

SIMONE DE BEAUVOIR: UNHA PENSADORA DA ALTERIDADE

MERCEDES EXPÓSITO GARCÍA
IES Mendiño, Recondela (Pontevedra)

Resumen

Se propone una lectura de Simone de Beauvoir que la vincule con Hegel, uno de sus autores de referencia. La condición de desigualdad entre las conciencias, la mujer como conciencia sierva frente al hombre como conciencia libre, es el marco teórico a partir del cual se formula la pregunta *¿Qué es una mujer?* Pregunta que constituye una novedad en la historia de la filosofía y cuya respuesta no puede obviar la condición adscrita a lo femenino: alteridad pura.

Palabras clave: Hegel, feminismo, Simone de Beauvoir, alteridad, conciencia libre, conciencia sierva.

Abstract

It is suggested reading Simone de Beauvoir in a way that links her work with Hegel's, one of her reference authors. The inequality terms among consciences, woman as a serf conscience against man as a free conscience is the theoretical framework that raises the question, *what is a woman?* A new question in the history of philosophy and, when being answered it cannot be obviated the inner nature of feminity: sheer otherness.

Keywords: Hegel, feminism, Simone de Beauvoir, otherness, free conscience, serf conscience.

1. A pegada de Hegel

Simone de Beauvoir deixounos múltiples lembranzas da súa época, a súa civilización e o medio social ao que pertenceu. Pensar a súa perplexidade en relación coa totalidade do mundo foi un dos seus obxectivos. É con esta inten-

Recibido: 12/01/2009. Aceptado: 18/02/2009.

ción que, ao longo da súa escritura e de xeito especial nos catro volumes das súas Memorias, publicados entre o 1958 e o 1972, examina a súa propia vida e a súa historia intelectual, a través de certos conceptos, de certas nocións.

Corre o ano 1963. Rememorando o momento da concepción de *O Segundo Sexo*, a súa obra máis soada, declara: “Querendo falar do meu, dábase conta de que era necesario describir a condición feminina, considerando, para empezar, os mitos que os homes forxaron a través das cosmoloxías, as relixións, as supersticións, as ideoloxías, as literaturas. Intentaba pór orde (...): en calquera caso o home expúñase como o Suxeito e consideraba á muller como un obxecto, como o Outro”¹.

Atopamos de novo unha referencia a esa obra nunha das súas últimas producións, titulada “*Final de contas*”. Simone de Beauvoir afirma que “se escribise hoxe *O Segundo Sexo*, daríalle bases materialistas e non idealistas á oposición do Mesmo e o Outro. Fundaría o rexeitamento e a opresión do Outro, non sobre o antagonismo das consciencias senón sobre a base económica”².

As dúas declaracións que acabamos de nomear, aparte dunha constatación da evolución do seu pensamento, poñen en evidencia o xiro desde posicións idealistas a posicións materialistas. Con todo, o que aquí nos vai a interesar é a primeira etapa, a idealista, xa que, recorrendo a unha noción hegeliana, a de alteridade, por unha banda intenta desocultar as operacións que levan a construír como Outro ao suxeito muller e por outra revela a xerarquización implícita na dicotomía mesmo/outro.

Porque Hegel é a referencia básica do pensamento da alteridade e porque é o autor que constantemente soa no fondo da obra de Beauvoir, gustaríame empezar cunha cita deste pensador considerado escuro polo simple feito de que o seu discurso trata sobre o propio discurso. Hegel dinos o seguinte: “As formas do pensamento se exteriorizan en primeiro lugar na linguaxe humana... en todo o que o home interioriza ou converte en obxecto de representación, en todo o que o home fai seu, háxase presente a linguaxe, mais todo aquilo con que se forma a linguaxe ou que se expresa a través del, contén, mais ou menos encuberta, unha categoría. A vida é o emprego das categorías”³.

Veremos mais adiante que a categoría que desde sempre se asociou ao feminino é a do Outro, un outro negativo e inesencial fronte a un Un posi-

1 Beauvoir, *La Force des choses*, p. 257.

2 Beauvoir, *Tout compte fait*, p. 614.

3 Texto citado por Víctor Gómez Pin en *Conocer Hegel y su obra*, p. 92.

tivo e esencial. Polo momento, imos ter en conta que, para Hegel, non hai diferenzas neutras, non poden ser neutras as diferenzas individuais e de destino. Na *Ciencia da Lóxica* sostén que tanto se miramos ao lado da igualdade coma se miramos ao lado da desigualdade, o que vemos é a presenza de dúas cousas –o Un e o Outro– no seo dunha unidade indisociable. Alí onde vemos chegar á unha vemos chegar á outra. A igualdade e a desigualdade non teñen outro ser que o das súas mutuas diferenzas, son algo relacional en sentido de que a igualdade contén desigualdade.

Achegarse á obra de Beauvoir obríganos a non deixar de lado o feito da súa formación filosófica xa que é importante resaltar un feito que, aínda que obvio, ás veces non se ten en conta: Simone de Beauvoir é, primeiro de nada, unha *pensadora* –por moito que, dito así, en feminino, o termo sóenos, aínda hoxe, estraño. É a pensadora que escribiu a obra que, co tempo, chegou a ser a referencia do movemento feminista mundial pero é tamén, xunto con Sartre, unha das grandes referencias intelectuais do Maio do 68 francés.

1908-1986, as datas do nacemento e morte de Simone de Beauvoir, abarcan todo un período que podería cualificarse como o mais prolífico e interesante da historia do pensamento filosófico-literario francés: estruturalismo, existencialismo, posestructuralismo e deconstrución son as grandes correntes que o caracterizaron. E iluminando en gran parte todo isto atopamos a figura de Hegel o cal é considerado en 1945 por Brunschwig, “a orixe do mais moderno que se está facendo”. O hegelianismo é introducido en Francia por Jean Wahl no 1929, entre os anos 33-39 Kojève imparte o seu seminario, no 45 Hyppolite afirma que “a discusión marxismo e hegelianismo está á orde do día”. En 1970 Merleau-Ponty declara: “Toda a nosa época, sexa a través de Marx ou a través de Nietzsche, trata de librarse de Hegel. Pero librarse de Hegel realmente implica a apreciación do valor exacto do que custa afastarse del”⁴.

O traballo de Beauvoir intenta inscribir ao Outro (que no caso que nos ocupa é Outra –un Outro feminino) no centro mesmo do discurso. Pensar o Outro sitúa o tema da alteridade no centro da investigación filosófico-literaria. O Outro como categoría, como referencia na construción da identidade e do Suxeito, fora analizado por Hegel, autor que Beauvoir toma como referencia á hora de elaborar o seu propio pensamento filosófico. Logo de Beauvoir unha boa parte do pensamento francés ligado á deconstrución seguirá este mesmo camiño.

4 Texto citado por Didier Eribon en *Michel Foucault*, p. 43.

A noción de experiencia da conciencia, central en Hegel, tamén deixa a súa pegada en Simone de Beauvoir. O seu extenso traballo literario apunta en múltiples sentidos e cos mais variados matices a esta noción fundamental –ata tal punto que *A experiencia vivida* figura como subtítulo do segundo tomo da súa obra *O segundo sexo*. Tamén a expresión *Os feitos e os mitos*, o subtítulo do primeiro tomo, está relacionado coa noción de experiencia. Aquí xa non se trataría da experiencia vivida, a experiencia individual senón, pola contra, da experiencia colectiva, a experiencia histórico-cultural-simbólica.

O segundo sexo, –o Outro sexo, poderíamos dicir– é a súa obra máis autenticamente filosófica, pero podería inscribirse no amplo traballo autobiográfico que constitúe a escritura das súas memorias: *Memorias dunha xove formal*, *A Forza da idade*, *A Forza das cousas*, *Final de contas*. Dito doutro xeito, Beauvoir non parece a primeira vista allea a unha longa tradición literaria de mulleres que toman a súa propia existencia e a súa propia experiencia como obxecto da súa escritura, o cal pode obedecer a un desexo de partir de cero, afastándose dos discursos imperantes. Por outra banda, a articulación entre experiencia e conciencia, teoría e existencia caracteriza á totalidade do existencialismo. A escritura adquire neste contexto o carácter dunha necesidade vital que pode adoptar a forma de salvar a propia vida.

2. A pregunta que é unha muller?

A nosa autora declarou nunha entrevista que a súa perspectiva do mundo e as súas reflexións sobre as mulleres realízanse desde a óptica da filosofía. Neste sentido, a gran novidade que achega é expor unha pregunta filosófica: *Que é unha muller?* o cal abre unha indagación que se efectúa no nivel da historia e nos discursos filosófico-literarios. O camiño de procura dun fundamento do ser-muller desvelará que no fondo, o chan subtráese unha e outra vez, como un abismo. O punto de partida é a procura e no camiño o que se desoculta é a falta de fundamento. Desvélanse figuras á conciencia (a nena, a virxe, a esposa, a nai, a prostituta, a santa, a musa) pero cada unha delas é a negación da outra, de cada unha desas figuras xorde outra que á súa vez ha de ser negada. Toda muller pensa, en maior ou menor medida, “*Eu non son eu mesma*”. Esta idea aparece tamén na súa obra *A vellez* e tamén con connotacións negativas –só son vellos os outros–; pon de manifesto un exercicio de fuxida do presente ao pasado –o lugar no que había un espazo que ocupar, o rol do traballador, da acción, do individuo autónomo ante o cal ábrese un porvir. En ambos dous casos, mulleres e vellos, actúa a dialéctica actividade/pasividade. É comparable o que ocorre na dialéctica he-

geliana do amo e o escravo: o que define, establece, actúa e o que é definido asume pasivamente a definición. Conquistar a liberdade significa, neste contexto, subverter a relación, abandonar a posición de pasividade.

O camiño, o percorrido que Beauvoir realiza para responder á pregunta *Que é unha muller?* é dialéctico. Cada unha das figuras de muller nega á outra, cada unha é verdadeira porque sitúa á outra como falsa e ao final do percorrido, ao final de todo este movemento no que unha figura dá lugar á seguinte, e que pode cualificarse de escepticismo, consumándose porque cada unha das figuras non responde á pregunta senón que tan só ofrece unha perspectiva, unha situación da muller, ao final do camiño atopámonos a experiencia que, en termos de Beauvoir, supón afirmar que “non se nace muller, chégase a selo”. Muller é algo que se devén, non supón un ser, algo prefixado. Certo que hai o dado, as figuras, os contidos simbólico-culturais que adscriben espazos para as mulleres pero por riba de todo iso hai a liberdade, a posibilidade de transcender a situación fáctica.

A resposta á pregunta *Que é unha muller?* supuxo, no caso de Beauvoir, a escritura de *O Segundo sexo* e dun amplo conxunto de obras que interpelan e desenmascaran a serie de dispositivos culturais de feminización que impoñen unha codificación das condutas e constrúen determinadas concepcións mentais. Ao facelo, inaugura un novo campo de investigación filosófico-literario: o feminismo na súa dimensión teórica que, á súa vez, constituirase na referencia conceptual do movemento social de loita polos dereitos da muller.

O punto de vista desde o que expón a pregunta é o dos valores existencialistas: a liberdade e a autenticidade. O chegar a ser muller implica un enmarañado sistema de experiencias e decisións tanto de tipo colectivo como individual. Temos aquí dous planos.

No plano da existencia individual atopamos a posibilidade de efectuar, por parte de cada unha das mulleres, a deconstrución da construción social da identidade. Trátase, pois, da conquista da autonomía, a afirmación da persoa como suxeito que, no caso das mulleres, supón a posta en cuestión do seu *ser-obxecto*. É este un camiño específico que se lle aforra aos seres humanos-homes pois estes aparecen definidos, nas construcións simbólico-sociais, como suxeitos libres e autónomos. Por iso ás mulleres esíxeselles un plus: a conquista da liberdade e a autonomía non lles vén dada.

Respecto ao plano da existencia ou experiencia colectiva, é neste contexto onde habería que situar todas as análises de *O segundo sexo*, obra cuxa temática xira ao redor de tres cuestións básicas:

1. A defensa da autenticidade e a liberdade, dous valores básicos do existencialismo.

2. A análise do punto de vista dos homes en tanto exclusivos creadores de cultura e de definicións, entre as cales é fundamental a do “eterno feminino” que presupón unha esencia inmutable nas mulleres. Non se trata aquí de seres humanos femias senón dunha realidade misteriosa: a feminidade.

3. A análise da experiencia das mulleres e a súa reacción que pode adoptar ou non unha forma crítica, dialéctica, a forma da negación da negación expresable en termos de “a muller é non-ser, a muller faise”. Se non hai crítica, se non hai dialéctica, se a reciprocidade se volve imposible e o outro –a outra, no caso que nos ocupa– non plantexa ao Un-suxeito como inesencial, entón atopámonos coa alienación, é dicir, cunha subxectividade afectada pola alteridade, unha conciencia inesencial que é para si mesma outro, pura presenza inmanente, un escravo que asume a súa posición de escravo, outro inesencial a través do cal o home toma conciencia de si. Negación da negación.

O home constrúe á muller como Outra e a muller, pola súa banda, non se reivindicada como suxeito porque carece de medios concretos, asume de xeito pasivo os lazos que a atan ao home sen esixir reciprocidade, por último, con frecuencia, comprácese no seu papel de outra. As actitudes de consentimento, de aceptación da inmanencia son, desde a óptica da moral existencialista, inmorais.

Imos deternos, en relación con estes tres aspectos, no que afirma o prólogo de *O segundo sexo*.

Para empezar, sostén que non hai esencia feminina. A palabra muller non ten contido. Pero rexeitar a noción dunha feminidade prefixada non significa negar que haxa mulleres. Este rexeitamento, mais que unha liberación pode significar unha fuxida, porque é innegable que a humanidade divídese en dúas categorías diferenciadas polo seu aspecto físico, modo de vestir, ocupacións etc. Estas diferenzas poden ser superficiais e destinadas a desaparecer pero polo momento existen.

Xa que logo, se rexeitamos a noción de “eterno feminino”, se pensamos que a función da femia non basta para definir á muller e se, polo menos provisionalmente, admitimos que hai mulleres, só quedanos preguntar de novo *Que é unha muller?*

Expor esta pregunta xa presupón unha característica da muller: esta ten que partir sempre do feito de ser muller. Un home, pola contra non parte do feito de ser home porque iso xa se presupón. O tipo humano absoluto é o masculino e o feminino defínese por relación a el. O home é o positivo e o neutro, a muller o negativo; é o inesencial respecto dun esencial que é o home. O home é o suxeito, ela o Outro. Isto aparece por exemplo, en Lévinas, para o cal o sexo non é unha diferenza específica calquera e tampouco se define po-

la complementariedade e a reciprocidade senón que, na súa opinión, hai seres que se definen pola alteridade porque a alteridade é a esencia do feminino.

3. A alteridade. O Outro

Nas mitoloxías antigas aparece a dualidade do Mesmo e o Outro sen referencia á división de sexos. A alteridade é unha categoría fundamental do pensamento humano porque toda colectividade defínese como Un respecto doutro pero o Outro ten a mesma pretensión: definirse como Un respecto doutro. De bo ou mal grao, individuos e grupos recoñecen a reciprocidade e relatividade, e dicir, non se impón un Outro absoluto. Por que, no caso dos sexos, esta reciprocidade non aparece e hai un Un e un Outro absolutos? Por que só un dos termos se afirma como esencial e o outro, en relación a el, como inesencial? Non é o Outro quen se define como Outro en relación ao Un esencial, pola contra, é o Un quen o define como Outro. Por que non opera o retorno do Outro respecto ao Un? Por que o Outro, a muller, se somete e non se afirma como Un? Para unha resposta provisional poderíamos utilizar a afirmación de Sartre: “medio vítimas, medio cómplices, como todo o mundo”.

Existen casos nos que unha categoría domina a outra absolutamente durante certo tempo. A miúdo, esta situación se deriva da desigualdade numérica, é o caso no que unha maioría se impón a unha minoría. Con todo, isto non ocorre coas mulleres porque son unha maioría dominada.

Noutras ocasións, ocorreu que dous grupos independentes entraron en contacto por mor de determinados acontecementos históricos e o máis forte someteu ao máis débil. Pero no caso da muller non ocorre tampouco isto: a dependencia respecto ao home non é produto dun acontecemento, non houbo un antes e un despois, un *devoir* da relación de submisión. En parte porque non é un feito histórico accidental, a alteridade da muller aparece como algo absoluto mentres que toda situación que xorde nun tempo histórico concreto é relativa, pode cambiar noutro.

Se a muller é o inesencial que non se tornou esencial, Suxeito, é porque ela non operou o retorno que reverte a relación e plantexa o Home como Outro. As mulleres non din “nós”. A acción das mulleres foi simbólica, o que conseguiron outorgáronllo os homes.

Elas non teñen pasado, historia ou relixión propia, tampouco intereses comúns porque viven dispersas entre os homes, ligadas pola súa condición social mais aos homes que ás mulleres. As burguesas solidarízanse cos burgueses e non coas mulleres proletarias, as brancas cos homes brancos e non coas mulleres negras.

A división de sexos, as dúas metades da parella, están ligadas unha ao outro e o que caracteriza á muller é que ela é o Outro dunha totalidade cuxos dous termos son necesarios o Un ao Outro. Por que, no caso home-muller a alteridade é asimétrica, desigual? O feito de que non se dea reciprocidade nin a nivel colectivo –grupo de homes/grupo de mulleres– nin a nivel individual –home/muller– e o problema. Sen reciprocidade non hai recoñecemento do outro e, xa que logo, non hai liberdade nin liberación. Outro xeito de expor a diferenza de sexos sería sobre o fondo da alteridade en xeral: unha alteridade na que se operase o retorno e, polo tanto, tras a loita das consciencias, houberse recoñecemento por parte de cada unha das partes.

Geneviève Fraisse afirma que Beauvoir introduce unha ruptura teórica na historia do feminismo. Se ata ela os debates viraban ao redor da cuestión da natureza esencial feminina, ela introduce a reflexión sobre a alteridade e, á beira diso, a afirmación de que as mulleres están nunha situación histórica caracterizada pola liberación. Se Beauvoir non recoñece ningún status teórico á historia do feminismo é porque a atopa tan repetitiva como a historia do consentimento feminino. A inconsistencia das súas reivindicacións podería caracterizarse coa denominación “querela”. Unha querela é unha polémica repetitiva e estancada sobre a superioridade ou a igualdade. É o contrario dun conflito o cal ten unha dinámica e solución posible. Beauvoir expuxo que a resolución desta contradición implicaría que se o Outro é Suxeito entón ten historia. Na querela, pola contra, as razóns desaparecen e con iso a dialéctica das relacións de poder entre homes e mulleres. As mulleres non se apropiaron de nada porque a súa axitación é simbólica (mera revolta fronte a revolución ou investimento da situación). Teñen soamente o que os homes queren concederlles.

Á vontade reivindicativa, Beauvoir opón o esforzo de lucidez. Ela terá o privilexio da pensadora: testemuña de dous mundos, o dos homes e o das mulleres, consciente de que estes dous mundos enfróntanse e consciente tamén de que “hoxe en día as cousas empezan a cambiar”. En ocasións describiuse a Beauvoir como unha muller comprometida, é certo pero se se fai unha aclaración: o seu compromiso é co coñecemento.

As súas reflexións, inscríbense, pois, no campo da alteridade e en concreto, na historia das representacións da diferenza de sexos. A muller foi definida como o Outro e isto trae consecuencias. Neste sentido, os dous volumes que compón *O Segundo Sexo* están escritos, o primeiro –os feitos e os mitos– analizando as consecuencias desde o punto de vista dos homes: o segundo –a experiencia vivida– desde o punto de vista das mulleres.

Gustaríanos concluír lembrando que Simone de Beauvoir compaxinou a súa faceta máis filosófica e teórica coa de novelista. De entre o legado das

súas novelas e relatos imos destacar aquela que, na nosa opinión, mostra de modo máis evidente moitas das conceptualizacións de *O segundo sexo*.

Escrita dezanove anos despois, no ano 1968, o seu título, *A muller rota*, apela unha vez máis ás escisións da realidade feminina. En palabras de Beauvoir, a muller rota “é a vítima estupefacta da vida que ela mesma elixiu”. Conta a historia dunha muller inmersa nun proceso de separación e desposuída do seu ser mesmo, elixiu a devoción, o ser para outros. A novela recolle tamén a análise do existencialismo como a condena á liberdade e o baleiro da existencia, a vida como elección en situación, etc. Narrada en primeira persoa e con estrutura de diario, o monólogo interior de Monique, a protagonista, revélanos a unha muller que fracasa ao asumir a súa vida. Chegoulle o momento de ter que enfrontarse consigo mesma, de facer fronte á pregunta quen son? e ao tempo transcorrido. Dáse de conta que o matrimonio é unha asociación que nada ten que ver co amor. O xiro que dá a relación co seu marido obrígalle a romper cun pasado que á súa vez rompe a súa propia identidade como muller, a súa subxectividade. A idea que se formou de si mesma desaparece, e por iso é polo que a narración lle da importancia á procura da propia imaxe. Os outros son espellos nos que ela se mira. A protagonista necesita espellos nos que buscarse e iso ocorre nunha etapa da súa vida en que toma conciencia de que o seu pasado viña a ser unha fuxida de si mesma, unha “abdicación da súa liberdade”.

Toda pregunta pon en cuestión e é por iso que ás veces exaspera ou dá medo. Foron moitas as mulleres que atoparon nas exposicións de Simone de Beauvoir un auxilio contra as imaxes delas mesmas que as esmagaban. Outras só viron reflexos que as escandalizaban. Pero o que parece indubidable é que as súas análises sacaron á luz a condición xeral da muller. “A lucidez non dá a felicidade –escribiu– pero si animo e coraxe”.

Bibliografía

- Beauvoir, Simone, *Le Deuxième sexe*. Gallimard: Paris, 1976.
 Beauvoir, Simone, *La Force des choses*. Gallimard: Paris, 1963.
 Beauvoir, Simone, *Tout compte fait Paris*. Gallimard: Paris, 1972.
 Eribon, Didier, *Michel Foucault*. Anagrama: Barcelona, 2004.
 Gómez Pin, Víctor, *Conocer Hegel y su obra*. Dopesa: Barcelona, 1978.
 Kojève, Alexander, *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard: Paris, 1947.
 Fraisse, Geneviève, *Musa de la razón*. Cátedra: Madrid, 1991.

NOTAS

KAFKA, WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE COMO INTERMEDIARIO

CARLOS A. CONCHILLO MARTÍNEZ
IES Saturnino Montojo, Ferrol

Resumen

El trabajo expone la potencia explicativa, por lo que a la obra de Kafka se refiere, que trae consigo la sustitución del guardián del relato “Ante la Ley” por el lenguaje, por cualquier lenguaje que pretenda mediar entre los seres humanos y la realidad. Sirviéndose de una versión de la *paradoja de las clases* de Russell, que el autor llama *paradoja del guardián*, y por lo contenido en dicho relato, se muestra la imposibilidad que tiene el lenguaje de referirse a nada distinto de sí mismo. Si no hay autor del mensaje más allá del mensajero, la visión de la obra de Kafka tendrá que ser inmanente. Las reflexiones del Wittgenstein del *Tractatus* sobre el lenguaje y la realidad, sobre la diferencia entre *decir* y *mostrar*, así como la teoría del *significado como uso* del Wittgenstein posterior sirven de telón de fondo a la argumentación.

Palabras clave: Kafka, Wittgenstein, “Ante la Ley”, teoría de la literatura, filosofía del lenguaje, inmanencia, intermediario.

Abstract

This essay, in regard to Kafka's work, exposes the explanatory power of language in the substitution of the guardian in the tale 'Before the Law' by any other language which intends to mediate between human beings and reality. While using a version of Russell's *paradox of classes* which the author refers to as the *paradox of the guardian* and judging by the content of this tale, the impossibility of language to refer to anything different from itself becomes evident. Should the message have no other author than the messenger himself, then the vision of Kafka's work must be immanent. Wittgenstein's reflections in *Tractatus* about language and reality, about the difference between *saying* and *showing* as well as the theory of *meaning as use* of the later Wittgenstein, are the basis of this line of argument.

Recibido: 19/10/2007. Aceptado: 17/09/2008.

Keywords: Kafka, Wittgenstein, ‘Before the Law’, theory of literature, philosophy of language, immanence, intermediary.

EL RELATO “Ante la Ley”, publicado por primera vez en 1915, aparece dos veces en el *corpus* kafkiano: es una narración independiente y es una historia sin título que en la novela *El proceso* el sacerdote le cuenta a Josef K. La publicación en tres ocasiones en vida de Kafka, así como su inclusión en la novela *El proceso*, seguido, aquí, de una exégesis dialogada entre K. y el sacerdote, dan muestra del valor que el propio Kafka le concedía. Así, en plena redacción de la novela, el 13 de diciembre de 1914 menciona en sus diarios el “sentimiento de satisfacción y de dicha, como el que tengo, por ejemplo, especialmente con respecto a la leyenda”¹, refiriéndose a la narración que nos ocupa. Ello es tanto más significativo si viene, como es el caso, de un escritor nada complaciente con el resultado de sus obras. Aunque pueda parecer un *excurso*, y así la entiende Adorno² respecto de su aparición en *El proceso*, entiendo la *leyenda* como una luz que alumbra toda la novela, cuestión de la que no podré ocuparme aquí.

Derrida, en su estudio “Kafka: Ante la Ley”³ escribe: “El relato ‘Ante la Ley’ no contaría o no describiría otra cosa que a sí mismo en cuanto texto [...] El texto se protege, como la Ley. No habla más que de sí mismo [...] No llega ni permite llegar a sí mismo. Es la Ley, hace la Ley y deja al lector ante la Ley”⁴. De este modo, nos encontraríamos frente al texto como el campesino frente al umbral de la Ley, umbral que no atravesaremos si, como hace éste, respetamos lo dicho por el guardián, parte integrante, es de suponer, de la misma Ley que se manifiesta como inaccesible: la Ley nos ordena, a través del guardián, no pasar a la Ley, pero ¿es ésta algo más que la prohibición de acceder a lo que da sentido a la misma prohibición? Todo en el texto parece indicar que no, que la Ley consiste en no poder entenderla, descifrarla o palparla. En la exégesis de la leyenda, en *El proceso*, leemos que: “la comprensión acertada de un asunto y la comprensión desacertada del mismo asunto no se excluyen completamente”⁵. La paradoja nos está avisando de que comprender la Ley consiste en aceptarla sin comprenderla. Acaso no ha-

1 Kafka, *Diarios, Obras completas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2000, t. II, p. 536. Trad. A. Sánchez Pascual.

2 Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 138.

3 Derrida, *La filosofía como institución*, Juan Granica, Barcelona, 1984, pp. 93-144.

4 *Ibid.*, p. 123.

5 Kafka, *El proceso*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 265. Trad. Isabel Hernández.

ya nada que comprender más allá de las palabras del guardián que le niegan al campesino el permiso que solicita para cruzar el umbral. Pero entonces, ¿de dónde o de quién recibe el guardián su mandato? Dice éste: “soy poderoso. Y sólo soy el guardián de menor rango. Entre sala y sala hay más guardianes, cada cual más poderoso que el anterior. Ya el aspecto del tercero no puedo soportarlo ni yo mismo”⁶. Si ello es cierto, el poder del guardián, el sentido de su actividad, emanaría del poder de otro guardián, que recibiría a su vez su sentido de otro, y éste de otro, y así hasta el presunto regidor de toda la cadena de guardianes –llámese Dios o como se quiera– quien, o bien recibe su poder directamente de una Ley que no se revela, o bien reside en su voluntad soberana. Veamos que en este último caso incurrimos en una paradoja, versión de la *paradoja de las clases* que Russell formuló recién empezado el siglo XX y que llamaré *paradoja del guardián*. Aquélla consiste en lo siguiente: ¿es miembro de sí misma la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas? Si no es miembro de sí misma, tiene que serlo, puesto que la clase de la que hablamos engloba a todas las clases que no son miembros de sí mismas. Y si es miembro de sí misma, no puede serlo, puesto que la clase de la que hablamos sólo engloba a las clases que no pertenecen a sí mismas. Y ahora veamos qué pasa con el guardián de todos los guardianes que no son guardianes de sí mismos, esto es, con el guardián de aquellos guardianes que, como parece ser el caso del guardián de “Ante la Ley”, reciben el sentido de su actividad de otro. Pues pasa que si este guardián de todos los guardianes que no son guardianes de sí mismos fuera guardián de sí mismo, no podría serlo, ya que éste sólo guarda a aquéllos que no se guardan a sí mismos; y si no fuera guardián de sí mismo, tendría que serlo, ya que entraría en la misma categoría de todos a los que guarda.

Como es sabido, Russell intentó solucionar las paradojas lógicas –dentro de las cuales está la *paradoja de las clases*– mediante la *teoría de los tipos*⁷. Según esta teoría, la gradación de los infinitos tipos lógicos impide que lo que se puede decir con significado de un tipo se pueda decir así del tipo más elevado. También es sabido que Wittgenstein consideraba innecesaria dicha teoría, sustituible por una adecuada teoría del simbolismo. Wittgenstein admite una diversidad de tipos, pero no de objetos, clases de objetos, clases de clases de objetos, etc., sino de símbolos, cuyo tipo no se *dice* sino que “es

6 “Ante la Ley”, en *Un médico rural, Obras completas*, ed. cit., 2003, t. III, p. 192. Trad. Juan J. del Solar.

7 En 1902 Russell formuló una versión rudimentaria de la teoría. La versión definitiva, que aparecerá en los *Principia Mathematica*, fue publicada por primera vez en 1908.

mostrado a través del símbolo”⁸, como se lee en las notas que dictó a Moore en abril de 1914, seis o siete meses antes de que Kafka escribiera las páginas de la novela donde aparece la *leyenda*. Estamos ante los inicios de uno de los títulos de gloria del *Tractatus*, a saber, la diferencia entre el *decir* y el *mostrar*: “Ninguna proposición puede decir nada de sí misma porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (ésta es toda la ‘teoría de los tipos’)”⁹. Russell, quien se niega a aceptar que nada pueda decirse de la sintaxis, ideó y publicó en su introducción al *Tractatus* una teoría de la jerarquía o niveles de lenguajes: “todo lenguaje tiene, como Wittgenstein dice, una estructura de la cual nada puede decirse en el lenguaje, pero que puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y que tenga una nueva estructura y que esta jerarquía de lenguajes no tenga límites”¹⁰.

Esta teoría de la jerarquía de los lenguajes intentaba al mismo tiempo superar las paradojas semánticas que la *teoría de los tipos* no podía solucionar, y entre las que incluimos la paradoja del guardián. La solución para el caso consiste en negar que la cadena de guardianes pueda tener término, negar la posibilidad de un último guardián responsable de todos los demás; esto es, postular la existencia de una cadena infinita de guardianes que se administren unos a otros. El guardián del texto ni lo niega ni lo afirma; todo parece indicar, dicho sea de paso, que más allá de la misión que le ha sido encomendada poco sabe, puesto que ni siquiera puede “soportar ya la vista del tercer guardián”¹¹. Repárese en que este recurso al infinito no precisa la existencia de un interior de la Ley como instancia responsable del sentido de la actividad de la cadena de guardianes. Dice Wittgenstein en el *Tractatus*: “Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera”¹². Y ésta necesitaría de otra, y así hasta el infinito. Pero Wittgenstein, el llamado *primer Wittgenstein*, no admite que el mundo no tenga ninguna sustancia, puesto que son los *objetos* los que la constituyen¹³. Y llegados a este pun-

8 Wittgenstein, *Diario Filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 190. Trad. J. Muñoz e I. Reguera.

9 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad, 1984, prop. 3.332. Trad. de E. Tierno Galván.

10 Russell, Introducción de 1922 al *Tractatus*, ed. cit., pp. 27-28.

11 *El proceso, Obras completas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999, t. I p. 648. Trad. Miguel Sáenz.

12 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003, 2.0211. Trad. J. Muñoz e I. Reguera.

13 Cfr., *Ibid.*, 2.021.

to ustedes estarán preguntándose de qué les estoy hablando, si de Kafka o de la concepción del lenguaje del Wittgenstein del *Tractatus*. Resulta que pretendo hacerlo de los dos asuntos en uno. Interpretaré el texto de Kafka desde la convicción de que la situación en la que está el campesino frente al guardián es la misma situación en la que estamos frente al lenguaje, presunto intermediario entre nosotros y el mundo, guardián de una, también presunta, realidad extralingüística de la que dependería su sentido; y veré si puede esclarecer el asunto la concepción que del lenguaje tiene Wittgenstein. Lo acertado de la comparación entre éste y Kafka lo valorarán ustedes, pero permítaseme recordarles que hablamos de los mismos años, de dos ciudadanos austriacos, puesto que Checoslovaquia no empezó a existir hasta 1918, de dos ciudades, Viena y Praga, donde se usaba un alemán de ampulosidad parecida¹⁴, y lo que es más importante, de una problemática filosófica que envuelve a ambos.

Para tal propósito, la primera pregunta que nos haremos será: ¿Qué es lo que guarda el guardián?, o dicho de otra manera, ¿qué hay tras del lenguaje? La realidad, diríamos. Diríamos que el lenguaje figura la realidad, según la teoría figurativa de Wittgenstein. Pero lo que todavía no sabemos es si la realidad que figura el lenguaje está del lado de acá o del lado de allá de éste; es más, si puede haber un lado de allá, y en caso afirmativo en qué consiste su ser. Veamos. El *Tractatus* define la realidad como la existencia y no-existencia de los estados de cosas¹⁵, y los estados de cosas se componen de objetos¹⁶, que “forman la sustancia del mundo”¹⁷. Ahora bien, Wittgenstein dice que: “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”¹⁸. Entonces ¿cuál es el tipo de existencia de los objetos, de las cosas? Existen como partes integrantes de los estados de cosas, nunca por separado¹⁹. Ni siquiera es posible decir qué sea la cosa, ya que hacerlo implicaría usar figuras, que son hechos²⁰, compuestos de estados de cosas, y estaríamos usando cosas ya relacionadas para definir la cosa antes de formar relaciones. Las palabras “objeto”, “cosa”, “entidad”, “hecho”, “todas ellas designan con-

14 Cfr. A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1983; K. Wagenbach, *La juventud de Franz Kafka*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

15 Cfr. *Tractatus*, 2.06.

16 Cfr. *Ibid.*, 2.0123.

17 *Ibid.*, 2.021. Trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. cit.

18 *Ibid.*, 1.1, ed. cit.

19 Cfr. *Ibid.*, 2.011.

20 Cfr. *Ibid.*, 2.141.

ceptos formales”²¹. Estos conceptos no son consecuencia de la aparición de casos particulares, como querría cualquier empirista, puesto que “el concepto formal está ya dado cuando se da un objeto que cae bajo él”²². Años más tarde escribe Wittgenstein en las *Philosophische Bemerkungen*: “Lo que yo, en su tiempo, llamé ‘objetos’, lo simple, es simplemente aquello que puedo designar sin temor de que quizá no exista, es decir, aquello para lo que no hay existencia ni no-existencia, o sea, aquello de lo que podemos decir *que siempre acaece*”²³. No cabe duda, pues, de que la exigencia de que exista esta sustancia del mundo que son los objetos es una exigencia apriórica de nuestro afán por describirlo –según expresa Isidoro Reguera²⁴ en su magnífico libro sobre el primer Wittgenstein, donde se basa buena parte de la interpretación del Wittgenstein del *Tractatus* que aquí se da– antes que una existencia allende el lenguaje. Las cosas, sustancia del mundo, no son sino la *ratio essendi* de nuestras descripciones, *ratio cognoscendi*, éstas, de las cosas, “una manía del atomismo lógico”, como dice Reguera²⁵.

Parece que la sustancia del mundo no nos ayuda a salir fuera del cerco del lenguaje; veamos qué podemos obtener de su esencia. Dice Wittgenstein que la esencia del mundo es la esencia de toda descripción²⁶. Mal vamos. Y ésta es la forma general de la proposición²⁷. O sea, que lo que hay de común al lenguaje y al mundo no es otra cosa que la forma general de la proposición, es decir, algo situado íntegramente en el lado del más acá. Y es curioso constatar que el corazón, por así decir, de la forma general de la proposición, esto es, de la esencia común entre el lenguaje y el mundo, es la negación, tal como la entiende Sheffer, a la que reduce Wittgenstein todas las conectivas lógicas²⁸. Negación que en el ámbito del relato de Kafka se manifiesta como prohibición, la prohibición en que consiste la actuación toda del guardián. Sirva esto de gozne de la comparación que les presento.

Ni la sustancia del mundo ni su esencia nos catapultan más allá del lenguaje. Su esencia, porque tiene que ver con la negación y a su signo no corresponde nada en la realidad²⁹, pertenece del todo al ámbito lógico del

21 Ibid., 4.1272, ed. cit.

22 Ibid., 4.12721. Trad. E. Tierno Galván, ed. cit.

23 Cit. I. Reguera, *La miseria de la razón*, Madrid, Taurus, 1980, p. 161.

24 Cfr. Ibid., p. 148.

25 Ibid.

26 Cfr. *Tractatus*, 5.4711.

27 Cfr. Ibid., 5.471.

28 Cfr. Ibid., 6.

29 Cfr. Ibid., 4.0621.

discurso. Su sustancia, porque sólo existe como exigencia de nuestra voluntad de descripción del mundo, mundo que es definido como la totalidad de los hechos, que no son otra cosa, éstos, que conceptos formales. Es nuestra voluntad de hacer posible la descripción del mundo la que exige la existencia de la sustancia del mundo, de manera parecida a como Descartes precisaba de Dios no obstante el círculo argumentativo en que incurría cada vez que se proponía darnos una demostración de su existencia. Esto es, necesitamos a Dios para que nos garantice que nuestras evidencias son verdades, y éste tiene que existir porque lo probamos con argumentos evidentes³⁰. Parecido círculo encontramos en el *Tractatus*: “El significado de los signos primitivos puede explicarse por elucidaciones. Elucidaciones son las proposiciones que contienen los signos primitivos. Estas sólo pueden, pues, ser comprendidas si los significados de estos signos son ya conocidos”³¹. Descartes y Wittgenstein enfrentan el problema de salir del lago en el que cayeron, de ideas en un caso y de palabras en el otro, del mismo modo como lo hizo el Barón de Münchhausen cuando salió de la ciénaga, caballo y todo: tirándose de la coleta. Y traer aquí a Dios no es casual. Estamos ante la cuestión kantiana del nómeno en dos de sus acepciones: o las cosas mismas como referencia última del lenguaje, o Dios como garante del acuerdo del alma con el mundo. Dicho en términos del relato de Kafka: o hay algo detrás de las puertas de la Ley que dé sentido al quehacer del guardián, o éste lo recibe de otro guardián y éste de otro hasta llegar al último de quien emana todo poder. Respecto de lo segundo, si no queremos vérnoslas con la paradoja antes expuesta, asumamos la posibilidad de una cadena infinita de guardianes jerarquizados, o de un círculo, lo que no excluye la posibilidad de un único jefe nominal, a su vez miembro subordinado, tal como narra Julio Ramón Ribeyro en el relato “La insignia”³², donde el jefe de una organización ignora cualquier objetivo de ésta. Aún así, según Wittgenstein, sería necesario postular la existencia de la sustancia del mundo. Leemos en el *Tractatus*: “Aunque el mundo sea infinitamente complejo, de modo que cada hecho conste de infinitos estados de cosas, y cada estado de cosas, de infinitos objetos, aún entonces tendría que haber objetos y estados de cosas”³³. Pero esta sustancia del mundo no tiene otra entidad distinta de la que el lenguaje le otorga para que haga posible la tarea de describirlo,

30 Cfr. introducción de Vidal Peña a R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

31 Op. cit., 3.263. Trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. cit.

32 *Cuentos Completos*, Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 83-86.

33 Op. cit., 4.2211. Trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. cit.

mundo cuya esencia es igualmente lingüística. Entonces ¿de dónde recibe el guardián su poder? ¿de sí mismo? Digámoslo ya: del juego que juega con el campesino. El guardián le dice que no puede pasar y el campesino convierte sus palabras en una prohibición invulnerable, intimidado, como parte del juego, por el aspecto del guardián, “envuelto en su abrigo de pieles, con su gran nariz puntiaguda, su larga barba tártara, rala y negra”³⁴. El aspecto es igualmente significativo para el guardián, quien le confiesa al campesino que “entre sala y sala hay más guardianes, cada cual más poderoso que el anterior. Ya el aspecto del tercero no puedo soportarlo ni yo mismo”³⁵. Parece que, si quisiéramos leer a Kafka bajo el prisma de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, la situación que se da entre el campesino y el guardián se asemejaría a la respuesta que dará Wittgenstein después de su ruptura con el atomismo lógico: el significado de las palabras es su uso en el lenguaje, que entronca en las *Lebensform* o formas de vida³⁶. No es necesario que haya nada tras de las puertas de la Ley: las palabras y el aspecto con el que se pronuncian lo es todo. Ahora sí validamos la crítica de Wittgenstein al recurso russelliano de la multiplicidad sin límites de los metalenguajes: una proposición *muestra* su sentido y *dice* que las cosas son así, según leemos en el *Tractatus*³⁷; no hace falta otro guardián que le confiera sentido a lo que le dice al campesino. Dice que “por ahora no le puede permitir la entrada”³⁸, y muestra, con su aspecto, que no tiene intención de dejarlo pasar. Ello es suficiente para el campesino, que actúa como si la prohibición le impidiera *materialmente* el paso. El juego intersubjetivo en el que en cada caso consiste el lenguaje no precisa de un fundamento trascendente al que sirva de intermediario, una Ley cuya existencia objetiva pretendo negar.

No hay instancia suprema independiente del juego de los individuos, tan sólo el convencimiento de éstos de lo contrario, que los hace actuar como si la hubiera. El asunto de Amalia en la novela *El castillo*³⁹ narra lo que

34 Kafka, “Ante la Ley”, ed. cit., p. 192.

35 Ibid., p. 192.

36 Cfr. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1988, §§ 43, 23. Que el llamado segundo Wittgenstein está prefigurado en el *Tractatus* lo demuestra la proposición 3.262: “Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso.” Trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. cit.

37 Op. cit., 4.022.

38 “Ante la Ley”, ed. cit., p. 192.

39 “El secreto de Amalia” y “El castigo de Amalia”, en Kafka, *El castillo, Obras completas*, ed. cit., t. I, pp. 884-909. Trad. M. Sáenz.

pretendo decir: Amalia, después de leer la carta de Sortini, funcionario del castillo, en la que en términos vulgares le insta a que vaya a verlo a la Posada de los Señores, la rompe y arroja los trozos a la cara del mensajero. Los habitantes de la aldea, conocedores de lo sucedido, reniegan de Amalia y de su familia, temerosos del castigo que, no dudan, vendrá del castillo. Y en eso consiste el castigo. Puesto que no hay instancia responsable del sentido que trascienda el día a día comunitario, todo el esfuerzo de K. en la novela se revela imposible desde el principio. K. es, o pretende ser, agrimensor, esto es, quien mide la tierra desde la tierra misma, lo que, a la luz de la interpretación lingüística que anima este trabajo, equivale a buscar la realidad objetiva más allá de las palabras, y para ello precisa que el castillo lo reconozca como tal, garantice el sentido de su función. Nada conseguirá: ni siquiera estamos seguros de que el castillo sea un castillo: “una extensa estructura, compuesta de algunos edificios de dos pisos y de muchos edificios bajos muy juntos”⁴⁰. Debajo de las medidas, cambiantes, que la tradición va consolidando nada hay. K., un extranjero, ajeno a los usos y modos de vida de los aldeanos, se dedica a una empresa sin término: desenmarañar el lenguaje y sus engaños para acceder a la realidad tal como es, a la instancia que da fundamento al lenguaje. Pero el lenguaje sólo está fundamentado en los usos que los aldeanos hacen, y estos usos entroncan en las formas de vida, otras de las de K., a la vez que las constituyen⁴¹. Que sigan creyendo que sus vidas dependen de los designios de una realidad trascendente les impide reparar en que ésta sólo existe en la inmanencia de sus usos. “La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices –escribe Wittgenstein– y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas.”⁴²

En la obra de Kafka la trascendencia del origen o no existe: “Les dejaron elegir entre ser reyes o correos de los reyes. Como niños, todos quisieron ser correos. Por eso no hay más que correos por doquier que, dado que no existen reyes, corren por el mundo anunciándose los unos a los otros los mensajes, que han perdido todo sentido”⁴³; o no tiene importancia, como es el caso de la narración “Un mensaje imperial”⁴⁴, en la que el mensajero, que jamás llegará a ti, receptor del mensaje, porta el mensaje de un muer-

40 Ed. cit., p. 698.

41 Dejo para otra ocasión el asunto de la dimensión lingüística de las formas de vida. Baste ahora la siguiente cita del § 19 de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein: “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (ed. cit.).

42 *Investigaciones filosóficas*, ed. cit. § 103.

43 Aforismo 47, en *Obras completas*, t. III., ed. cit., p. 668. Trad. J. Parra Contreras.

44 *Un médico rural*, ed. cit., p. 202.

to.⁴⁵ Nos encontramos en numerosas ocasiones en la obra de Kafka con lo que en sociología se ha dado en llamar “profecías autocumplidas”: el cumplimiento de la profecía no depende de que alguien, en contacto con un más allá trascendente, haya podido prever el futuro, sino de poner todos los medios en el presente para que nos lleve al futuro que se pretende haber previsto. El siguiente aforismo, donde la creencia errónea en la trascendencia del mensaje hace que el supuesto receptor, en realidad, sea el creador del mismo, es un caso paradigmático: “El suicida es como el preso que, viendo levantar un patíbulo en el patio de la cárcel, cree erróneamente que es para él, y por la noche se fuga de la celda, baja al patio y se ahorca él solo.”⁴⁶ Lo mismo sucede con Amalia en *El castillo*, si bien aquí la carga intersubjetiva juega un papel crucial, como vimos.

Ahora podemos entender en qué consiste la culpa de Josef K. en *El proceso*. Algo habrá hecho cuando Kafka en sus *Diarios* dice que es culpable⁴⁷. Dicha culpa no es algo anterior y exterior al proceso, antes bien reside en la aceptación del proceso que hay a la base de todas las acciones encaminadas a conocerlo. “Sólo es un procedimiento judicial si yo lo reconozco como tal”⁴⁸, dice K. “El tribunal no quiere nada de ti –le dice el sacerdote hacia el final de la novela–. Te recibe cuando vienes y te despide cuando te vas”⁴⁹. Por si aún fuera necesario citemos el aforismo siguiente: “lo que provoca el pecado y lo que lo conoce es una sola cosa”⁵⁰, y otro más: “Según Dios, la consecuencia inmediata de comer del árbol de la ciencia sería la muerte [...] No murió el hombre [...] pero adquirió la divina facultad del conocimiento.”⁵¹ Esta *divina facultad* es el castigo divino que hace que los hombres sepan de su propia muerte, por lo que Dios, como no podía ser menos, tenía razón. La pasión cognoscitiva es común a Josef K. y al campesino: ambos pretenden conocer la Ley, no se contentan sólo con cumplirla. A este respecto, la traducción del relato que J. L. Villacañas ofrece en su libro *Los latidos de la ciudad* po-

45 “Pero tú, sentado al pie de tu ventana, sueñas con él cuando cae la tarde”, acaba la narración. Puede entenderse que en ese sueño consiste el mensaje, y, así, acaba llegando. Tampoco en este caso la trascendencia del origen juega papel alguno.

46 “Cuaderno en octavo G”, en *Obras completas*, ed. cit., t. III p. 637. Trad. J. Parra Contreras.

47 30 de septiembre de 1915: “Rossmann y K., el inocente y el culpable”. Ed. cit., p. 573.

48 *El proceso*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 102.

49 *El proceso*, *Obras completas*, ed. cit., p. 656.

50 “Cuaderno en octavo G”, ed. cit. p. 630.

51 *Ibid.*, p. 634-5.

ne de manifiesto mejor que ninguna otra la diferencia entre cumplir la Ley y acceder a ésta⁵². Kafka nos advierte de que “el conocimiento es algo que poseemos. Quien se esfuerza demasiado por alcanzarlo, se vuelve sospechoso de actuar contra él.”⁵³ Y la consecuencia es la misma tanto para K. como para el campesino: acaban siendo reos de la “vigencia sin significado” de la Ley, según expresión de G. Scholem⁵⁴. Al no haber instancia responsable del sentido que trascienda el juego que juegan el campesino y el guardián, la Ley no prescribe nada más que la prohibición de acceder al conocimiento de que no prescribe nada. Así, aunque en la versión que ofrece Kafka del mito de Ulises y la sirenas⁵⁵ éstas no canten, los recursos a la cera y a las cadenas que usa Ulises le impedirán oír su silencio, “un arma aún más terrible que su canto [...]. Nada terrenal puede resistirse a la sensación de haber sido capaz de doblegarlas y a la consecuente soberbia, que lo arrolla todo”⁵⁶.

Antes de terminar volvamos un momento ante la Ley, y recordemos que su puerta “está abierta como siempre”⁵⁷. Massimo Cacciari nos alerta de la *imposibilidad ontológica* de que el campesino entre en la Ley: no se puede entrar en lo *ya abierto*⁵⁸. Pero entonces, y estando la puerta reservada sólo para él, ¿no habremos de concluir que el campesino no hizo otra cosa todo el tiempo que estar *ya* donde quería entrar? Debió de darse cuenta a la luz del *resplandor inextinguible* que advierte saliendo de la puerta de la Ley, aun con la vista debilitada, anuncio del fin de su vida, acumuladas en su cabeza “todas las experiencias vividas aquel tiempo”⁵⁹. Es entonces cuando sa-

52 *Los latidos de la ciudad*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 51-52. J. L. Villacañas traduce la última pregunta del campesino de la siguiente manera: “Si todos se esfuerzan en seguir la Ley –dice el hombre– ¿cómo es entonces que en estos años nadie sino yo ha exigido entrar?”. De donde entendemos que no es lo mismo seguir la Ley que entrar en ésta.

53 “Cuaderno en octavo G”, ed. cit., p. 637.

54 G. Agamben, en *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 70, entiende que Scholem, en una carta a W. Benjamin del 20 de septiembre de 1934, usa la expresión respecto del relato de Kafka sobre la ley. Literalmente, Scholem se refiere a la *revelación*. Cfr. W. Benjamin/G. Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 159-160.

55 La narración está en “Cuaderno en octavo G”, ed. cit., pp. 611-612. Cfr. C. A. Conchillo y J. A. Sánchez, “Ulises y el silencio de las sirenas”, *La balsa de la Medusa*, 5-6, (1988), pp. 50-61.

56 “Cuaderno en octavo G”, ed. cit. p. 612.

57 “Ante la Ley”, ed. cit., p. 192.

58 *Icone della legge*, Milán, Adelphi, 2002, p. 72.

59 “Ante la Ley”, ed. cit., p. 193. Que el sentido de la vida resida en la muerte es algo que Heidegger puso de manifiesto y que no puedo tratar aquí. Tampoco de la diferencia entre lo que el campesino pretende al principio y lo que consigue al final, entendida ésta al modo de la *diferencia ontológica* de la que habla Heidegger.

be que esa puerta era su puerta. Tal como lo entendería Wittgenstein, al fin encontró el sentido del mundo. Dice la proposición 6.45 del *Tractatus*: “La visión del mundo *sub specie aeterni* consiste en verlo como un todo, un todo limitado. El sentir del mundo como un todo limitado es lo místico.”⁶⁰

Pero claro, de esto no se puede hablar, y hace rato ya que va siendo hora de que me calle.

⁶⁰ *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002. Trad. Luis M. Valdés.