

## DE JOB A KAFKA

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Ricardo Sanmartín Arce\*

“Si he pecado ¿qué te hice?, oh Protector de los hombres”<sup>1</sup>.

“Alguien debió haber calumniado a Josef K., puesto que sin haber hecho nada malo, fueron a arrestarlo una mañana”<sup>2</sup>.

El mundo, en la época en la que se escribió el Libro de Job, era, sin duda, muy diferente al del siglo xx en el que Kafka escribió sus obras. De Kafka y su entorno conocemos mucho más que de Job y el suyo. En realidad, del Libro de Job no sabemos ni la identidad de su autor. La condición humana, a pesar de las indudables diferencias entre momentos que distan unos 2500 años, no es tan distinta como para resultar incomparable. Por eso seguimos leyendo la Biblia y a Kafka, si bien lo hacemos en ambos casos desde el presente, y con la ayuda de otros que también los leyeron, como Jung o Benjamin. Aunque nuestra lectura sea sesgada, el sesgo es común al leer los textos de Job y Kafka. En realidad, siempre que leemos cualquier obra por el valor de su contenido, no lo hacemos con el rigor y neutralidad de la ciencia, no buscamos precisar la ocurrencia exacta de unos y otros hechos de una u otra época. Leemos para aprender a vivir en el siglo xxi, para seguir a flote en nuestro mundo, y lo que en unos u otros textos llegamos a ver debe tanto a nuestra búsqueda y mirada como a la huella que en ellos dejó el mundo de sus autores. Leer es, pues, un inevitable diálogo entre épocas. Lo que importa, creo, es que sea fértil, y eso, de nuevo, depende de nuestro presente, de nuestra acción lectora y de aquello que la impulsa.

---

\* Sesión del día 27 de noviembre de 2018.

<sup>1</sup> Job, 500 a. C.

<sup>2</sup> KAFKA, F. 1925: El proceso. Editorial Bruguera, Barcelona, p. 9.

Ni Job, ni Kafka conocieron nuestros días. Walter Benjamin y Carl Gustav Jung se acercaron más a nuestro presente, y los tres autores del siglo xx vislumbraron en sus obras rasgos de nuestra contemporaneidad. Salvo Jung (mayor, pero más longevo que Kafka), que efectivamente tuvo una visión empírica sobre los relatos de sus numerosos pacientes, y viajó y entrevistó a nativos africanos y norteamericanos, los otros fueron observadores del alma humana en la primera y convulsa mitad del pasado siglo. No contemplaron su época con una intención científica, pero lo hicieron con la intensidad propia de la literatura y la filosofía. Los cuatro coinciden en encarar un problema humano parecido, cuyas raíces cabe remontar a aquella discutida *era axial* en la que se escribió el libro de Job. Todos ellos afrontan el problema del mal de modos culturalmente diferentes, pero al hacerlo no pueden evitar darnos una imagen del ser humano que sigue erigiéndose en el horizonte de nuestro imaginario con la fuerza de una pregunta vital.

Son los cambios del presente, en esta era digital que iniciamos en la segunda mitad del pasado siglo, los que impulsan la acción lectora como diálogo entre textos desde contextos. El alcance y amplitud de los cambios que experimentamos es de todos conocido, su presencia es tan extensa y continua que solo quisiera indicar desde qué punto de vista considero valioso contemplarlos en este caso. Son muchos los aspectos y claves de nuestra modernidad que nos afectan, pero limito mi reflexión al contemplar el presente desde aquella estimación que, de modos distintos, se extiende en nuestro tiempo: la falta de plenitud, la oquedad sentida en el mejor de los mundos, una acallada frustración a pesar del logro del bienestar, que solo en casos extremos se refleja en la relación entre una tasa alta de suicidios y un índice de prosperidad alto. No entro en el estudio del suicidio, aludo a ello como mero indicador de que no es vana ni arbitraria la estimación en que me apoyo, pues dicha oquedad consta y subyace como un problema real en nuestro tiempo y tipo de sociedad. Como decía Olegario González de Cardedal, “si uno mira al fondo de la sociedad española constata, junto a la riqueza de logros históricos y sociales, algunas actitudes y acentos que son preocupantes. Me refiero a una tristeza de fondo con la pérdida de la alegría, a un retraimiento con pérdida de confianza en algunas de las instituciones y poderes que nos gobiernan”<sup>3</sup>.

Contemplando, pues, desde ahí nuestro tiempo, a modo de relación de valor weberiana, encuentro relevante tanto las semejanzas como las diferencias entre las lecturas de la narración bíblica de Job, como de la onírica peripecia que sufre Joseph K en la novela de Kafka *El Proceso*. Job no sabe si ha pecado contra Dios, y Joseph K no sabe de qué se le acusa. En ambos casos hay una extraña vivencia que no logra comprender ninguno de los protagonistas de la historia. Ciertamente, no se trata de textos clasificables bajo un mismo

---

<sup>3</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. 2018: Alegría y coraje. ABC, 7 de octubre de 2018, p. 3.

género en nuestra tradición. En el caso de Job se trata de un libro sagrado, mientras que *El Proceso* es una novela. Como señalaba más arriba, tampoco pretendo equiparar los textos como tales, sino poner en común su lectura en el presente, en la medida en que ambos se integran en el horizonte de nuestro imaginario cultural. Ambos son narraciones a las que acuden, creyentes y no creyentes, reconociendo la autoridad moral que otorga a dichos textos su indudable calidad. No solo de la literatura y la poesía, sino de toda obra de arte, decía Ernst Gombrich que “hay poca gente que nunca perciba el gran arte en términos de valores morales”<sup>4</sup>. No es ese reconocimiento moral la única semejanza, lo es también la duda y el desconcierto, la tensión entre culpa e inocencia, entre justicia y atropello, entre compasión y crueldad que perciben los lectores de Job y de *El Proceso*.

Job y Joseph K dudan, pero ¿qué es una duda? Dudar supone ver alternativas y, a su vez, no sentir con suficiente claridad su jerarquía moral, esto es, no ser capaz de diagnosticar el distinto grado y modo en los que cada alternativa encarna el bien y la verdad que, si lo percibiésemos, nos inclinaría a preferir una u otra y, por ello, no logramos determinarnos. Claro que la dificultad del diagnóstico depende de muchos factores, pero, en cualquier caso, se trata siempre de una dificultad relevante, significativa en la medida en que cualifica el estado de la cultura de una sociedad y época. Distinguir el bien y el mal está en la base misma de la supervivencia tanto biológica como espiritual y, por ello, no saber si se ha pecado o no, o no saber de qué se nos acusa o cual sea la razón de nuestra pérdida de libertad no solo resulta desasosegante, sino que deja a quienes lo sufren sin orientación, sin poder determinarse.

Job, el afligido, el contrariado, era un “varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal [...] este hombre era el más rico de todo el Oriente”. “Aconteció un día que los hijos de Dios fueron a presentarse ante el Eterno y Satán también vino con ellos”. Dios comenta a Satán la integridad y rectitud de Job, y Satán sugiere que dicha integridad se debe a que el propio Dios lo ha protegido siempre, pero que si Job sufre maldecirá en el rostro de Dios. Dios accede a la prueba y Job sufre la pérdida de sus hijos y hacienda, tras lo cual “Job se levantó, y rasgó su manto, y rapose la cabeza, y, postrándose, dijo ‘Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. El Eterno ha dado, y el Eterno lo ha quitado. Bendito sea el nombre del Eterno’. En todo esto Job no pecó ni atribuyó a Dios falta de juicio”. La prueba prosigue en su propia salud y con su entrono social, tras lo cual Job maldice su nacimiento y se pregunta: “Si he pecado ¿qué te hice?, oh Protector de los hombres” [...] “¿por qué no morí al nacer?”, reprocha a sus amigos sus admoniciones y censura, y reclama justicia, pero dice “no reprimiré mi boca. Hablaré con la angustia de mi espíritu. Me quejaré con la amargura de mi alma”. Con todo, sigue Job, “¿cómo puede el

---

<sup>4</sup> GOMBRICH, E. 1967: *Meditaciones sobre un caballo de juguete*. Barcelona, Seix Barral, pág. 29.

hombre ser justo con Dios? Si alguien deseara enfrentarle, de mil cargos ni a uno podría responder. Él es sabio de corazón y poderoso en fortaleza [...] Aquél [...] que hace cosas grandes que sobrepasan toda indagación, [...] pasa ante mi y no Le veo. Se desliza, y yo no lo advierto [...] Dios no reprime su cólera. Debajo de Él se abaten los más soberbios [...] Sin embargo quiero hablar con el Todopoderoso, y deseo discutir con Él, ya que vosotros sois fraguadores de mentiras. Sois todos médicos inútiles [...] Mi espíritu está consumido. Mis días están terminados [...] Mis propósitos están anulados, como así los pensamientos de mi corazón [...] ¿dónde está entonces mi esperanza? Y mi esperanza ¿quién la verá?”. Elifaz, uno de sus amigos, contesta “¿Puede un hombre ser provechoso a Dios? ¿Puede el sabio serle valioso?

¿Es conveniente para el Omnipotente que tú seas recto?”. Sigue Job: “Aún hoy es mi queja amarga [...] ¡Oh si supiera dónde encontrarle, para poder llegar hasta Su asiento! Expondría ante Él mi causa y llenaría mi boca de argumentos. Conocería las palabras con que Él me respondería, y comprendería lo que Él me diría. [...] me prestaría atención. Allí el hombre recto podría razonar con Él, y yo quedaría absuelto para siempre por mi Juez”. “He aquí que voy hacia adelante, pero Él no está allí [...] Su camino he seguido, y de él no me he desviado. No me he apartado del mandamiento de Sus labios [...] Pero Él lo decide [...] La sabiduría ¿dónde puede ser hallada? ¿Y dónde es el lugar del entendimiento? [...] Verlo está vedado a los ojos de todos los vivientes [...] Él la vio (a la sabiduría) y la dio a conocer [...] Y al hombre le dijo: ‘He aquí que el temor de Dios es la sabiduría y apartarse del mal es la inteligencia”.

Job se pregunta “¿No ve Él mis caminos, y cuenta todos mis pasos? Si he caminado con vanidad, y mi pie se ha apresurado tras el engaño, sea yo pesado en una balanza justa para que Dios conozca mi integridad”. Finalmente, en el capítulo 32, aparece Elihú y responde a Job corrigiéndole: “En esto no eres justo, y Dios es demasiado grande para el hombre. ¿Por qué te has enfrentado a Él, viendo que Él no rendirá cuenta de sus acciones?”. Tras reconocer que Dios habla al hombre en visiones del sueño en la noche y mediante el dolor, le exhorta a escoger lo que es justo y a conocer lo que es bueno. “Entonces el Eterno respondió a Job desde el torbellino y dijo: ‘¿Quién es este que oscurece Mi consejo con palabras sin cordura?’ En su respuesta a Job hace un repaso a Su grandeza creadora y a Su poder sobre toda la creación, tras lo cual Job habla: “He aquí que yo soy muy poca cosa ¿Qué puedo responderte? Pongo mi mano en mi boca [...] Ciertamente he dicho lo que no comprendía [...] Yo había sabido de Ti de oídas, pero ahora mis ojos te ven. Por tanto, me retracto de mis palabras y me arrepiento, al ver que soy (nada más que) polvo y cenizas”. Solo entonces “el Eterno cambió la fortuna de Job cuando éste oró por sus amigos, y el Eterno le dio a Job el doble de lo que había poseído antes [...] el Eterno bendijo el postrer estado de Job más que el primero [...] tuvo siete hijos y tres hijas [...] Y después de esto vivió Job ciento cuarenta años, y

vio a sus hijos y a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación. Y (así) murió Job, anciano y saciado de días”<sup>5</sup>.

Tanto en el *Libro de Job* como en *El proceso* de Kafka, el mal irrumpe sin aviso y ambos, Job y Joseph K, reclaman justicia y argumentan su inocencia. En ambos, el proceder del poderoso es percibido como algo injustificado, incomprendible, sin una razón en términos de las expectativas de la víctima. Así es pues entendida esa instancia ajena y superior al sujeto que la sufre. Joseph K repite su extrañeza ante el anuncio de su arresto y, aunque pregunta “¿por qué?” los dos hombres de negro solo le dicen que “no nos han encargado decírselo. Métase en su habitación y espere. Acaba de iniciarse la instrucción del proceso, y se le informará de todo a su debido tiempo [...] Ya se dará cuenta de que todo va en serio”<sup>6</sup>. JK, de momento, no pierde su hacienda ni sufre enfermedades, pero le hacen saber que sus pertenencias se las quedarán los funcionarios. “Es mejor que nos dé sus cosas a nosotros en lugar de dejarlas en el almacén, porque en el almacén desaparecen a menudo los objetos y además los venden [...] al margen de que el proceso haya acabado o no”<sup>7</sup>. Mientras Job, tras haber recibido el doble de lo perdido, diez nuevos hijos y morir viejo y saciado de días, J. K. muere ejecutado por los funcionarios que hunden un cuchillo en su corazón. “Con los ojos vidriosos, K. vio aún cómo los señores, muy cerca de su cara, mejilla contra mejilla, observaban la decisión. ‘¡Como un perro!’, dijo; era como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle”<sup>8</sup>.

A Job también le hirió la pérdida de su autoridad al perder hijos y hacienda, si bien no es la vergüenza, sino la restitución tras su arrepentimiento y oración por sus amigos, lo que cierra el relato. En el libro de Job el mal irrumpe desde el exterior al propio grupo. Son los enemigos, los desastres naturales o la enfermedad, de la mano de Satán, quienes destruyen el bienestar de Job. En Kafka, por el contrario, el mal es parte integrante del propio grupo, reside en la misma organización de su sociedad. El mal no es exterior al grupo, trasciende al sujeto, su autonomía y la duración de su propia vida. Ni Job ni Dios destruyen a Satán. Job no es capaz de manejar la incomprendible voluntad de Dios y, sin embargo, pervive una línea de sentido que logra devolver al ser humano, según el imaginario de un mundo antiguo, el bien y la justicia. En el mundo de JK no hay un Dios trascendente, J. K. siente que muere como un perro, sin encontrar razón a su destino, sin consuelo ante un futuro de vergüenza. No logra siquiera apelar ante un juez superior que tome el proceso en sus manos. Kafka describe la inmensa maraña de un proceso inevitable que subraya la impotencia del sujeto moderno. J. K. no desiste en su voluntad. Una y otra vez, como Job, se levanta e idea argumentos y estrategias para salvarse de tan

---

<sup>5</sup> La Biblia, Ed. Sinaí, pp. 1118-1154.

<sup>6</sup> KAFKA, F. 1983 (1925): *El proceso*. Barcelona Ed. Bruguera, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 234.

incomprensible culpa. Incluso ante el sacerdote, que al final de la novela resulta pertenecer también al tribunal, encuentra que “no hay que creer que todo sea verdad; hay que creer que todo es necesario”. ‘Una opinión desoladora’, dijo K. ‘La mentira se convierte en el orden universal’”<sup>9</sup>.

Quizá, la cualidad más destacable de la obra de Kafka sea la creación de ese ambiente que hoy llamamos *kafkiano*. Kafka consigue sumergir al lector en un mundo casi onírico, de pesadilla, del que es difícil escapar, pero en el que nadie es culpable. Los guardianes, los funcionarios, Joseph K, los sacerdotes, las prostitutas, los vecinos, los jefes del banco, nadie, en realidad, se siente responsable ni culpable. Acusados y acusadores son piezas de un mecanismo al frente del cual no hay nadie. *Le monde va de lui même*. Cada personaje, cada actor en el seno de la organización, tiene bien delimitado su rol. Todo cuanto hay que hacer es ajustarse al mismo sin sobrepasar sus asignaciones, aunque eso restrinja su libertad. Eso, como decía el sacerdote de la novela, es necesario. Así lo entendió también Hanna Arendt al considerar “propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles”<sup>10</sup>. Esa obediencia infinita queda bien encarnada por el personaje del guardián, pues “durante la totalidad de una vida humana— efectúa un servicio vacío de contenido”<sup>11</sup>, ante la puerta de la ley y sin poder franquearla, “no conoce el interior de la ley, sino únicamente el camino que debe hacer y rehacer constantemente frente a la puerta [...] él mismo teme las cosas que pretende hacer temer al hombre [...] El hombre [...] no pretende otra cosa que entrar [mientras ...] el guardián, por el contrario, no quiere entrar”<sup>12</sup>. El empleo de guardián, su rol presentado como castigo de Sísifo, no es el único ejemplo *kafkiano*. También lo es el rol de los abogados y el de los culpables, o el que las prostitutas encuentren belleza en los acusados. No presenta Kafka una simple contraposición de signos opuestos. Los culpables, nos dice Kafka, sufren con inocencia su culpabilidad, del mismo modo que Job sufrió con duras pruebas su inocencia. La grandeza que la lectura posterior ha percibido en Job le viste de una indudable belleza moral, así como su castigada inocencia despierta en el lector un nuevo reconocimiento de belleza.

No tiene un fundamento muy distinto la belleza que Benjamin ve en los sufridos personajes kafkianos: “lo curioso es que esas mujeres impúdicas [en la novela de Kafka] no sean jamás bonitas. En el mundo de Kafka, la belleza solo surge de los sitios más recónditos, por ejemplo, en los acusados”<sup>11</sup>, y la razón de esa belleza la encuentra Benjamin en “el olvido [...] cuyo [...] principal atributo es el de olvidarse a sí mismo [...] convertido en personaje mudo encar-

---

<sup>9</sup> KAFKA, F. O. Cit. P. 226.

<sup>10</sup> ARENDT, H. 2003: Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal. Barcelona, Lumen, pp. 171-172. <sup>11</sup> Kafka, F. *op. cit.* P. 225. <sup>12</sup> *Ibid.* P. 223.

<sup>11</sup> BENJAMIN, W. 2018: Iluminaciones, Taurus, p. 159 <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 175. <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 176.

nado en la figura del acusado”<sup>14</sup>. Benjamin ve en ese olvido belleza porque el olvido remite, como en Proust, a la memoria perdida, a algo tan sagrado como “el borrado de los pecados del libro de la memoria [...] Lo olvidado no es nunca algo exclusivamente individual [...] Cada olvido se incorpora a lo olvidado del mundo [y...] constituye la clave de una culpa misteriosa. Por lo tanto, [concluye Benjamin] se comprende que Kafka no se cansara jamás de acechar lo olvidado en los animales”<sup>15</sup>, como en su *Metamorfosis*. De nuevo con acierto, Benjamin lee en Kafka una proposición revolucionaria que Mary Douglas vio en el cristianismo, pues “vino a atacar los valores establecidos mezclando el estilo humilde con el sublime”<sup>12</sup>. Lo perdido en la memoria del hombre es aquella inocencia original que comparte con los animales y que Kafka acecha en pos de la belleza. No se trata solamente de que la humillante herida de tan kafkiano proceso subraye la dramática condición humana de los acusados y así despierte en el lector la piedad que los dignifica y embellece. *El Proceso* despliega la acusación de un delito sin nombre, original, como aquel que fue fruto de haber querido conocer por experiencia la distinción entre el bien y el mal, y que brindó la primera vivencia de vergüenza y la expulsión del Paraíso.

En los mitos y en la literatura son muchos los significados que se agolpan en la narración. El hombre compra con la culpa y la vergüenza su conocimiento del bien y del mal, el desgarró que separa cuanto estaba unido. Job percibe en Dios esa unidad y no pierde su fe, aunque declara tener ya perdida su esperanza. Sufré la voz de Dios, pero acepta su humillación y con la oración recobra el perdón. JK hereda esa tradición y a ella suma significados propios de un mundo 2500 años más moderno. Por eso acierta Benjamin al ver en la obra de Kafka “una elipse cuyos focos, muy alejados el uno del otro, están determinados de un lado por la experiencia mística (que es, sobre todo, la experiencia de la tradición) y, de otro, por la experiencia del hombre moderno en la gran ciudad [...] del ciudadano del Estado moderno, que se sabe entregado a un inabarcable aparato burocrático cuyas funciones son dirigidas por instancias no demasiado claras ni tan siquiera para los propios órganos ejecutores”<sup>13</sup>. Sin duda, la elipse es una buena figura para mostrar ese perfil que no nace sino de la fidelidad a dos focos distantes, no coincidentes. No es redondo nuestro mundo, ni el de Job. Tampoco elíptico, pues no son dos sino muchos, en realidad, los focos distantes a los que hemos de ser fieles al dibujar un horizonte que sea propiamente humano. Con todo, cabe reconocer el logro de Benjamin al destacar la elipse y la distancia entre el foco de la mística y el foco de la ciudad moderna. Juan Mayorga toma la figura de la elipse de Benjamin y subraya cómo con ella, al leer los hechos y objetos de la realidad de la vida, “lo decisivo es que ninguno de los objetos sea luego pensado sin atender al otro y que el vínculo entre ambos haga aparecer un lugar que ninguno de ellos crearía por sí

---

<sup>12</sup> DOUGLAS, M. 1978: Símbolos naturales, Madrid. Alianza Universidad, p. 92.

<sup>13</sup> BENJAMIN, W. *op. cit.*, p. 188.

solo. Ese espacio será tanto más rico cuanto más distantes y heterogéneos los términos del par, cuanto menos afines parezcan. [...] Ese espacio puede ser llamado imagen dialéctica, que no es el vínculo de dos objetos distantes, sino el lugar tenso y denso creado por un emparejamiento improbable”<sup>14</sup>. Ya destacó Paul Ricoeur en su texto *La Metáfora Viva* cómo, en realidad, esa tensión entre el polo de la realidad y el metafórico es la que genera la creación de nuevo significado. Quizá la imagen de la elipse de Benjamin y el énfasis de Mayorga subrayan el dinamismo creador de una manera de observar y comparar, esto es, de un método, más que de la estructura de un tropo semántico. En ese sentido la imagen de la elipse, de la mirada detectora de focos y elipses, puede explicar mejor el uso de la observación y comparación en Antropología cultural, un método que permite crear, desde la relación de valor pertinente al contexto de la época, el nuevo significado que falta, aquel cuya ausencia explica la memoria perdida, la tristeza de fondo, la oquedad sentida, la falta de plenitud.

La obra de Kafka atrae al lector moderno por la tensión elíptica y metafórica entre la tradición religiosa y la ciudad moderna. Por ella se ve llevado el lector al esfuerzo creador que traza ese amplio espacio elíptico en el que nazca un nuevo significado redentor de la modernidad, más allá de la tragedia de JK. Pero “Kafka no ofreció ninguna respuesta [...] le pareció mucho más importante demorarla [...] aplazar lo venidero. El aplazamiento sería la esperanza del acusado en El Proceso”<sup>19</sup>. Kafka crea, por tanto, una obra abierta por su inacabamiento, dejando esa operación final en manos del lector. Su ficción, en la medida en que da cuerpo a una verdad humana real, traslada el cierre fuera del texto y su lectura hacia la vida del lector.

También el *Libro de Job* demanda respuestas en la vida del lector, sin embargo, ofrece un final, una compensación de lo perdido acorde con un imaginario cultural muy diferente del nuestro. El autor del *Libro de Job* describe cómo Dios le otorga nuevos hijos y una hacienda doble de la perdida. Al describir así la respuesta a Job parte de una imagen antropológica en la que la identidad del ser humano no se corresponde con la idea de persona fruto del legado judeo-cristiano y greco-romano, obviamente posteriores. No se le ocurre al autor que Dios Todopoderoso resucite a los hijos perdidos, en vez de darle otros nuevos, como si unos hijos y otros solo constasen por su cantidad, y no por ser quienes son. Job llegó a gozar de una segunda oportunidad, según los cánones culturales de su época. No obstante, muere, pero lo hace sin tragedia, sin violencia. En la era de la escasez Job muere con su vida cumplida, esto es, saciada. La imagen subyacente de la necesidad y su compleción no consta, sin embargo, en la obra inacabada de Kafka, escrita y leída en la era de la abundancia. JK muere violentamente y sin saber qué es esa culpa que sufre, pero que él no siente.

---

<sup>14</sup> MAYORGA, J. 2016: Elipses. Ensayos 1990-2016. Segovia, Ediciones La Uña Rota, p. 18. <sup>19</sup> BENJAMIN, W. *op. cit.* P. 173.



No solo en *El Proceso*, también en *De la construcción de la muralla china* o en *La Metamorfosis*, W. Benjamin ve cómo los personajes de las obras de Kafka “se consumen en un esfuerzo inútil [...el mensajero del Emperador] nunca llegará más allá; y si lo consiguiera, nada se ganaría con ello; tendría que seguir abriéndose paso”<sup>15</sup>. Como en el caso de Job, en *El Castillo*, “el mundo superior, el así llamado ‘castillo’ con sus funcionarios imprevisibles, insignificantes, complicados [...] ese curioso cielo, juega un juego espantoso con los seres humanos”<sup>16</sup>. Ese desasosiego que tantos han comentado en la modernidad, desde Kierkegaard a Pessoa, o desde Sartre a Sloterdijk y Byung-Chul Han, como necesidad no colmada en la era de la abundancia, el propio Kafka la relaciona con el pecado original, pues en sus *Diarios* señala cómo el pecado original “consiste en el reproche que el hombre hace, y al cual no renuncia, de que él ha sufrido una injusticia, de que con él se cometió el pecado original”<sup>17</sup>, algo muy similar a la queja que Dios reprocha a Job y de la cual este se arrepentirá. El dolor y la conciencia de sí mismo, con la que el ser humano escucha y aprende, resultan universales en el tiempo y en el espacio, aunque su forma cultural varía notablemente en cada época. Mientras en el *Libro de Job* los personajes son de una pieza, cada cual está en su lugar, Job encarna una madura plenitud y solo Dios es imprevisible, en el caso de las criaturas de Kafka “ninguna de ellas ocupa una posición fija, ni tiene un perfil que no sea intercambiable [...] todas se intercambian con sus enemigos o vecinos; todas completan su tiempo y son, no obstante, inmaduras; no hay ninguna de ellas que no esté profundamente exhausta y, a la vez, a penas en el inicio de un largo trayecto”<sup>18</sup>. Sin duda, acierta Benjamin cuando califica la obra de Kafka como “profética [...] el escritor registra dislocaciones o deformaciones casi incomprensibles de la existencia [...] todo lo que describe enuncia otra cosa [...] la deformación de la existencia”<sup>19</sup>.

Mary Douglas propuso en su libro *Símbolos Naturales* un modelo basado en dos grandes categorías, *cuadrícula* y *grupo*, que, sobre dos ejes de coordenadas, permitiría clasificar y comparar tipos de sociedades y culturas. Por *cuadrícula* entendía el mayor o menor orden y claridad del sistema simbólico, categorial y creencial, de una sociedad, y por *grupo*, la mayor o menor presión del grupo sobre el individuo. Un cuartel o un monasterio, por ejemplo, tendrían *cuadrícula* y *grupo* altos, y los clasificaríamos marcándolos en el cuadrante superior derecho de los ejes de coordenadas. En ambos tipos de grupo social, todos tienen claras las normas y los roles y sus miembros se sujetan a las necesidades del grupo con diligencia. En el caso de Job, la familia y el linaje gozan de claridad asignando a cada cual en su lugar.

---

<sup>15</sup> BENJAMIN, *op. cit.*, p. 147.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>17</sup> Citado por Benjamin en *ibid.*, p. 158.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 149.

Fuera del pequeño grupo, rige el peligro de los enemigos y, más allá, solo Dios es imprevisible. El grupo presiona sobre sus miembros y estos tienen claros sus roles y creencias. Aunque nunca puedan contender con el misterio de la divinidad. Sin duda, se trata de una sociedad con *grupo* alto y *cuadrícula* fuerte, a pesar de su pequeño tamaño y relativa sencillez si lo comparamos con la sociedad moderna de Kafka. En este caso, no cabe negar la enorme presión del grupo sobre K, bien sea en forma de tribunal, de castillo o de la alteridad animal en la que se ve metamorfoseado. Por otra parte, la *cuadrícula* moderna es enormemente rica y articulada y, sin embargo, lo que embarga a los personajes es una profunda angustia y desorientación, verdadero “miedo ante la culpa desconocida y ante su expiación”<sup>20</sup> según Benjamin. No es por la fragilidad o simplicidad de la *cuadrícula* sino, al contrario, por una extrema complejidad que redundaba en una notable dificultad para que cada miembro del grupo logre manejarla en toda su riqueza y amplitud. En este tipo social, Mary Douglas cree que la “vida está controlada más que por personas, por cosas [o, como en Kafka,] por un bosque impenetrable de regulaciones, leyes inexorables y fuerzas imponderables representadas por impresos que hay que rellenar [—hoy diríamos, aplicaciones informáticas— que resultan] en la imposibilidad [...] de influenciar moralmente a los que ejercen el control de la sociedad”<sup>21</sup>. Por eso el mal ya no tiene solo un origen externo al propio grupo sino interno, sobre todo si consideramos la ampliación de sus dimensiones eficaces tras la globalización. De ese modo, la imprevisibilidad del mal en el libro de Job se da siempre en seres de naturaleza distinta a la humana: Dios, la Naturaleza o Satán. En Kafka, 2000 años después de la Encarnación, se produce un notable cambio en el imaginario cultural, con una nueva angustia al no poder recluir y rechazar el mal sin incidir sobre el propio grupo o sin modificar nuestra misma naturaleza —el modo como nos la representamos. Quizá, desde aquel final del humanismo tras la Primera Guerra Mundial, coincidentemente con la eclosión del arte abstracto, comenzó a ser patente esa introyección del mal en el grupo. Un paso más en la línea del nihilismo. El desencanto, el desasosiego, la desaparición de la alegría, el fin del heroísmo, la desilusión y el desánimo muestran cómo esa introyección llega al fondo del sujeto moderno, no solo al grupo. Esa herida que fragmenta su interior plantea el reto de una inquietante pregunta sobre el *sí mismo*. No solo se ve perdido el patrimonio orteguiano del pasado, sino también borroso el horizonte del futuro. El resultado inevitable de tan kafkiana fórmula es, como vio Jung en el último de sus libros, que “hay demasiada ansiedad y demasiado miedo actuando en el mundo, y ese sigue siendo el factor predominante en el arte y en la sociedad. Sobre todo, hay aún demasiada falta de inclinación por parte del individuo a aplicarse a sí mismo y a su vida las conclusiones que pueden extraerse del arte [en el

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>21</sup> DOUGLAS, M. 1978: *Símbolos Naturales*, Madrid, Alianza, p. 86.

cual ve Jung] una forma de expresión más total y, por tanto, más humana [...] Tras una catarata de amasijos gruesos y negros asoma un azul claro y puro o un amarillo radiante. La luz está naciendo tras las tinieblas”<sup>22</sup>.

En 1952<sup>23</sup> escribe Jung su *Respuesta a Job* en la que se ocupa de estos mismos problemas. Sorprende que escriba reaccionando con admiración a la proclamación en 1950 del dogma de la Asunción de la Virgen al cielo. Consciente de su atrevimiento, avisa al lector de que no pretende hablar de hechos físicos o de verdades físicas, sino de verdades anímicas y de las imágenes con las que se nos presentan a la conciencia. Como él mismo reconocía, “he esperado a cumplir setenta y seis años antes de atreverme a examinar realmente la naturaleza de esas *superrepresentaciones* que condicionan nuestro comportamiento ético [...] Todas estas dominantes culminan en un concepto positivo o negativo de Dios”<sup>24</sup>. Con esa advertencia, repasa el *Libro de Job* y el *Apocalipsis* de San Juan para compararlos con el hecho histórico de la proclamación del dogma de la Asunción en el contexto cultural de su época, es decir en ese punto de inflexión entre ambas mitades del siglo xx. Jung no cita a Kafka, probablemente no lo había leído, pero en su comentario a Job, destaca la injusticia que sufre Job como si fuese un acusado de *El Proceso*. El contraste entre la Europa que se recupera tras las guerras, con esa esperanza que apunta el nuevo arte, y la terribilidad del Dios que percibe en el *Libro de Job* y en el *Apocalipsis*, le lleva a centrar su atención en el profundo cambio que a lo largo de esos 2500 años ha sufrido nuestra imagen de la divinidad. “El Libro de Job hará solamente las veces de paradigma de un modo de experimentar a Dios que reviste una importancia muy especial para nuestra época. Este tipo de experiencias asaltan al hombre [...] y no tiene ningún sentido interpretarlas en términos racionales [...] Es mejor admitir que se está afectado y someterse a la violencia del afecto [...] ésta es precisamente la finalidad de este tipo de sucesos: el afecto [...] ha de penetrar en el hombre, y [...] descubrir qué es lo que le afecta, porque de ese modo transformará en conocimiento tanto la ceguera de la violencia como la del afecto”<sup>25</sup>. Trata, pues, de hacer entender al lector la importancia de su reacción integral, al estilo de Dilthey, no solo con la mera sabiduría de la razón, sino con el complejo flujo vital del querer, el sentir y el representar, para que la percepción de la pregunta sea plena y, siéndolo, responda al reto el hombre entero. En su reflexión destaca la altura moral de Job frente a la conducta, incomprensible por cruel, que se atribuyó a Dios en el imaginario de entonces. En realidad, Jung, al estudiar el contraste entre el Dios terrible del

---

<sup>22</sup> JUNG, C. G. 1977 (1961): *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, Ed. Caralt, pp. 277-278.

<sup>23</sup> Véase SANMARTÍN, R. 2013: *Silencios*. Anales de la RACMYP, donde se citan sincronicidades en 1952 con John Cage, F. Mompou, C. Ozick o M. Heidegger, a las que habría que sumar la escritura de Jung sobre Job en ese mismo año, año en el que Jung escribió también sobre *sincronicidades*.

<sup>24</sup> JUNG, C. G. 1952: *Respuesta a Job* en volumen de sus obras completas, 2008: *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Obra completa, volumen II, Madrid, Ed. Trotta

<sup>25</sup> JUNG, C. G. 2008 (1952): *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Obra completa, volumen II, Madrid, Ed. Trotta, p. 379.

Antiguo Testamento frente al amoroso Padre del Nuevo, está encarando el cambio de nuestras imágenes que, de modo concomitante con la historia, acompañan al cambio cultural. Así pues, ha cambiado el modo de experimentar a Dios. Kafka, al subrayar la pequeñez del sujeto moderno, su olvido de sí, su oquedad y su enigmática culpa, solo se atreve a crear un molde inacabado, abierto. Jung, con una vida y una práctica clínica más dilatadas, pudo reunir una experiencia mayor que la de Kafka para entrever una de las direcciones que marca el sentido del cambio hacia el futuro.

La evolución no solo crea entropía, tampoco es mero progreso, sino que ambas cosas, yendo juntas, crean un continuo desplazamiento del lugar en el que irrumpen los problemas y el reto del logro de una nueva plenitud de sentido para la existencia. En esos cambios hondos de la historia se ve toda cuadrícula afectada. No es pues sorprendente la ambigüedad de las categorías, el paso por una fase andrógina en la que cede la tensión entre opuestos en pos de su unidad, si bien eso redundará en nuevas dificultades cognitivas. Jung, al contemplar el valor simbólico de las creencias que irrumpen en los nuevos hechos del siglo, aprecia también el creciente papel laboral de la mujer, su mayor presencia pública y detecta tendencias inconscientes andróginas (con los arquetipos del *sí mismo*, del *ánima* y del *ánimus*) todo lo cual revela la nueva valoración de la mujer. Frente a la imagen de la mujer en el *Libro de Job*, inferior e imperfecta, con la Encarnación “María, la Virgen, es escogida por Dios para ser el recipiente puro que albergará el futuro nacimiento divino [...] Al igual que la Sofía, María es una *mediatrix* que conduce a Dios y garantiza de ese modo la salvación [...] Su *assumptio* es el modelo ejemplar de la resurrección [...] El *status ante lapsum* de María coincide en esencia con la existencia paradisiaca, es decir, pleromática y divina”<sup>26</sup>. Tanto la Encarnación, como la Asunción, implican, según Jung, un cambio humanizador sobre la vieja imagen de Dios vigente en el imaginario de la época de Job. Desde luego, reconoce Jung, “tuvo que pasar mucho tiempo para que nos diéramos cuenta (o nos encontremos todavía en trance de hacerlo) de que Dios es lo real en cuanto tal y, por ende, y no en último lugar, hombre. Esta progresiva toma de conciencia constituye un proceso secular”<sup>27</sup>. Jung se limita, obviamente, a constatar hechos anímicos e interpretar el cambio secular de sus formas simbólicas.

Para que se den cambios en imágenes tan centrales de la cultura, no solo se requiere una acumulación de acontecimientos en la experiencia histórica, sino que “ha sido preciso pasar por una situación extremadamente crítica [...] De lo contrario [...] no es posible acceder a un nivel superior de conciencia”<sup>33</sup>. La modernidad ha sumado situaciones críticas en todos los campos de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 411.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 415. Véase Francisco de Oleza Le-Senne, 2014: El proceso humano de Dios. Madrid, Cultiva Libros, en cuya obra presenta el autor un hondo análisis de esa progresiva toma de conciencia. <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 419.

experiencia desde la ciencia a la guerra, desde la sanidad al arte, desde la religión a la política, como para alterar toda cuadrícula, aunque sea mediante el acceso a una abundancia que no solo es material sino categorial a la vez. Obviamente, el impacto de tan hondos, repetidos y rápidos cambios no es fácil de encajar y reconocer con claridad en la conciencia, y menos aún de hacerle un hueco en las instituciones. Su impacto sufre un lento proceso digestivo en la oscuridad de los márgenes de la cultura, y a cuya asimilación contribuye la atención que los artistas le prestan. El ciudadano de nuestro tiempo, ante una cuadrícula cultural tan compleja, se ve compelido por el grupo a elegir de modo disyuntivo, en tensión con potentes imágenes borrosas, andróginas, que tienden a la unidad ilimitada del todo. Jung vio crecer proféticamente el lado femenino de Dios al ver la lenta y constante progresión de la mujer en la historia y su admisión —bajo el empuje de los creyentes— de la figura de la Ascensión, pero sin conocer los cambios tecnológicos de la era digital, y la inmensa burocracia que sí percibió Kafka, no puso su acento en la desorientación contemporánea de una cuadrícula tan vasta, de difícil síntesis para generar un sentido suficiente ante el reto de nuestro tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. 2003: Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal. Barcelona, Lumen.
- BENJAMIN, W. 2018: Iluminaciones, Taurus.
- BIBLIA, Ed. Sinaí.
- DOUGLAS, M. 1978: Símbolos Naturales, Madrid, Alianza.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. 2018: Alegría y coraje. ABC, 7 de octubre de 2018.
- GOMBRICH, E. 1967: Meditaciones sobre un caballo de juguete. Barcelona, Seix Barral.
- JUNG, C. G. 1977 (1961): El hombre y sus símbolos. Barcelona, Ed. Caralt.
- JUNG, C. G. 2008 (1952): Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental. Obra completa, volumen II, Madrid, Ed. Trotta.
- KAFKA, F. 1983 (1925): El proceso. Barcelona Ed. Bruguera.
- MAYORGA, J. 2016: Elipses. Ensayos 1990-2016. Segovia, Ediciones La Uña Rota.
- OLEZA LE-SENNE, FCO. DE 2014: El proceso humano de Dios. Madrid, Cultiva Libros.
- RICOEUR, P. 2001: La metáfora viva. Madrid, Trotta.
- SANMARTÍN ARCE, R. 2013: Silencios. Anales de la RACMYP.