupo de teatro encabezado por Jischak Löwy que se dedicaba a la representación de obras, de la literatura Yiddish, cuyos principales autores

fueron Goldfaden, Gordin y Latayner. Evelyn Torton Beck habla ampliamente de la relación del escritor con el teatro Yiddish en su libro *Kafka and the Yiddish Theater*. En ese mismo año Kafka comienza a leer el libro de Heinrich Graetz *Geschichte der Juden* y entabla una fuerte y cercana amistad con Löwy, con quien habla frecuentemente acerca de los postulados sionistas y de la cultura Yiddish.

A principios de 1912 Kafka pareció interesarse por el movimiento sionista. Asimismo se ocupa del *Talmud*, por ejemplo, que es el libro más antiguo del judaísmo después de la Biblia. Al respecto escribe en sus diarios el 7 de enero de 1912:

“Jeschiwes sind Talmudhochschulen, welche von vielen Gemeinden in Polen und Rußland ausgehalten werden. Die Kosten sind nicht sehr groß weil diese Schulen meistens in einem alten unbrauchbaren Gebäude unterbracht sind, in dem sich, außer den Lehr- und Schlafzimmern der Schüler, Wohnung des Rosch-Jeschiwe (la cabeza de la escuela, el maestro), der auch sonst Gemeindedienste versieht, und seines Gehilfen befindet...”(26)

Según una carta que Max Brod escribe a Martin Buber el 13 de Febrero de 1917, Kafka se encuentra interesado, cada vez más, en la exploración gradual de la cultura judía y del Hasidismo: “Mein Freund Franz Kafka mit dem ich nicht diskutiere und auf den zu meiner Freude das Judentum langsam, unvermerkt übergeht.” (27) En ese mismo año Kafka escribe en sus diarios su proyecto de emigrar a Palestina y de buscar un trabajo en esa ciudad, cosa que, por supuesto, nunca realiza. (28)

Sin embargo sabemos que Kafka mismo jamás se sintió realmente identificado con la cultura judía: “Was habe ich mit Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam.” (29)

Podemos incluso afirmar que Kafka nunca se sintió realmente allegado a alguna comunidad o círculo, ya haya sido religioso o social. Kafka vivió en un permanente exilio de sí mismo,

como dice Canetti en su libro *El otro proceso de Kafka*. (30) Pero de esto hablaremos más adelante.

Lo que pretendemos puntualizar es que: a pesar de que Kafka no haya tenido acceso directo a los textos de Cábala, pudo, por otros medios, conocer las partes esenciales del pensamiento judío, cuyas raíces, como ya hemos mencionado, se atribuyen en gran parte a la tradición cabalística y al Talmud, mismos que son, a final de cuentas, diversas exégesis bíblicas.

Por otro lado deseamos establecer la importancia de otro factor con respecto a la particular relación de Kafka con el Judaísmo: la Cábala y en general la mística judía se encuentran cercanamente ligadas a otras corrientes místicas, muchas de ellas cristianas como el Gnosticismo, el Neoplatonismo, o el misticismo de Meister Eckhart y de Dionysius Aeropagita, tan sólo por citar algunos; y éstas, a su vez, se relacionan indudablemente con ciertas corrientes místicas orientales. Anteriormente nos referimos al libro de Idel sobre la escuela de Abulafia y su relación con la mística Sufi. Con esto queremos decir que el conocimiento que Kafka pudo tener de ideas cabalísticas se relaciona no solamente con la cultura judía, sino también con gran parte de la filosofía y la mística de toda Europa. También por medio de sus lecturas de Platón, de Aristóteles y de textos clásicos en general, Kafka pudo acercarse a diversas filosofías que se relacionan con el pensamiento cabalístico. (31)

En lo subsecuente trataremos concretamente aquellos aspectos en obras de Kafka que tienen, de acuerdo a nuestra opinión, rasgos afines a las ideas cabalísticas. Como ha quedado puntualizado, nuestra propuesta no es afirmar que la Cábala tiene una influencia directa en la

obra de Kafka, tan sólo intentamos un acercamiento interpretativo a su obra desde esta perspectiva.

2. La idea del exilio.

"Zwei Aufgaben des Lebensanfangs: Deinen Kreis immer mehr einschränken und immer wieder nachprüfen, ob du dich nicht irgendwo außerhalb deines Kreises versteckt hältst." (32)

Una de las más graves consecuencias de la ruptura de los vasos en la cosmogonía cabalística del universo fue el exilio de la última *Sefirah* de su *Shejinah*, así como la principal consecuencia del pecado original fue la expulsión de los hombres del paraíso.

En cuanto a la mística y a la tradición, la cultura judía ha estado notablemente marcada por un exilio geográfico y espiritual. Este exilio tiene un significado religioso muy preciso, en hebreo es designado como *galut*. Para la Cábala la función histórica y, sobre todo, mística del exilio en el que vive el pueblo judío es expiatoria. Aun en el exilio el hombre debe recordar siempre que su deber es contribuir a la restitución del universo originalmente divino. Tales propuestas cabalísticas gozaron de una gran aceptación dentro de la tradición judía, ya que formulaban una explicación alentadora para la situación histórica de este pueblo. Sin embargo los grandes místicos cabalistas como Luria y Cordovero se referían con estas propuestas, principalmente, a otros aspectos mucho más abstractos del ser humano. El exilio de la *Shejinah* era un exilio místico alabado y buscado por los cabalistas. En prácticas meditativas como la *Kavanah* eran necesarias introspecciones prolongadas mediante aislamientos indefinidos; el practicante se exiliaba por algún tiempo de sus semejantes y se dedicaba al estudio de los textos sagrados, buscando experiencias místicas.(33)

Muchos son los escritos cabalísticos que hablan del aislamiento como un instrumento indispensable en la búsqueda mística. En *Le Palmier de Débora* de Moises Cordovero podemos leer:

"Une deuxième (méthode) est explicitée dans le livre du Zohar et elle est très importante.(que l'homme) s'exile de lieu en lieu au nom du ciel, en cela il façonnera un char pour la Chekhina exilée. Il se fera de lui cette image: "Me voici exilé mais mes bagages utilitaires sont avec moi, qu'en est-il de la gloire du Très-Haut, car la Chekhina est exilée et ses bagages ne sont pas avec elle, ils font défaut à cause de l'exil?" Pour cela il réduira ses bagages de tout son possible, comme il est écrit: "Fais-toi un bagage d'exilé" (Ez. 12:3). Il humiliera son coeur dans l'exil et s'attachera à la Torah, vois, il se renverra constamment de la maison de son repos à la façon dont se renvoyaient rabbi Siméon et ses compagnons pour se consacrer à la Torah, D'autant plus si ses pieds se fatiguent en allant de lieu en lieu sans cheval ni attelage. Il est dit à son propos: "son espoir est en YHVH son Dieu" (Ps. 146:5), or le Zohar explique le mot chever comme signifiant qu'il brise son corps pour la gloire du Très-Haut. " (34)

Para Kafka el exilio tenía una función muy específica, su exilio constante era la soledad. Kafka se refugiaba en una soledad extrema para poder hacer lo único, lo más importante en su vida: escribir. "Yo soy literatura" dice en una de sus cartas a Felice Bauer. (35) Esta soledad es indudablemente el resultado del aislamiento, Kafka se aísla voluntariamente para encontrarse con la literatura.

En su trabajo y con su familia la presencia de Franz es discreta, casi imperceptible. Cuando llega la noche se aísla frenéticamente y hace que el mundo exterior lo ignore, ignorándolo él mismo. Pero de ese aislamiento proviene su literatura, su arte, la que expresa su mundo, la que se manifiesta ante nuestro mundo. Para él la literatura es la verdadera finalidad, la única salvación y, por lo tanto, su propio camino hacia la restitución.

"Zwei Möglichkeiten: sich unendlich klein machen oder es sein. Das zweite ist Vollendung, also Untätigkeit, das erste Beginn, also Tat." (36)

Kafka se aísla porque sólo así es como puede escribir, se aísla porque sólo así es como puede encontrarse consigo mismo. Con este aislamiento se sumerge en su propio devenir, se hace infinitamente pequeño, esa es la única posibilidad, es lo que le permite escribir. Blanchot define este aislamiento como el centro de la exigencia de escribir y escribir es la

lucha por la supervivencia, Kafka vive para escribir y escribe para vivir. (37) Escribir es para Kafka como una práctica religiosa vital, cuya única condición es el aislamiento. Canetti observa que una de las razones para que Kafka se arrepintiera de casarse con Felice y rompiera su compromiso con ella fue el miedo a perder aquella soledad que le proporcionaba su mayor éxtasis. (38) En su libro, Marthe Robert resalta también la importancia que la soledad tiene para Kafka. (39) Ciertamente se trata de un exilio, el de Kafka, que va más allá de cuestiones físicas, se trata de un exilio que posee una finalidad muy específica: escribir. Asimismo en la Cábala el exilio tiene una función precisa: la experiencia mística.

En sus obras se encuentran constantemente presentes la soledad y el exilio. En muchos de sus personajes la soledad es un rasgo siempre presente; pero no se trata de una soledad simplemente, se trata de una especie de exilio, en el que se manifiesta notablemente una desadaptación muy particular. Es un exilio con una connotación de incongruencia en relación a lo otro, sus personajes son esencialmente ajenos a su entorno. Como lo es él mismo en algunos aspectos de su vida.

En *El Proceso*, Joseph K. parece haber sido siempre un hombre relativamente solitario. Vive solo en la casa de huéspedes de la señora Grubach. Parece tener una amante en Elsa, la bailarina del cabaret, pero realmente convive con ella tan sólo esporádicamente. Tiene algunos familiares que se preocupan por él, algunos colegas y algunos vecinos. A pesar de todo esto, Joseph K. es un personaje en el fondo tremendamente solo. Podemos decir inclusive que Joseph K. es un individuo realmente aislado de la sociedad. Se desenvuelve con grandes dificultades en un sistema social. Asimismo desconoce completamente los procedimientos del Tribunal, un ente abstracto en el que radica todo el poder totalitario del

que nos habla Canetti en su libro sobre Kafka; en el capítulo siguiente abordaremos este tema. Finalmente concluimos que el personaje de *El proceso* es un hombre solitario e incluso desadaptado tanto de la sociedad en la que vive, pues evidentemente no se trata de un ciudadano modelo, como de la autoridad superior que lo juzga.

En *El Castillo* K. es un personaje extranjero que llega a la aldea a las orillas del castillo para realizar su trabajo como agrimensor. K. llega solo y no conoce a nadie en el lugar. A pesar de sus contactos momentáneos con algunas personas como Frieda y los empleados del castillo, K. tendrá que procurar su búsqueda solo; y eso es algo en lo que no puede tener otra alternativa, se encuentra segregado de ambos círculos: la aldea y el castillo.

En *América* Karl Rossmann es expulsado de su casa paterna y es enviado a América completamente solo. Karl estará distanciado de las formas de vida en este lugar y tendrá que buscarse su propio camino. Aunque en esta novela Kafka deja una posibilidad abierta de que Rossmann encuentre finalmente un lugar como el gran teatro de Oklahoma en donde se adapte y se establezca, no podemos dejar de contemplar al personaje como un individuo solitario y exiliado.

En *La Condena*, *Un médico rural*, *El artista del hambre* y muchos otros relatos de Kafka nos encontramos igualmente con personajes solitarios y desadaptados de cualquier tipo de agrupación. Todos ellos se encuentran en un estado permanente de exilio en muchos sentidos. El mundo que se describe en la literatura de Kafka en un mundo segmentado, un mundo no restituído.

En *Metamorfosis* Gregor Samsa se despierta una mañana súbitamente convertido en insecto; esta es una transformación física que lo limita: no puede ponerse de pie, no puede ir a trabajar. Gregor piensa solamente en eso, se preocupa porque su supervisor irá a buscarlo,

se preocupa porque su familia espera que vaya a trabajar y que sostenga la casa, se preocupa porque ha perdido el tren de las siete y no podrá alcanzar el de las ocho. Gregor Samsa no se preocupa por Gregor Samsa. Su existencia le preocupa en tanto cumpla su función, en tanto que haga y no que sea. Sin embargo, la verdadera degradación de Gregor se inicia con su metamorfosis. Es entonces cuando tan sólo es y no hace. Cuando su familia lo repudia, cuando su existencia se hace pequeña, inútil, degradada, desde ese momento estará viviendo en un exilio permanente, al ser rechazado por su familia, en la más absoluta soledad, hasta que muere.

El exilio de los personajes de Kafka puede interpretarse como el resultado de una falta dentro de un sistema rígido y estático que se mantiene y funciona con reglas precisas y preestablecidas. El poder abstracto que impera en sus obras es tan implacable como el Dios bíblico, tal como lo señala Sergio Nudelstejer en su libro sobre Kafka..

Joseph K. cree que es inocente, sin embargo es juzgado y condenado por algo que él nunca supo realmente. Se le juzga tal vez por una falta que él no cometió.

Posiblemente por un accidente durante la formación del universo que ha provocado el desorden, la injusticia y el exilio. La ruptura de los vasos ha provocado el exilio de la *Shejinah* y de esta forma ha quedado dividida la estructura de las *Sefirot* o emanaciones de Dios. El ser humano sufre igualmente en el exilio, pues ha sido expulsado del paraíso teniendo que habitar un mundo imperfecto e injusto.

Proponemos dos interpretaciones del exilio, ambas desde el punto de vista cabalístico: una es el exilio místico, el aislamiento con una finalidad estática y creativa en muchos sentidos.

Como la propia búsqueda de Kafka de la soledad como estímulo creativo. De la misma manera el proceso de la creación del universo se origina en la contracción de Dios en sí

mismo. La otra se refiere al exilio como condición expiatoria del ser humano. En esta condición parecen encontrarse los personajes principales de las obras de Kafka. Esta última es el resultado de la ruptura de los vasos durante la formación del universo, la primera es una acción con vías a la restitución, por lo tanto comienzo y acción.

2.2 El Juicio.

"Nur unser Zeitbegriff läßt uns das Jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht." (40)

La idea del juicio es un *Leitmotiv* en la obra de Kafka. En *El Proceso* el origen del conflicto es la imposición de un juicio que, en realidad, nunca es justificado del todo. Joseph K. trata de averiguar el porqué de su enjuiciamiento y lucha por conseguir la absolución. Tanto en la tradición cristiana como en la judía el juicio ocupa un lugar muy relevante. Pero es en el judaísmo en donde éste tiene una especial importancia:

"Zu vier Zeiten im Jahr wird die Welt gerichtet: zu Pesach hinsichtlich der Getreideernte, zum Wochenfest hinsichtlich der Baumfrüchte, zu Neujahr gehen alle Weltbewohner am IHM vorüber wie bei der Zählung der Soldaten und zu Sukkot, Mischna Rosch-ha-Schana werden sie hinsichtlich des Wassers gerichtet." (41)

La tradición del Juicio es una gran realidad en la mística judía. Yom Kipur es el día del juicio más importante de todo el año. En este día los hombres tienen que ser juzgados.

Sabemos gracias a los diarios de Kafka que él comenzó la redacción de *El Proceso* en agosto de 1914. En julio del mismo año rompe su compromiso con Felice Bauer en lo que fue llamado por el mismo Kafka "el juicio en el Askanischer Hof", como es nombrado en el libro de Elías Canetti, *El Otro Proceso de Kafka*. En éste relaciona estos acontecimientos con la producción literaria de Kafka en la etapa correspondiente. Es evidente que existe una relación entre ambos. Pero el juicio de Joseph K. no es precisamente de carácter terrenal, es decir, se presenta con pocas y dudosas explicaciones y nunca se habla de la razón por la que J.K. es juzgado. Se muestra al juicio como una condición *per se* sin justificación inteligible. Se trata de un poder abstracto e incógnito al que Joseph K. nunca tiene acceso directamente y por el cual es finalmente condenado.

Dentro del capítulo IX se incluye el relato *Ante la ley*, el cual cristaliza la problemática esencial de la novela. Es un cura el que narra la historia y todo sucede dentro de la Catedral. La presencia de este elemento cristiano, que se desarrolla simultáneamente en la obra con una leyenda que puede muy bien interpretarse por medio de la simbología cabalística, es una muestra del eclecticismo imperante en la formación del autor y en los ámbitos religiosos y sociales que conformaron, sobre todo en su tiempo, a la ciudad de Praga.

El personaje del relato solicita entrar a la ley pero pasa su vida esperando el momento en el que el guardia de la puerta le permita hacerlo. La ley es también ese poder abstracto del que hablábamos antes. Este poder cuenta con guardianes que limitan el acceso. Los guardianes comunican constantemente si se tiene o no la posibilidad de entrar a la ley. Estos guardianes están sujetos a otros muchos guardianes pero todos tienen la función de resguardar la ley. El único vínculo entre el hombre y la ley es el juicio que determina si tiene derecho de estar ante ella, esta es la única condición que los relaciona a través de los guardianes. El hombre solicita estar ante la ley para ser juzgado, pues la ley juzga, pero incluso su acceso a ella es motivo de juicio.

Según la tradición mística la única forma en que Dios y el hombre se comuniquen es por medio del juicio, ya que éste determina la facultad positiva del hombre, de acuerdo a los preceptos religiosos:

"Drei Bücher werden an Neujahr geöffnet: Eines für die völlig Gerechten, eines für die völligen Frevler, und eines für die Mittelmäßigen. Die völlig Gerechten werden sogleich eingeschrieben und zum Leben versiegelt. Die völlig Frevler werden sogleich eingeschrieben und zum Tode versiegelt. Und die Mittelmäßigen bleiben in der Schweben von Neujahr bis zum Versöhnungstag. Werden sie verdienstlich, werden sie zum Leben eingeschrieben, werden sie nicht verdienstlich, werden sie zum Tode eingeschrieben. Alle werden an Neujahr gerichtet, und das Urteil wird am Jom Kippur versiegelt." (43)

Dios en tanto entidad abstracta y no material se relaciona con los hombres en cuanto a sus acciones en esta tierra. En la mística judía estas obligaciones son llamadas *Mitzvot*, lo que para el Catolicismo son los Diez Mandamientos.

"Der menschliche Lebensweg ist der Weg durch das Gericht welches die beiden Peripherien der Wirklichkeit, Gott und Welt, oder Gott und den Menschen verbindet. Menschliches Leben vor Gott ist nur als Leben im Gericht möglich." (44)

Retomando lo que mencionamos en la primera parte de este trabajo, uno de los conceptos fundamentales de la Cábala es el árbol sefirótico o las diez *Sefirot* que constituyen las emanaciones de Dios en el mundo. *Gevurah* es la esfera del juicio y de la fuerza, esta *Sefirah* es precedida por *Hesed* que es el amor y la compasión; significado similar al del nombre de uno de los jueces de Joseph K.: Huld., que significa benevolencia o amabilidad. (45) Asimismo son las diez esferas las que hacen posible la manifestación de Dios en el mundo, todas ellas intervienen en el juicio, es decir, se trata de un juicio en el que el hombre cuenta con ciertos intermediarios.

Kafka estudió leyes y conoció, por supuesto, el sistema jurídico. El proceso que nos muestra en su novela tiene todos los rasgos prácticos de un juicio, pero se encuentra simultáneamente marcado por situaciones inexplicables. Es una coexistencia de la realidad cruda con el absurdo, rasgo frecuente en su literatura. De ahí que el juicio de Joseph K. tenga aspectos no develados. Curiosamente el verdadero y gran enigma en este juicio es la causa del mismo, se presenta como una imposición. De esta manera podríamos entenderlo también en un sentido religioso, como propuesta interpretativa.

En una nota correspondiente al 29 de Noviembre de 1911 de los Diarios de Kafka podemos leer lo siguiente:

"Die Gesellschaften der Chassidim, bei denen sie sich fröhlich über Talmudfragen unterhalten. Stockt die Unterhaltung oder beteiligt sich einer nicht, entschädigt man sich mit Gesang. Melodien werden erfunden, gelingt eine werden Familienglieder hereingerufen und mit ihnen repetiert und studiert. Ein Wunderrabbi, der öfters Hallucinationen hatte, versenkte bei einer solchen Unterhaltung plötzlich sein Gesicht in die auf den Tisch gelegten Arme und verblieb so unter allgemeinem Schweigen 3 Stunden. Als er erwachte weinte er und trug einen ganz neuen lustigen militärischen Marsch vor. Es war dies die Melodie, mit welcher Totenengel eben die Seele eines zu dieser Zeit in einer weit entfernten russischen Stadt verstorbenen Wunderrabbis zum Himmel begleitet hatten." (46)

Kafka hace esta anotación después de haber presenciado en la Sinagoga la ceremonia de *Yom Kippur* el 1. de Octubre de ese mismo año.

Dentro de la tradición Hasídica se cree que durante el juicio de las almas, ya sea en *Yom Kippur* o en cualquier ocasión en que se propicie alguno, se lleva a cabo una "ascensión al cielo". El alma sube hasta las puertas del cielo o de la ley, como se piensa en la tradición judía, para poder ser juzgada. Los rabinos hasídicos eran capaces de elevar sus almas en esta forma frecuentemente. Esto es lo que Kafka presenció en la nota que precede, la ascensión del alma. Esta ascensión puede llevarse a cabo por un rabino o un místico durante una experiencia estática. Pero todas las almas al morir deberán ser juzgadas en esta forma.

Es a su vez, durante el tiempo del juicio cuando deben de abrirse las puertas del cielo para que se lleve a cabo el de cada una de las almas. En las oraciones de estos días se ruega a Dios que sean abiertas las puertas del cielo: "Öffne uns das Tor" "Öffne die Himmelstore". (47)

De acuerdo con la Cábala de la escuela de Safed se sabe que el total de las almas de Israel que pudieron salir de Egipto y hallaron la *Torá* en el monte Sináí fue de 600,000. Es por la transmigración de las almas por lo que su número no cambiará, es decir, una misma alma emigra de un cuerpo a otro. Igualmente se cree que la *Torá* tendrá por lo tanto 600,000

aspectos e interpretaciones diferentes, una para cada alma. Grözinger relaciona esta individualización con la sentencia final del relato *Ante la ley*: "Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für Dich bestimmt."

Para la doctrina de Isac Luria y su teoría de la transmigración de almas la meta de la vida humana es la ascensión del alma a los salones celestiales y el conocimiento del significado individual de la *Torá*. Escrito por su Discípulo Eliahu de Vidas, el Libro de la Transmigración de las Almas *Sefer haGuilgulim* explica la citada teoría.

"Der Mensch muß sich mit den vier Stufen der Tora befassen, mit dem Wortsinn, dem Hinweis, dem Moralsinn und dem Mysteriensinn. Und so lange muß er das Rad der Seelenwanderung (Gilgul) durchlaufen, bis er alle vier vollendet hat.

Und damit hängt dies zusammen.

Wisse, daß die Summe aller Seelen 600.000 ist und nicht mehr. Und siehe, die Tora ist die Wurzel der Seelen Israels, aus ihr wurden sie ausgemeißelt und in ihr sind sie verwurzelt. Und darum gibt es für die Tora 600.000 Deutungen und zwar 600.000 nach dem Wortsinn und 600.000 nach dem Hinweis, und 600.000 nach dem Moralsinn und 600.000 nach dem Mysteriensinn.

So finden wir, daß aus jeder dieser 600.000 Deutungen eine Seele aus Israel entstanden ist. Und in der künftigen Welt wird jeder aus Israel die Tora gemäß der Deutung erfassen und verstehen, die seiner Seelenwurzel entspricht, denn aus dieser Deutung wurde sie erschaffen und ist sie entstanden. Und so wird er nach seinem Tode auch im Garten Eden entsprechend verstehen.

Desgleichen in jeder Nacht, wenn der Mensch schläft und seine Seele (dem Himmel) anvertraut und sie aus seinem Leib herausgeht und nach oben steigt. Und derjenige, der gewürdigt wird, nach oben zu steigen, den lehrt man dort droben eben jene Deutung, an der die Wurzel seiner Seele hängt. Dies aber je nach seinen Werken an dem jeweiligen Tage, demgemäß belehrt man ihn in der Nacht mit einem Vers oder einem bestimmten Kapitel, und dann leuchtet in ihm zusätzlich jener weitere Vers, ein Vers mehr als an den Tagen zuvor. Und nach einer weiteren Nacht leuchtet in seiner Seele ein anderer Vers, gemäß seinem Tun an jenem Tage. Und sie alle gemäß der Deutung, an der die Wurzel seiner Seele hängt.

Mein Lehrer (Jizchak Lurja), seligen Angedenkens, schaute jeden Abend auf seine Schüler, die vor ihm standen, und er erkannte an ihnen welcher zusätzliche Vers auf der Stirn eines jeden leuchtete, seitens der Spuren seiner Seele, die dort erstrahlte. Und er sagte jedem einen Teil der Deutung dieses Verses gemäß der Deutung, die zu seiner Seele gehört. Und bevor jeder sich schlafen legte, richtete er sein Sinnen auf diese Deutung, wovon ihm der Meister ein Teil sagte, und er rezitierte den Vers mit seinem Munde, damit, wenn seine Seele zur nächtlichen Verwahrung nach droben steigt, man ihn das Ende der Deutung lehre.

Dadurch wird die Seele geläutert und steigt nach oben über endlose große Stufen, und es werden ihm neue Dinge offenbart, auch wenn sein Leib davon im Wachsein nichts spürt. (48)

Otro de los aspectos de la obra de Kafka en el que encontramos similitudes con teorías cabalísticas es cuando en *El Proceso* se describen las condiciones que rodean las instalaciones de los juzgados como lugares sucios y viejos. En la Cábala se habla de distintos rangos y jerarquías en el sistema del juicio. Debido al gran accidente sucedido durante la creación del universo, fue creado el *Sitra Ahra* o lado oscuro que es el nivel más bajo en el camino a la ascensión a la justicia. También se relacionan estos bajos niveles con la sexualidad encaminada no a motivos místicos como la unión de la *Shejiná* con Dios, a la que nos referimos en la introducción, o a la procreación. Cuando Joseph K. conoce los libros de leyes de su abogado, encuentra una especie de escritos pornográficos que se traducen en ese tipo de sexualidad antes mencionada, que corresponde al lado oscuro. De acuerdo con Moisés Cordovero, el hombre que se deje envolver por esta sexualidad tendrá serias dificultades para lograr su ascensión al cielo o a las instancias más elevadas de la justicia.

También mencionamos anteriormente la teoría de los cuatro mundos en la estructura del universo. El *Asija* es el más bajo de ellos y es el mundo en el que habitamos los seres humanos. También se le llama "mundo de la acción". Por ser el mundo más bajo e imperfecto será juzgado constantemente, cada cosa que suceda es motivo de juicio. Sin embargo la justicia habita el mundo de *Azilut*, el más elevado, y es necesaria la ascensión al cielo para que el hombre tenga acceso a ella.

Durante su juicio, Joseph K. trata de penetrar en las más altas jerarquías del sistema que lo juzga, pero sólo logra penetrar algunas de ellas, nunca le es posible contactar a ese poder

abstracto que lo juzga y lo condena finalmente. Es tan solo en el relato *Ante la ley* en donde se alude a las instancias elevadas de la justicia.

Una de las instancias esenciales en el proceso del juicio es la mujer o el elemento femenino que está constantemente presente en la literatura de Kafka y tiene en el *Proceso* una connotación especial.

Joseph K. es soltero y vive en una pensión. Una de las obligaciones religiosas del Judaísmo es el matrimonio, incluso para Kafka esto representaba un conflicto personal. El personaje de su novela no solamente no cumple con esta obligación, sino que es presa de una atracción sexual por Fräulein Bürstner muy alejada del amor y más aún del matrimonio.

Este es el tipo bajo de sexualidad que en la Cábala se representa con Lilith, la reina de los demonios y del lado oscuro. Para la Cábala, la mujer tiene un papel con una doble significación. Por un lado es el elemento divino o *Shejiná* que deberá unirse a Dios para que la restitución del universo se lleve a cabo. Es la *Shejiná* la que tiene que ascender nuevamente, ya que es la última de las *Sefirot*, para unirse con la *Sefirah* más elevada. Por eso tiene el elemento femenino una importancia fundamental.

Por otro lado la figura más relevante del lado oscuro es una mujer, Lilith. La leyenda cuenta que Lilith fue la primera esposa de Adam. Dios la creó de la misma manera en que creó a Adam y, por lo tanto, ella trató de manifestarse sexualmente en condiciones de igualdad adoptando alternativamente el papel activo de Adam. Esto provocó la cólera y el desagrado en el hombre y se quejó de ella ante Dios, éste creó otra mujer de las costillas de Adam, Eva, para que ella adoptara el papel pasivo, pero no olvidemos que, de cualquier manera, será posteriormente Eva quien incite a Adam a cometer el pecado original, es decir, Eva tampoco

es precisamente un elemento femenino por completo positivo. Mientras tanto, Lilith decidió tomar nupcias con el demonio y se convirtió en la reina del lado oscuro.

Igualmente en la obra de Kafka tiene el elemento femenino en su modalidad negativa una gran fuerza. Leni, por ejemplo, tiene cierto poder en el tribunal. Joseph K. se acerca a ella y le pide una ayuda de la que no obtiene mejores resultados. Por otro lado K. se olvida por completo de Erna, un elemento femenino que se describe positivamente en la novela. También por esto podemos pensar que Joseph K. se encuentra envuelto en las instancias más bajas y no sabe cómo salir de ellas.

Desde el punto de vista cabalista podemos interpretar el juicio de Joseph K. como el de un hombre que, al no tener un conocimiento místico, o bien de las instancias más elevadas de la justicia, es juzgado y condenado, probablemente por su mismo desconocimiento, ya que los únicos elementos de los que el hombre dispone para contribuir a la restitución del universo e ir al cielo, son el estudio de la *Torá* y el descubrimiento del significado de ésta para su propia alma; así como la realización de las *Mitzvot* u obligaciones morales. Pero será principalmente aquel que haya descubierto el sentido que la *Torá* tiene para su alma, quien obtenga el derecho de penetrar las puertas del cielo.

2.3 La Transmigración de almas.

"No hay nada más que un mundo espiritual ; lo que llamamos mundo sensorial es el mal en el mundo espiritual; y lo que llamamos mal es sólo una necesidad de un momento de nuestro eterno desarrollo".(49)

Werner Hoffmann menciona en el capítulo dedicado a la mística judía de su libro *Los Aforismos de Kafka* las grandes convergencias ideológicas entre la filosofía de sus aforismos y su obra. Kafka escribe sus aforismos, principalmente durante la última etapa de su vida; en ellos decanta su filosofía. Uno de los temas más recurrentes es la religión, Kafka hace referencia constantemente a pasajes bíblicos.

El *Antiguo Testamento* constituye el fundamento de las dos religiones occidentales más antiguas: la judía y la cristiana. En los Aforismos, Kafka hace una exégesis filosófica de algunos de los temas más controversiales de la *Biblia*.

La Cábala, desde sus corrientes iniciadoras se ha constituido precisamente como una exégesis mística que se ocupa en la interpretación de los textos bíblicos y de la infinidad de elipses que estos contienen. De esta manera surgen teorías cosmogónicas como el *Tzim-tzum*, descrito en la introducción, que trata de explicar con mayor detenimiento el proceso, que en la *Biblia* se presenta con escuetas descripciones. Los cabalistas buscaron siempre llegar a interpretaciones dialécticamente demostrables; la gran prioridad era el estudio de las escrituras y la comprensión de las mismas en los más profundos niveles. De ahí que el conocimiento por sí mismo juegue un papel fundamental dentro de esta corriente mística; aún en el judaísmo como religión, el estudio y la contemplación son sumamente importantes. La importancia del conocimiento era tal que éste constituía el medio directo en la búsqueda de la experiencia mística. Es decir, a pesar de que no es el fin, el conocimiento es el camino que conduce al misticismo, a la conciencia y a la rectitud. Los cabalistas mantenían sus

estudios tan sólo dentro de un círculo muy cerrado, el pueblo en general no tenía acceso al mismo. Aún en la actualidad se reservan muchos de los conocimientos más preciados del judaísmo a hombres mayores de cuarenta años. Quien no cumpla con esto no deberá estudiar los textos místicos más importantes. Podemos encontrar una restricción en esto: el conocimiento es el vehículo, pero sólo algunos podrán valerse del mismo.

Según Pico de la Mirandola (50), la más excelsa cualidad del hombre consiste en la libertad de elegir entre la rectitud y el pecado, entre un alma pura y un alma condenada. Para la Cábala esta libertad llega después del conocimiento, no sólo religioso, sino místico. Aquel que logre un alma pura estará contribuyendo al proceso de restitución del universo que deberá volver a fundirse con Dios, su creador; aquellos que contaminen su alma con actos indebidos y crueldad, terminarán perdiendo la posibilidad de cultivar el conocimiento y la liberación convirtiéndose en animales o en piedras. Según el *Zohar*, el hombre tiene, además de las almas vegetativa, animal e intelectual, que están unidas en *Nefesh*, el alma natural, dos almas superiores que están latentes en el hombre: el *Ruaj*, la razón y *Neshamá*, la chispa divina o el alma celestial. Las cuales sólo son alcanzadas por la meditación intuitiva o el trabajo en sí mismo. *Neshamá* es lo indestructible en el hombre, que sólo se alcanza con desarrollo espiritual. Cuando se estaciona en el alma natural y no accede al alma superior, el hombre pierde su cualidad de superioridad en relación a los animales, plantas u objetos. La pérdida del alma superior retrasa la restauración de la unidad primitiva, puesto que, para que ésta se logre, es menester la ascensión de todas las almas. Este retraso es la verdadera consecuencia del mal; la maldad que el hombre ejerce se traduce en castigo para sí mismo, entre mayor sea su maldad, más lejos se encontrará de la *Neshamá* metamorfoseándose en animal o en piedra. Puede necesitarse más de una vida para que el hombre logre acercarse al

alma superior, de hecho, su peregrinación por este mundo no terminará hasta alcanzar esta pureza. Este proceso de purificación es llamado *Guilgul* o transmigración de almas.

Existen diversas teorías que tratan de explicar los orígenes de este pensamiento en la mística judía. Scholem (51) expone algunas de ellas: posiblemente se trate de un oscuro proceso en el cual la filosofía oriental influye la mística cabalística, o simplemente se trate de una interpretación propia de los primeros cabalistas que coincide inminentemente con la reencarnación oriental. Ciertamente, la transmigración de almas constituye, para el misticismo cabalístico, una de las teorías más antiguas y de mayor trascendencia en la estructura filosófico-ideológica de la Cábala.

En el *Bahir*, uno de los libros cabalísticos más antiguos, se hace referencia a *Guilgul*:

"195. Why is there a righteous person who has good, and, another righteous person who has evil?

This is because the (second) righteous person was wicked previously, and is now being punished.

Is one the punished for his childhood deeds? Did not Rabbi Simon say that in the Tribunal on high, no punishment is meted out until one is twenty years or older. He said: I am not speaking of his present lifetime. I am speaking about what he has already been, previously. His colleagues said to him: How long will you conceal your words? He replied: Go out and see. What is this like? A person planted a vineyard and hoped to grow grapes, but instead, sour grapes grew. He saw that this planting and harvest were not successful so he tore it out. He cleaned the sour grape vines and planted again. When he saw that this planting was not successful, he tore it up and planted it again. How many times? He said to them: For a thousand generations. Rabbah said: If the righteous wanted, they could create a world. What inferes? Your sins, as it is written (Isaiah 59:2), "only your sins separate between you and your God." Therefore, if not for your sins, there would not be any differentiation between you and Him." (52)

Aun cuando en el *Bahir* solo se hace referencia a la transmigración de almas en cuerpos humanos, los cátaros, quienes mantuvieron lazos ideológicos con los antiguos cabalistas, consideraban, como muchos de los creyentes en la transmigración, que el alma puede pasar también a los cuerpos de animales. En el siglo XIV aparecieron muchos escritos. A partir del

consideraban, como muchos de los creyentes en la transmigración, que el alma puede pasar también a los cuerpos de animales. En el siglo XIV aparecieron muchos escritos. A partir del *Zohar* se usó el término *Guilgul* indistintamente tanto en la literatura judía como en su filosofía. José de Hamadan interpretó el infierno como la metamorfosis en animales. (53)

De acuerdo con esta ideología, el drama de la humanidad pasa a ser un mito del exilio, de la ruptura de la unidad divina. El hombre se transforma en un eterno peregrino que lleva una vida de destierro y persecución. La teoría de la transmigración de almas actúa como una explicación a uno de los más oscuros enigmas de la vida: ¿por qué la tragedia y la desventura pueden alcanzar a cualquier hombre? Incluso a aquellos que llevan una vida pacífica y recta. Esta tragedia es una necesidad, ya que por medio de ella se le ofrece al hombre constantemente la oportunidad de cumplir con las prescripciones de la ley divina, a las que ha transgredido Adam con el pecado original, y expiar así sus pecados; pero algunos en lugar de elevarse caen todavía más profundamente de manera que hasta su alma natural se extingue en ellos y se transforman en animales, plantas o piedras.

En la literatura de Kafka se nos presenta un mundo completamente inmerso en un sistema de injusticias, de calamidades que carecen en apariencia de una explicación congruente. Con un propósito exclusivamente interpretativo, proponemos un acercamiento a través del lente cabalístico a este aspecto de su literatura.

En la *Metamorfosis* se describe la repentina transformación de Gregor en un escarabajo. Con este suceso comienza precisamente el relato. Lo único que sabemos de la vida de Gregor anteriormente es que se dedicaba primordialmente al trabajo y que su principal preocupación era la familia, podríamos decir que era un hombre normal y responsable. ¿Cómo es que algo tan extraño le sucede? Su metamorfosis se traduce en una degradación. Gregor se convierte

este no sea el fin de todo. El relato no finaliza con la muerte de Gregor y tampoco tiene un final definitivo. Por último se hace una descripción de la familia de Gregor y el círculo narrativo queda abierto nuevamente. La figura central de la última parte del relato es la hermana Grete. Desde la perspectiva del narrador los acontecimientos no terminan, el relato no finaliza con la muerte de Gregor pero en cambio inicia en el momento de su metamorfosis y todo el relato se desarrolla desde la perspectiva de Gregor, esto no es arbitrario. Es como si se encontrara cierta continuidad en el personaje de la hermana, como si la historia se orientara hacia una continuación insinuada.

Para el pensamiento místico las verdaderas consecuencias de nuestras acciones se presentan en el plano de la trascendencia, es decir, en el plano divino en donde se realiza el juicio o *Din*. Asimismo el camino que los hombres en la tierra deberán seguir estará necesariamente relacionado con las determinaciones divinas, que se producen en respuesta a las acciones de los hombres. Ningún suceso, por casual o insignificante que parezca, carece de explicación en el plano trascendente, inclusive aquellos sucesos en los que la lógica parece ser incompatible.

Similarmente podemos decir que no existen causas aparentes para la transformación de Gregor, es decir, las causas están ausentes del texto; o tal vez se encuentran insinuadas. Este hermetismo nos remite a muchas probabilidades, una de ellas bien puede ser la mística.

El *Proceso*, como lo describimos en el apartado anterior, esta integrado de una serie de sucesos inexplicables en esencia. Joseph K. se ve sometido a un proceso, siendo al parecer inocente. Existe la necesidad del juicio que hemos expuesto anteriormente, pero ¿por qué la condena? Joseph K. es condenado a muerte, presumiblemente ha sido encontrado culpable. Sabemos que desde el capítulo "En la catedral" al capítulo final debió haber habido otros

capítulos que se han extraviado o que Kafka nunca escribió. En realidad no tenemos certeza de la culpabilidad de Joseph K., como tampoco de su inocencia; de toda manera es condenado a muerte. No obstante, su muerte tampoco constituye simplemente el final de la novela, sino que, en el último párrafo se menciona la presencia lejana de un hombre que lo observa en sus últimos momentos y en la frase final se dice que su vergüenza sobrevive a Joseph K. Aún después de su muerte habrá vergüenza que lo sobreviva. La muerte no es un final definitivo.

Para Maurice Blanchot, en su libro *De Kafka a Kafka*, la verdadera muerte significa lo inasible, aquello que no nos pertenece, tan sólo nos subyuga. Sin embargo la desconocemos. Emmanuel Levinas en su libro *Dios, la muerte y el tiempo* describe la imposibilidad del hombre de experimentar su propia muerte, pues cuando muere pierde sus sentidos y su razón, todo aquello que lo caracterizó como ser humano se pierde. ¿Cómo podríamos entonces experimentar nuestra propia muerte?

En realidad la muerte siempre ha sido un enigma en el que la razón y los sentidos no pueden penetrar. Esta parece ser también la postura que matiza la imagen de la muerte en *El Proceso* y en *Metamorfosis*. El final permanece abierto, aún después de la muerte de Joseph y de Gregor; esto nos permite vislumbrar una polivalencia en relación a este fenómeno, entre otras, una continuidad.

En la Cábala, la muerte tiene un valor meramente transitorio, no se trata del comienzo ni del fin, sino de una etapa en el proceso de evolución del hombre y del universo. Como ampliación de esta idea surge la teoría de la transmigración de almas, que trata de explicar los desconocidos caminos que continúan a la muerte. Podríamos interpretar la muerte en los textos de Kafka bajo esta misma perspectiva.

Este tipo de finales inconclusos son representativos de la literatura de Kafka. Las historias son casi siempre oscuras y carecen de un desenlace radical. También en sus Aforismos encontramos ideas abstractas y, hasta cierto punto, duales.

Los textos cabalísticos están también impregnados de verdaderas dicotomías, mismas permanentemente presentes en nuestro mundo. Se trata de una ideología que procura explicar las grandes paradojas de la existencia humana y que a su vez, lo hace por medio de un discurso que corresponde a esta dualidad.

2.4 El Hasidismo en su obra.

"Der Mesias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten" (54)

Dentro de la teoría cabalística de Luria está contemplada la figura del Mesías como el elemento fundamental en el proceso de restitución. Será gracias al Mesías, que el común de los seres humanos pueda llegar a la pureza absoluta del alma, contribuyendo así al proceso. Pero la llegada del Mesías estará rodeada de calamidades y sufrimientos. Debido al Pecado Original el hombre fue exiliado de la comunión perfecta con Dios, dando como resultado el surgimiento de la dualidad: el bien y el mal. Según Luria, las fuerzas oscuras están reteniendo al Mesías para impedir que éste se presente al mundo, evitando así la etapa más importante de la restitución. Por esto el Mesías se encuentra en el reino de la oscuridad o *Sitra Ahra* luchando por purificarse por completo derrotando a las fuerzas negativas que lo rodean, para presentarse ante el mundo y cerrar el ciclo de la restitución.

Durante mucho tiempo se mantuvo la creencia, dentro de los círculos judíos más religiosos, de que el tan esperado Mesías sólo llegaría en cuanto el sufrimiento y el dolor los hayan expiado de sus pecados. De esta manera se justificaban y en cierta forma se aceptaban como justas las innumerables desgracias que oprimieron largamente al pueblo judío desde tiempos inmemorables. Este pensamiento se extendió rápidamente de manera que en muchas de las familias judías se adoptó como verdadero. Sin embargo, los frecuentes rechazos y atentados en contra de sus comunidades desalentaban cada vez más su esperanza de que el Mesías llegaría algún día, provocando la desilusión y la desesperación.

Será en el siglo XVII en el año de 1665 en Palestina, cuando se desata el primer gran movimiento mesiánico del mundo judío. Sabatay Zvi (1626-1676) revela ser el Salvador y

junto con sus discípulos se acerca a las comunidades judías. Esta fecha coincide con los cálculos cabalísticos en los que se pensaba que la llegada del Mesías sería en este mismo año. Debido a esto, así como al gran anhelo de los judíos por la salvación, se extiende vertiginosamente la creencia de que el Mesías había llegado por fin. Sin embargo la dicha no duró mucho, pues debido a los conflictos entre judíos y musulmanes Sabatay Zvi fue capturado y él decide convertirse. Este hecho borró de tajo todas las esperanzas mesiánicas de los sabateístas y de todos los judíos.

No obstante el sabateísmo vivió en el siglo XVIII una especie de renovación trágica con el frankismo, centrado en Jacob Frank. Esta secta se basa en llevar hasta el extremo una de las ideas esenciales del sabateísmo: la redención exigía que el Mesías se sumergiese en el Reino del mal y de lo impuro. Jacob Frank, dando su propia interpretación a esta creencia instó a sus seguidores a entregarse a una vida profundamente inmoral, declarando la abolición de la *Torá*, considerando lícito lo que ella prohíbe y llegando finalmente a la apostasía con la abierta conversión al catolicismo, conservando por otra parte concepciones definidamente heréticas.

Estos fracasos desalentaron cada vez más las esperanzas mesiánicas. Pero a principios del Siglo XVIII en Europa oriental y Asia nació una nueva tendencia mística que se extendió asombrosamente, regenerando el sentimiento religioso: el Hasidismo.

El término hasid significa piadoso. La piedad es un elemento que motiva la *unyo mística*. Según Scholem, muchas de las manifestaciones hasídicas tienen una orientación ético-didáctica.

Martin Buber ha publicado varios trabajos sobre Hasidismo. En su libro *Erzählungen der Chassidim* dice al respecto:

" Die chassidische Bewegung ist historisch als Entgegnung auf die Krisis des Mesianismus entstanden. Die extrem antinomistische Entwicklung der sabbatianischen Bewegung, die wählte, dem Gott Israels seinen Charakter als Lehrer und Gebieter des rechten Wegs nehmen und doch noch einen Gott Israels besitzen zu können, hatte dem Chassidismus, als dem konzentrierten Versuch der Bewahrung der Wirklichkeit Gottes für den jüdischen Menschen, den Boden bereitet, die mit beiden Füßen in einen mytologisch ausgestaffierten Nihilismus hinein, hatte den wachen Seelen gezeigt, daß nicht Teile der Gemeinschaft Israels, sondern die ganze am Abgrund steht, und dadurch waren die besten Kräfte dem Chassidismus zugeführt worden. (55)

El Hasidismo se manifestó en distintas corrientes tanto en Europa, como en Egipto y otros países orientales. Se trata primordialmente de una corriente mesiánica con orientaciones místicas. Sus manifestaciones tienen, a su vez, sus propias particularidades, sin embargo uno de los elementos fundamentales del Hasidismo es el mesianismo encarnado en la figura del *Zaddik* (justo) quien será un guía ético-espiritual. Este aspecto hace del Hasidismo una corriente mística con lo que Buber llama "Glauben an einen Menschen". La figura del fundador de este movimiento, Israel ben Elieser o Baal Shem Tov (el señor del buen nombre) se instituye como la imagen del *Zaddik*, cuyo linaje se extenderá por varias generaciones de discípulos. Las acciones de los *Zaddikim* motivaron innumerables historias escritas con sus particularidades temáticas y narrativas que caracterizan la literatura hasídica. En la obra de Kafka difícilmente encontramos personajes que sean descritos con benevolencia. Joseph K., por ejemplo, es un personaje sombrío, tan sólo escuetamente se nos describe como una persona con cualidades muy grises. Gregor Samsa es otro ejemplo característico de los personajes de Kafka que, a pesar de ser descritos con una parcial benevolencia, son presentados en una situación de avasallamiento; como es el caso de Karl Rossmann también.

Por otro lado en *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* se nos presenta la figura de Josefina como un personaje radicalmente distinto a los demás. En la narración penetramos gradualmente en una descripción del personaje construida con juicios ambivalentes y subjetivos a partir de la perspectiva del Ich-Erzähler. Excepcionalmente este personaje se nos presenta con una serie de cualidades, que aunque no sean absolutas, consisten en una figura literaria positiva, aunque ciertamente incomprendida. Esta concepción narrativa, por sí misma, nos permite vislumbrar un horizonte interpretativo bastante amplio. En realidad, el narrador tan solo nos presenta su perspectiva y queda en el receptor casi la totalidad de la interpretación. Esta apertura interpretativa es una de las características recurrentes en la literatura de Kafka.

Josefina se presenta ante el pueblo como un personaje indispensable, ella asegura ser necesaria para ellos, no obstante nadie cree realmente en ella, a pesar de que todos pueden conmovirse con su arte. Nadie comprende su verdadero significado:

" Ich habe oft darüber nachgedacht, wie es sich mit dieser Musik eigentlich verhält. Wir sind doch ganz unmusikalisch; wie kommt es, daß wir Josefinens Gesang verstehn oder, da Josefine unser Verständnis leugnet, wenigstens zu verstehen zu glauben. Die einfachste Antwort wäre, daß die Schönheit dieses Gesanges so groß ist, daß auch der stumpfte Sinn ihr nicht widerstehen kann." (56)

Lo que Josefina hace tiene un poder sublime ante el cual todos son sensibles. Pero en el fondo nadie entiende este poder. Podemos pensar que todo se trata de una metáfora del artista y su arte incomprendido; pero también creemos en la validez de una interpretación mística, que no dista mucho, a fin de cuentas, de la primera, ya que ambas aluden a la sensibilidad.

Los místicos recurrían a la meditación, la contemplación y al silencio como prácticas motivadoras de la elevación sublime o experiencia mística. Para el hombre común todo esto

era desconocido; no obstante cualquiera que entrase en contacto con un Zaddik podía reconocer en éste un grado sumo de sabiduría y espiritualidad, al que si bien no podía entender, al menos admiraba.

Josefina trata de convencer al pueblo de la importancia de su arte: "Ich pfeife auf eueren Schutz." "Der Gesang Josefinens, wenn er das Unglück nicht vertreibt, so gibt er uns wenigstens die Kraft, es zu ertragen."(57)

El Hasidismo como corriente mística se ocupa más de la vida del hombre en la tierra y de la forma de hacerla más espiritual y más cercana a Dios.

"Die chassidische Lehre ist wesentlich ein Hinweis auf ein Leben in Begeisterung, in begeisterter Freude. Aber dieser Lehre ist nicht eine Theorie, die unabhängig davon besteht, ob sie verwirklicht wird. Vielmehr ist sie nur die theoretische Ergänzung eines Lebens, das wirklich von Zaddikim und Chassidim gelebt worden ist..."(58)

Josefina está inclusive fuera de la ley es un personaje esencialmente distinto y no hay muchas cosas en común entre los "demás" y ella, es como si perteneciera a otro ámbito, su función es sumamente trascendente, pero ante los demás esto es incierto.

Para sí mismo, el Mesías ha alcanzado la pureza del alma, por lo que la única razón para que se encuentre en el mundo es el estímulo hacia el crecimiento espiritual de los otros, motivado por la piedad.

Josefina brinda su ayuda a todo el pueblo y sabe la importancia que ésta en realidad tiene para todos, no obstante nadie la valora. Su función parece tener una trascendencia para los demás, ella cuenta con una facultad que es desconocida para los otros. Esa es precisamente la función esencial del Mesías; lograr que todos los hombres reconozcan esa verdad que él posee y que contribuyan de esta manera a la restitución. Por eso Josefina finalmente decide desaparecer, pues sabe que los otros no reconocen su verdad y por lo tanto no puede ella cumplir con su cometido.

Podemos considerar a este personaje como una figura mesiánica incomprendida; lo que finalmente ocasiona la frustración de su empresa. Se trata, por esta razón, de una tentativa, tan sólo, y esto es lo que en realidad sucedió con las esperanzas mesiánicas del Hasidismo. Tal vez se trate de una utopía solamente, o tal vez su llegada se retrase hasta el día en que deje de precisarse.

Esta última parece ser la conclusión de Kafka. Sus escritos están llenos de alusiones a un misticismo nublado e inconcluso que nos lleva a la confusión, pero siempre con una temática en la que subyace la problemática ontológica (Cfr. Werner Hoffmann). En el siguiente apartado trataremos este tema.

2.5 Propuestas de un Misticismo secularizado.

"Von einem gewissen Punkt an gibt es keine Rückkehr mehr. Dieser Punkt ist zu erreichen." (59)

El Siglo XIX es considerado históricamente como el escenario temporal de una de las más radicales transformaciones religiosas y sobre todo, es entonces cuando la fe de los hombres sufre uno de los más grandes cismas, si no es que el más grande en la historia de la humanidad. Debido a la industrialización, entre otras cosas, el mundo de este siglo estaba apesado en lo económico y aún no había penetrado hacia una forma espiritual propia. Así apareció la nueva época (el siglo XX) como la realización definitiva de la idea del progreso, de la razón, de la libertad y del bienestar. Asimismo es en este momento cuando surge el pensamiento filosófico existencialista con Nietzsche como albacea, mismo que se viene gestando desde el siglo anterior. La sentencia *Gott ist tot* parece penetrar en la mente de los hombres y provoca una transformación radical que se manifiesta en todos los ámbitos. Surge esa serie de metarrelatos, de acuerdo a la terminología de Lyotard, secularizados como el psicoanálisis, el socialismo e infinidad de corrientes filosóficas y teórico-sociales, en las que el llamado por Kierkegaard "estadio religioso" o espiritual se encuentra excluido o eludido. Es también durante este siglo cuando tienen lugar las dos grandes Guerras y con ellas el embrión de la creciente deshumanización cuyas últimas consecuencias vivimos en la actualidad. La marcha externa del siglo fue vista como una constante aproximación cada vez mayor hacia un ideal de conformación perfectamente racional de la vida humana en común, como un proceso que, determinado por motivos racionales, excluye todo azar.

"El verdadero tema de toda la historia es la lucha de la fe contra la incredulidad".
Goethe.(60)

Pero la explicación exclusivamente racional de la vida no satisfizo las necesidades espirituales del hombre, quien debido a la pérdida de la fe se vió envuelto en los horrores de la mundanidad sin horizontes superiores. Muy probablemente se origine esta deshumanización en la misma pérdida de la fe en una realidad espiritual y trascendente, como propone Müller-Armack en *Religion und Wissenschaft*, en donde realiza una interpretación histórica de los últimos siglos señalando el fenómeno de secularización como la causa primordial de la degradación moral del hombre y, por lo tanto, de su deshumanización. No obstante, la espiritualidad es un estadio real en el hombre. Según Aristóteles (61) el hombre por naturaleza, es decir, de acuerdo con su ser, está orientado hacia un Tú y un Nosotros, hacia una sociedad, así de acuerdo con su ser, también está dispuesto hacia un ser supremo, un *summum bonum*, una causa final. Por naturaleza es un ser social aun cuando accidentalmente viviere solitario fuera de toda sociedad, y está orientado hacia una esfera trascendental, aun cuando, por culpa o carencia de gracia, viva sin fe. Será causada por esta inclinación natural del hombre el surgimiento de figuras de poder secularizadas. Llámese Estado, dinero, o más recientemente la artificiosa creación de ídolos inconsistentes que se lleva acabo por los medios masivos de comunicación. Los poderes verdaderos de nuestro siglo son movimientos secularizados de la fe.

El lugar de la fe en Dios queda ocupado por la fe en determinadas cosas terrenales. Este mundo ya no es religioso pero su evolución aún se halla situada en la lógica del sentido de lo religioso.

Según Müller-Armack, en esos movimientos se combinaron los ideales del Siglo XVIII, originados en el declive de la fe con las masas, que por la misma separación religiosa quedaron sin una identificación interna para constituir una acción histórica.

"Esa forma divergente de la fe de la época en una multitud de metafísicas sustitutas explica la fragmentación de su mundo formal por el cual la época al final, apareció tan heterogénea y diferenciada en exceso y hasta sin estilo alguno, frente a otras épocas que conservaban la homogeneidad de estilo de sus formas culturales gracias a la unidad cerrada de su actitud confesional." (62)

Kafka nace en 1883. Durante su juventud más temprana presencia la última etapa del siglo XIX y con esta la radical transformación ideológica que trae consigo el siglo XX. Hasta el momento de su muerte en 1924, Kafka participa en los grandes movimientos ideológicos y filosóficos de su tiempo. Lee afanosamente a Kierkegaard, se interesa por el psicoanálisis y se involucra en la vida de los intelectuales frecuentando sus puntos de reunión. No es casual que sea considerado en la historia de la literatura como uno de los precursores del Expresionismo.

Según Leszek Kolakowski en *Si Dios no existe* el adjetivo místico, en un sentido amplio, denota cualquier experiencia que las personas puedan interpretar como un contacto directo con una realidad espiritual no humana, tanto si se cree que se trata de la presencia de Dios como si no, (63) éste es el significado al que pienso referirme. En la Cábala se maneja el término Devekut, cuyo verdadero significado es la reintegración del humano en una unidad primordial cuya otra mitad es lo divino.

La pregunta es: ¿podemos hablar de Misticismo, entendido como contacto con la divinidad, en la obra de Kafka?

Existen muchas propuestas interpretativas de la obra de Kafka, desde el punto de vista psicológico, social, etc. Se ha dicho que su obra es agnóstica. Werner Hoffmann ataca esta teoría explicando la postura ideológica de Kafka de esta manera:

"Kafka sabe que cuando se enfrenta a la última pregunta no le está permitido elegir las armas, no quiere confiarse en una espada de la que bien puede temer que esté embotada. No tanto por ser concienzudo, sino más bien porque comprende razonablemente que el consuelo barato no tiene sentido para un hombre que se encuentra en su situación, y cuando se niega a aceptar conceptos cuya autenticidad no ha probado él mismo". (65)

En su obra, Kafka nos presenta una dinámica simultáneamente cotidiana y metafísica, pero estos fenómenos carecen de una explicación, de una referencia explícita y definida, en otras palabras, su postura permanece en la incertidumbre.

En *El Proceso* se alude a un poder abstracto. Para el Racionalismo y el Humanismo del Siglo XVIII es la Jurisprudencia ese poder que, con la muerte de Dios se seculariza en la immanencia, mientras la justicia de Dios se ocupaba de la trascendencia. De esta manera se nos presenta este poder al que Joseph K. nunca tiene acceso, pero siempre estará buscando, pues él sabe que es solamente este poder el que tiene la capacidad de perdonarlo o condenarlo. Es decir, este poder representa la trascendencia. Se trata de un Dios secularizado, Dios por su omnipotencia, nadie puede realmente salvarlo sino él, y secularizado por que su identidad está marcada por una faz terrenal.

Maurice Blanchot dice en su libro *De Kafka a Kafka*:

"El Dios muerto encontró en esa obra (la de Kafka) una especie de desquite impresionante. Pues su muerte no lo priva ni de su poder, ni de su autoridad infinita, ni tampoco de su infalibilidad; muerto sólo es más terrible, más invulnerable, en una lucha en que ya no hay posibilidad de vencerlo. Nos enfrentamos a una trascendencia muerta; a un emperador muerto."(66)

Según el argumento ontológico de San Anselmo no puede negarse la existencia de Dios desde el momento en que se hace referencia a éste. En otras palabras al decir "Dios no existe" se está incluyéndolo en el discurso la idea de Dios y por lo tanto es contradictorio tratar de negar su existencia. La falacia de este argumento ha sido sobradamente demostrada en la historia de la filosofía, sin embargo, me parece que, en la esfera metafísica del universo es la existencia intuitiva el elemento primordial. Si puedo imaginar a Dios y referirme a Él con determinados atributos: omnipotencia, sabiduría, omnipresencia, etc, puedo afirmar que Dios existe para mí por medio de mi experiencia mística. De la misma manera existe este poder abstracto, que no se llama Dios, para Joseph K., ya que conoce sus atributos, pero no su verdadero rostro.

Joseph K. intuye los alcances del Poder al que se enfrenta. Su propia vida depende de la resolución de este Poder, sin embargo, no puede acceder a él. Es un poder sin nombre, sin identidad, ya no se llama Dios, está secularizado, de ahí la imposibilidad de dirigirse a él. Podemos decir que el acceso a este poder es precisamente la piedra angular de la novela. Aunque frustrado, el contacto con este poder omnipotente puede interpretarse como un misticismo secularizado.

También en *El Castillo* K. se enfrenta a este poder abstracto. La cuestión no es la existencia y la omnipotencia de este poder, sino el acceso al mismo. El contacto con ese poder es la verdadera finalidad del personaje.

La *unyo mística* es la verdad última del misticismo, es la consumación de la restitución con la divinidad. También K. y Joseph K. buscan esta verdad última, sólo que desconocen la identidad de ésta; únicamente saben de su trascendencia.

"Lo irreal nunca es: lo real nunca no es. Esta verdad la han visto en efecto los que pueden ver la verdad. Entretejido en su creación, el Espíritu está más allá de la destrucción. Nadie puede poner fin al Espíritu que es perdurable.

Pues más allá del tiempo, él mora en estos cuerpos, aunque estos cuerpos tienen un fin en su tiempo: pero él permanece inconmensurable, inmortal. Por tanto, gran guerrero, continúa tu lucha. Más allá del poder de la espada y el fuego, más allá del poder de las aguas y los vientos, el Espíritu es perdurable, omnipresente, inmutable, inamovible, siempre Uno." Bhagavad Gita.

CONCLUSIONES

“The artist in particular transforms the ascetic ideal by incarnating the wish to be different, to be elsewhere.” (67)

Partiendo de las diversas posibilidades interpretativas de la obra de Kafka, es el objetivo de este trabajo señalar una interpretación místico-religiosa con base en algunos conceptos de la Cábala.

Proponer una lectura mística de los textos de Kafka significa acercarse a su obra tratando de comprender una diversidad que difícilmente pudiera etiquetarse. Me parece que la verdadera fascinación en la obra de Kafka es esa imprecisión de sentido que propicia un gran número de lecturas. Este trabajo ha consistido en una propuesta.

Sin embargo, no es por el hecho de que los de Kafka sean textos abiertos, por lo que me ha interesado proponer una lectura mística. De acuerdo con la terminología de Auerbach en *Mimesis*, podemos considerar “bíblico” el estilo de la obra de Kafka. Esta característica exige del lector una asimilación reflexiva. De ahí la importancia de acercarse a su obra adoptando un papel activo en cuanto a recepción. (68)

Para mí la literatura de Kafka es una plegaria que exige una reflexión filosófica en términos trascendentales.

La Cábala surge como un sistema interpretativo de la Biblia. Resulta ser una de las más antiguas propuestas occidentales de interpretación, que ha sido recuperada en la actualidad como elemento interpretativo.

Para Bloom y los deconstruccionistas, la interpretación o la lectura de un texto es considerada una parte esencial en el proceso de la literatura. Escribir es una propuesta expuesta, es el comienzo de un ciclo que se cierra con la lectura. La obra de Kafka nos pide una lectura con iniciativa, una lectura audaz, utilizando el término de Bloom(69).

Ese es el tipo de lectura que hace la Cábala de la Biblia.

Los puntos que deseo enfatizar son los siguientes: la necesidad de un método interpretativo de la literatura de Kafka y la presencia en sus textos de una alusión a las esferas de la trascendencia y al esoterismo.

La vida y la obra de Kafka están impregnadas de un ascetismo que desemboca en la más pura expresión del artista, aquel artista completamente comprometido con su arte, que es el elemento trascendental, así como el místico se compromete con su búsqueda espiritual en pos de la trascendencia.

NOTAS

- (1) Gershom Scholem, *Kabbalah*, pàg. 74.
- (2) *Ibid.*, pag. 88.
- (3) Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pàgs 431-444.
- (4) *Sefer Yetzirah*, pàg. 5.
- (5) Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, pàg. 112.
- (6) *La sagrada Biblia*, Proverbios 4:71.
- (7) “Diez Sefirot de la nada: su medida es diez, la cual no tiene final. Una profundidad de arriba, una profundidad de abajo. Una profundidad del este, una profundidad del oeste, una profundidad del norte, una profundidad del sur. El maestro singular, Dios el rey de la fe, las domina a todas ellas desde su divina morada, hasta la eternidad de las eternidades.” *Sefer Yetzirah* ,1:5, pàg. 44.
- (8) *Biblia*, Gènesis 2:9.
- (9) *The Bahir* , pàg. 76.
- (10) *Los Gnósticos*, pàgs. 91-121.
- (11) Gershom Scholem, *Kabbalah*, pàg. 121.
- (12) Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, pàg. 61.
- (13) Gershom Scholem, *Las Grandes...*, pàg. 215.
- (14) Karl Erich Grözinger, *Kafka die Kabbala*.
- (15) Gershom Scholem, *Las grandes...*, pàg. 227.
- (16) Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, pàg. 4.
- (17) *Libro de rezos de shabbat*, edició bilingüe, De. Jerusalem de México, 1994.
- (18) Grözinger, *Op. cit.*
- (19) “El rabino Itzhak Luria, el fundador de la Cábala, fue una vez invitado a una boda. El novio era un conocido joven erudito, un hombre muy correcto, espiritual y de costumbres sanas, excelente ante el temor de Dios y en todos los deberes. Después de la boda se celebró un gran banquete. Cuando el recién casado comió un pequeño pedazo de pollo, le quedó en la garganta un huesillo atorado, de manera que se asfixió y murió. Todos los invitados se lamentaron y lloraron, sólo rabi Itzhak Luria no

lloraba y hasta parecía contento. Todos estaban muy sorprendidos por eso y le preguntaron al santo rabi, por qué él estaba tan contento. El rabi contestó de esta manera: “Sepan que el alma de este joven hombre ha sido liberada de una Guilgulim (transmigración) eterna. Este hombre había sido ya en otra vida un hombre correcto, impecable en todos sus deberes y de esta manera había limpiado todas las manchas que su alma había obtenido en pasadas Guilgulim. Y el hecho de que este hombre puro halla tenido que cumplir con una nueva Guilgul, tuvo la siguiente causa: El hombre fue en su vida pasada un rabino de la ciudad y como tal, tenía que decidir sobre algunas cuestiones ritualísticas. Pero en ese tiempo vagaba por el mundo un alma no liberada. Entonces el santo tribunal del cielo decidió que esta alma debía entrar en la carne kosher (pura) de un ave, y que, cuando esta carne fuera comida por un hombre correcto y puro, esta alma sería finalmente liberada. Y así sucedió, el alma entró en la carne de un pollo que fue comprado para la cena de shabat por un hombre erudito. De esta manera el alma se creyó finalmente liberada. Pero la cocinera de este hombre erudito dudaba de que la carne de este pollo estuviera realmente pura para poder comerla. Ella fué entonces, como es costumbre, con el rabino de la ciudad para que él decidiera acerca de esto. El rabino no revisó la carne suficientemente y decidió que no debía comerse, siendo en realidad, que por medio de una mayor revisión hubiera comprobado que sí era kosher. Así que la pobre alma no pudo ser liberada de esta manera y tuvo que seguir vagando por el mundo. Entonces esta alma compareció nuevamente ante el tribunal del cielo, diciendo que la culpa de que no se halla logrado su absolución en esta ocasión, fue del rabino, pues todo indicaba que iba a ser realmente comida por un hombre correcto. El tribunal tenía que juzgar por esto al rabino. La resolución del tribunal fue: que el rabino debía hacer una Guilgul más, para que, de esta manera, pudiera absolver su alma de esa falta. Mientras que el alma que vagaba entró nuevamente a la carne de un pollo, esta vez a aquel al que el novio, en su ser actual, iba a comer en su banquete de bodas. En cuanto el novio empezó a comer esa carne, fue liberada de inmediato la pobre alma y él mismo no tenía ya nada que hacer en este mundo, una vez que quedó reparada su falta anterior. Así es que dichosa su alma que se ha liberado a temprana edad.” De esto podemos aprender que no debemos lamentar el que un hombre correcto muera joven. Pues el Señor es justo y sabe lo que es bueno para el alma del hombre.” *Ibidem*, pág. 127.

(20) Robertson *apud* Felix Weltsch: *The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis*;

The Case of Franz Kafka, pág. 276.

(21) “Verdaderamente era nuestra escuela un síntoma para esta extraña y aislada cerrazón (aún para los existencialistas), en la cual vivió una gran parte de los judíos de Praga. Yo hable, más tarde de un parque natural, cuya extensión se reducía cada vez más... Estos judíos tenían su propia imprenta, se teatro, sus conferencias y su propia sociedad. Ellos vivían en una especie de ghetto voluntario, porque ahí se sentían bien.” Emil Utitz *apud* Wagenbach, pág. 267.

(22) Heinz Politzer, *Franz Kafka: Parable and Paradox*, pág. 9.

(23) Wagenbach *Op. cit.*, pág. 54.

- (24) Ritchie Robertson, *Kafka. Judaism, Politics and Literature*, pág. 6.
- (25) Wagenbach *Op. cit.*, pág. 48.
- (26) “ Yeshives son escuelas superiores de Talmud, las cuales son auspiciadas por muchos municipios en Polonia y Rusia. Los costos no son muy altos porque estas escuelas se encuentran normalmente en edificios viejos y poco usados, en los que, excepto las recámaras del profesor y de los alumnos, que son más bien brindadas por los servicios de los municipios y gozan de la ayuda de éstos.” Franz Kafka *Tagebücher*, págs. 235-239.
- (27) “ Mi amigo Franz Kafka, con quien discuto frecuentemente y en el que, para mi agrado, el judaísmo penetra lenta e imperceptiblemente. “ Max Brod *apud* Robertson, *Op. Cit.*, pág. 13.
- (28) Heinz Politzer. *Das Kafka-Buch*, pág.
- (29) “¿Qué tengo yo en común con los judíos? Tengo pocas cosas en común conmigo mismo” *Ibid.*,pág. 350.
- (30) Elias Canetti, *El otro proceso de Kafka*, pág. .
- (31) Wagenbach, *Op. cit.*
- (32) “Dos tareas del comienzo de la vida: estrechar cada vez más tu círculo y probar una y otra vez si no te mantienes escondido en alguna parte fuera de tu círculo.” Franz Kafka, Aforismos, N. 94.
- (33) Moshe Idel, *Kabbala. New Perspectives*, pág. 103.
- (34) Charles Mopsik, *Les Grands textes de la Cabale*. Pág. 111.
- (35) Franz Kafka, *Briefe an Felice*.
- (36) “Dos posibilidades: hacerse infinitamente pequeño o serlo. Lo segundo es perfección , por lo tanto inactividad; lo primero, comienzo, por lo tanto acción.” Kafka, Aforismos, N. 90.
- (37) Maurice Blanchot, *De Kafka a Kafka* , pág.
- (38) Canetti, *Op. cit.*
- (39) Robertson, *Op. cit.*
- (40) “Sólo nuestro concepto del tiempo hace que llamemos alguna vez al juicio final; en realidad es un juicio sumarisimo” Kafka, Aforismos, N. 40.

(41) “Durante cuatro épocas en el año es juzgado el mundo: para Pesaj correspondiente a la cosecha de cereales, para la fiesta de la semana correspondiente a la fructificación de los árboles, para el año nuevo van todos los habitantes del mundo a IHM así como durante el pago de los soldados y para Sukkot, Mishna Rosh a-shana serán juzgados con respecto a las aguas” *Mishna Rosh ha-shana* 1,2 *apud* Grözinger, *Op. cit.*, pág. 46.

(42) Canetti, *Op. cit.*

(43) “Tres libros son abiertos en el año nuevo: uno para los completamente correctos, uno para los completamente pecadores, y uno para los intermedios. Los completamente correctos serán inscritos de inmediato y serán destinados a la vida. Los completamente pecadores serán inscritos de inmediato y serán destinados a la muerte. Y los intermedios permanecerán en la balanza desde el año nuevo hasta el día de la reconciliación o de la restitución. Si han sido serviciales, serán destinados a la vida, si no lo han sido, serán destinados a la muerte. Todos serán juzgados en el año nuevo.” *Babyl. Talmud, Rosh ha-shana* 16 b. *apud* Grözinger, *Op. cit.*, pág. 48.

(44) “El camino de la vida del ser humano es el camino a través del juicio, el cual relaciona ambas periferias de la realidad, Dios y el mundo, o bien Dios y los seres humanos. La vida humana ante Dios tan sólo es posible como vida en el juicio”. Grözinger, *Op. cit.* Pág. 67.

(45) Grözinger, *Op. cit.*

(46) “Las sociedades del hasidismo, en ellas se discute alegremente acerca de las cuestiones del Talmud. Ya sea que uno se inmiscuya en la plática o que no participe en ella, se compensa uno con los cantos. Las melodías serán creadas, cuando salen bien serán invitados a pasar los miembros de la familia para que estudien y repitan los cantos con los miembros de la sociedad. Uno de los rabinos principales, el cual solía tener alucinaciones, hundi6o repentinamente su rostro en los brazos que tenía apoyados sobre la mesa y permaneci6o así durante tres horas. En cuanto despert6o llor6o y enton6o completa una nueva y graciosa marcha militar. Fue esta la melodía con la cual el angel de la muerte acampañ6o en esos mismos momentos al alma de un rabino muerto en una lejana ciudad en Rusia” Kafka, *Tagebücher*. Anotaciones del 29 de noviembre de 1911.

(47) “Ábrenos la puerta, ábrenos las puertas del cielo.” Grözinger, pág. 57.

(48) “El hombre debe ocuparse de los cuatro aspectos de la Torá, del sentido de las palabras, de sus enseñanzas, del sentido moral y del sentido del misterio. Y tendr6a que seguir el círculo de la transmigración de las almas (Guilgul), hasta que halla entendido los cuatro aspectos. Y lo siguiente se relaciona con esto mismo:

Sabe que la suma de todas las almas es de 600,000 y no más. Y mira que la Torá es la raíz de las almas de Israel, de ella salen y en ella echan raíces. Y por esto hay para la Torá 600,000 significados y de hecho, 600,000 de acuerdo al sentido de las palabras, 600,000 de acuerdo al sentido de las enseñanzas, 600,000 de acuerdo al sentido moral y 600,000 de acuerdo al sentido del misterio.

Así encontramos que de cada uno de los 600,000 significados se formó un alma de Israel. Y en el futuro tendrá cada uno de Israel que comprender la Torá de acuerdo con el significado que corresponde a las raíces de su alma, pues a partir de ese significado fue creada y originada. Y así, los que lo hagan, podrán, después de su muerte, entender en el Jardín del Edén.

De igual manera cada noche, cuando duerme el ser humano y su alma sale de su cuerpo para subir al cielo, puede aprender allá arriba aquel significado en el que la raíz de su alma se fundamenta. Esto siempre que en sus obras durante el día halla estudiado algún verso o capítulo de la Torá, entonces en la noche podrá comprender un verso más que en días anteriores. Y una noche después aparecerá en su alma un verso más, con relación a sus acciones de ese día y todos relacionados con el significado en el que está fundamentada la raíz de su alma.

Mi maestro Itzhak Luria, bendito sea, observaba cada tarde a sus alumnos, que estaban frente a él, y reconocía en ellos qué verso brillaba en sus frentes, eran las señales de sus almas, las que allá brillaban. Y él decía a cada uno una parte del significado de este verso, de acuerdo con los significados que les correspondían a sus almas. Y antes de que cada uno se acostara a dormir, percibía él estos significados y recitaba los versos con su propia boca, para que cuando sus almas, al dormir, subieran al cielo, aprendieran el significado verdadero. De esta manera se expande el alma y sube interminables niveles hasta el cielo donde le son reveladas nuevas cosas, aún cuando el cuerpo, en estado de vigilia, nada de esto perciba.” *Toledot ha-Ari*, ed. M. Benayahu, S. 234. *Ibid.*, pág. 131.

(49) Kafka, Aforismos. N. 54.

(50) Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre* , pág.41.

(51) Scholem, *Kabbalah* pág. 344.

(52) *The Bahir*, pág. 78.

(53) Hamadam *apud* Scholem, *Kabbalah*.

(54) “El Mesías tan solo llegará cuando ya no sea necesario. Él llegará apenas un día después de lo previsto, él no llegará el último día, sino en el último de los días.” Kafka, *Cuadernos en octavo*, aforismo n. 90.

(55) “El movimiento hasídico surge históricamente como fuerza subversiva durante la crisis del mesianismo. El desarrollo extremadamente antinómico del movimiento sabateísta, la sinrazón que le arrebató al Dios de Israel su carácter de maestro y predicador del camino correcto y se lleva así también la posibilidad incluso de poseer un Dios de Israel, fue el hasidismo, como intento concentrado en la preservación de la realidad de Dios para los judíos, el que preparó el escenario, en el cual con ambos pies se penetra en un nihilismo mitológico, fue este movimiento lo que mostró a las almas despiertas, que no es solamente una parte de la sociedad israelí, sino ésta completa la que se encuentra en el abismo, y ésta fue la manera en que mejor fue aprovechada la fuerza del hasidismo como movimiento.” Martin Buber, *Erzählungen der Hassidim* , pág. 63.

- (56) “A menudo he reflexionado, cómo es el comportamiento con esta música. Nosotros no tenemos un sentido de la música; cómo es que logramos entender el canto de Josefina, o tal vez es que Josefina niega nuestro entendimiento, al menos para creer que lo hacemos. La respuesta más sencilla sería que la belleza de este canto es tan grande, que ni siquiera el sentido más atiborrado puede interponérsele.” Kafka, *Josefine die Sängerin oder das Volk der Mäuse*.
- (57) “El canto de Josefina, si bien no expulsa a la desventura, por lo menos nos da la fuerza para soportarla. *Idem*.
- (58) “La escuela hasídica es esencialmente indicadora de una vida en entusiasmo, en la alegría más entusiasta. Pero esta enseñanza no es una teoría que se consolide independientemente de que sea realizada o no. Es mucho más que un complemento teórico de la vida, pues fue verdaderamente vivido por los Zadikim (justos) y los hasidim.” Buber, *Op. cit.*, pág 16.
- (59) “A partir de determinado punto ya no hay regreso. Es preciso alcanzar este punto.” Kafka, aforismos, N. 5.
- (60) Goethe *apud* Ernest Gugenheim, *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes*, pág 21.
- (61) Aristóteles *apud* Müller Armack, *El siglo sin Dios*, pág. 11
- (62) *Ibid.*, pág. 146.
- (63) Leszek Kolakowski, *Si Dios no existe...*, págs. 61-65.
- (64) Véase el libro de Marthe Robert: *Solo como Franz Kafka*, publicado por el F.C.E.
- (65) Werner Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, pág. 10.
- (66) Maurice Blanchot, *Op. cit.*
- (67) Harold Bloom, *Op. cit.*, pág. 52.
- (68) Erich Auerbach, *Mimesis*, págs. 11-13.
- (69) Harold Bloom *Op. Cit.*, pág. 44.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Erich. *Mimesis*, editorial Arte y Literatura, cd. de la Habana, 1986.
- BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*, F.C.E., México, 1980.
- BLOOM, Harold. *Kabbalah and Criticism*, Continuum, New York, 1993.
- BLOOM, Harold, Derrida, Jacques *et al.* *Deconstruction and Criticism*, Continuum, New York, 1994.
- BLOOM, Harold. *Ruin the Sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to the Present. For the Charles Eliot Norton Lectures 1987-88*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.
- BUBER, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Bibliothek der Welt, Zürich, 1992.
- CANETTI, Elias. *El otro proceso de Kafka*, Muschnik Editores, Barcelona, 1989.
- CLEMENT, Olivier, Le Goff, J., Gugenheim, Ernest *et al.* *Las Religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes*. Colección Historia de las Religiones, vol. 7, Siglo XXI, México, 1981.
- Das Kafka-Buch. Eine innere Biographie in Selbstzeugnissen*. Herausgegeben von Heinz Politzer, Fischer Tagebuch Verlag, Hamburg, 1975.
- DE LA MIRANDOLA, Pico. *De la dignidad del hombre*. Trad. L. Martínez Gómez. Editora nacional, Madrid, 1984.
- GRÖZINGER, Karl Erich, *Kafka und die Kabbala*, Eichborn Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- IDEL, Moshe. *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. State University of New York Press, 1995.
- IDEL, Moshe. *Kabbala, new Perspectives*, Yale University Press, 1988.
- IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbala*. State University Press, New York, 1988.
- Kafka Chronik. Daten zu Leben und Werk*. Zusammengestellt von Chris Bezzel, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1975.

- KAFKA, Franz. *Erzählungen*. Herausgegeben von Michael Müller, Reclam, Stuttgart, 1996.
- KAFKA, Franz. *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1980.
- KAFKA, Franz. *Tagebücher 1910-1923*. Herausgegeben von Max Brod, Fischer Verlag, Frankfurt, 1967.
- KIERKEGAARD, Sören. *Temor y Temblor*. Trad. Vicente Simón Merchán, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el Diablo, el Pecado y otras preocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión*. Trad. Marta Sansigre Vidal. Red Editorial Iberoamericana (REI), México, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la Muerte y el Tiempo*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Editorial Càtedra, Madrid, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo Torio, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
- MOPSIK, Charles. *Les Grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*, Collection "Les Dix Paroles", Verdier, Paris, 1993.
- MÜLLER - ARMACK, Alfred. *El siglo sin Dios*. Trad. Peter A. Benemann, F.C.E., México, 1968.
- NUDELSTEJER, Sergio. *Franz Kafka. Conciencia de una época*. Editorial Domés, S.A., México, 1983.
- RADAKRISHNAN, S. *La Religión y el futuro del hombre*, ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
- ROSENBERG, Roy A. *The Concise Guide to Judaism. History, Practice and Faith*, Meridian Book, New York, 1994.
- ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics and Literature*. Claredon Press. Oxford, New York, 1985.
- RYBÁR, Ctibor. *Das jüdische Prag*. Czeska Republik, 1991.
- Sagrada Biblia*. Trad./ deAgustin Magaña Mendez. Ediciones Paulinas, S.A., México, 1994.
- Sefer Yetzirah. The Book of Creation*. In theory and Practice, Aryeh Kaplan, Samuel Weiser, INC, Maine, 1990.

SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. Beatriz Oberländer, F.C.E., México, 1993.

SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. Meridian Books, New York, 1978.

SCHOLEM, Gershom. *On the Mystical shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*. Translated from the German by Joachim Neugroschel, Schocken Books, New York, 1991.

SCHOLEM, Gershom. *Origins of the Kabbalah*. Translated from the German by Allan Arkush, Princeton University Press, 1982.

SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. Translated by J. Zwi Werblowsky, Princeton University Press, 1989.

SCHWEITZER, A. *El pensamiento de la India*. Trad. Antonio Ramos-Oliveira, F.C.E., México, 1977.

Hermann Schweppenhäuser, Hrsgbr, *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

The Bahir Illumination. Translation, introduction and commentary by Aryeh Kaplan, Samuel Weiser INC, York Beach, Maine, 1979.

WAGENBACH, Klaus. *Franz Kafka. Bilder aus seinem Leben*. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 1983.

WAGENBACH, Klaus. *Franz Kafka. Eine Biographie aus seiner Jugend*, Francke Verlag, Bern, 1958.

Zohar. The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah. Edited by Gershom Scholem, Schocken Books, New York, 1963.