



**Darom, Revista de Estudios Judíos**

eISSN 2659-8272

Depósito Legal: GR 1093 2019

Número 7 Vol. 2. 2025

[institutodarom@gmail.com](mailto:institutodarom@gmail.com)

Granada. España

EN BUSCA DE LA IDENTIDAD PERDIDA.

SOBRE EL SIONISMO KAFKIANO

In search of the lost identity.

About the Kafkian Zionism

SULTANA WAHNÓN\*

Universidad de Granada

[swahnon@ugr.es](mailto:swahnon@ugr.es)

ORCID iD: [0000-0002-7324-2030](https://orcid.org/0000-0002-7324-2030)

**Resumen:** En 2016 y tras un largo litigio de cuatro años, los manuscritos de Kafka dejaron de ser propiedad privada para pasar a pertenecer a la Biblioteca Nacional de Israel. A raíz de esta sentencia judicial, hubo quienes se preguntaron si esto era lo que el escritor habría realmente deseado, reabriendo así el ya viejo debate sobre el sionismo del escritor. El presente trabajo se instala en esta controversia para rebatir la que, a día de hoy, es una de las hipótesis más extendidas al respecto: la de un Kafka *ambivalente*, que no habría acabado nunca de decidirse entre el sionismo y el antisionismo. A decir de Sultana Wahnón, una lectura atenta de la *Carta al padre* y de otros textos testimoniales permite diferenciar dos grandes etapas en la vida del escritor, una de las cuales habría sido decididamente sionista, si bien desde una posición muy personal, a la que en este trabajo se propone dar por eso el nombre de *sionismo kafkiano*.

**Abstract:** In 2016 and after a long four-year litigation, Kafka's manuscripts ceased to be private property and belonged to the National Library of Israel. Following this court ruling, there were those who wondered if this was what the writer would have really wanted, thus reopening the already old debate about the writer's Zionism. The present work settles into this controversy to refute what, today, is one of the most widespread hypotheses in this regard: that of an ambivalent Kafka, who would never have finished deciding between Zionism and anti-Zionism. According to Sultana Wahnón, a careful reading of the *Letter to the Father* and other testimonial texts allows us to differentiate two major stages in the writer's life, one of which would have been decidedly Zionist, although from a very personal position, which in this work it is proposed to give it the name Kafkaesque Zionism.

**Palabras clave:** Kafka. Judaísmo. Sionismo. Cartas. Diarios.

**Keywords:** Kafka. Judaism. Zionism. Letters. Diaries.

• © 2025 Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos.

**Para citar este artículo – To cite this paper.**

Wahnón, S. (2025), En busca de la identidad perdida. Sobre el sionismo kafkiano. *Darom, Revista de Estudios Judíos*. 7. Vol. 2. 113-132

Antes de que lo hicieran sus estudiosos, fue el propio Kafka quien en la famosa *Carta al padre* trató de explicar cómo habían sido sus relaciones con el judaísmo. Y lo primero que dijo a este respecto fue, precisamente, que no fueron siempre iguales. El autor creyó importante, pues, dejar constancia del carácter cambiante de esas relaciones, de la evolución que habían ido sufriendo en el tiempo. Tal como él lo veía, en el transcurso de los años y hasta 1919, que fue cuando escribió la *Carta*, había adoptado «más o menos tres posiciones diferentes» sobre este asunto<sup>1</sup>. Aunque las llamó «posiciones», Kafka podría haber hablado igualmente de fases o de etapas en su judaísmo, ya que, tal como luego fue revelando en el texto, cada una de esas posiciones se había dado en un diferente período de su vida: la primera en la infancia, la segunda en la adolescencia y primera juventud, y la tercera en su edad adulta.

A la hora de describir sus primeras relaciones con el judaísmo, las de la infancia, Kafka eligió un término que, como es sabido, desempeña también un papel central en su obra literaria: el de *culpa*. El escritor explicó allí, en efecto, que sus vivencias infantiles del judaísmo se caracterizaron por un intenso sentimiento de culpabilidad, derivado del que también su padre decía padecer y motivado en ambos casos por el convencimiento de no estar cumpliendo suficientemente con sus deberes religiosos:

De niño —escribió Kafka— me hacía a mí mismo reproches, coincidiendo en eso contigo, por no ir lo bastante al templo, por no ayunar, etcétera. Yo no creía que de esa manera hacía algo contra mí, sino contra ti, y el sentimiento de culpa, que siempre estaba al acecho, me invadía (1999: 51).

En la segunda fase, la adolescente y juvenil, Kafka no dejó de hacerse reproches a sí mismo, pero empezó a hacérselos también al padre, de cuya ambigüedad y contradicciones en relación con el judaísmo comenzó entonces a ser consciente. Tal como revela un conocido pasaje de la *Carta*, el escritor dejó de entender la razón de ser de unos rituales religiosos que su propio padre practicaba con tan poca constancia y tanta indiferencia:

---

<sup>1</sup> «En el transcurso de los años he ido adoptando más o menos tres posiciones diferentes respecto a él» (Kafka, 1999: 51).

Ibas cuatro días al año al templo, estabas allí indudablemente más cerca de los indiferentes que de los que lo tomaban en serio, allí despachabas pacientemente las oraciones como una formalidad, me sumías a veces en el asombro al mostrarme en el libro de oraciones el pasaje que se estaba recitando en ese momento, y por lo demás, con tal de que estuviese en el templo (¡eso era lo principal!), yo podía escabullirme y meterme donde me diera la gana (51-52).

En realidad, la actitud así descrita no tenía nada de particular en aquella época del judaísmo europeo, y menos aún en el marco de la concreta comunidad judía de Praga, que, según la describe Giuliano Baioni (1984: 21-22), era en su mayor parte una comunidad nada ortodoxa, bastante liberal y, por tanto, también bastante laxa a la hora de practicar las tradiciones y ritos religiosos. Pero, como Kafka no estaba preparado todavía para entender el judaísmo de su padre a la luz de su contexto histórico ni para valorarlo como un lógico producto de las condiciones generadas por la emancipación y la *Haskalá*, juzgó su conducta como mera hipocresía social y se negó a seguir imitándola, ni siquiera en la pequeña medida en que hasta entonces lo había hecho. Si hubiera que caracterizar con una sola palabra esta segunda fase de su judaísmo, la de la etapa adolescente y juvenil, la más adecuada sería por eso la de *alejamiento*. En palabras de una de las mejores estudiosas de su obra, la crítica francesa Marthe Robert, el escritor pasó muchos años, todos los de su etapa de estudiante de enseñanza secundaria y universitaria, dándole «la espalda» a la tradición religiosa que había heredado de sus padres y viviendo así lo que esta misma autora caracterizó como «un largo período de asimilación» (Robert, 1982: 26 y 53).

Fue este, por tanto, un período en el que Kafka se mantuvo a distancia de su comunidad y bastante indiferente a las cuestiones que más directamente podían afectarla. Así es como Marthe Robert se explica, por ejemplo, el «sorprendente» hecho de que en sus cartas de juventud no se encuentre alusión alguna a temas judíos<sup>2</sup>, incluyendo en esto los «graves

---

<sup>2</sup> Robert cita a este respecto la correspondencia con quien fue el gran amigo y confidente de Kafka en ese período, Oskar Pollak, en la que no se encuentra ninguna referencia a «las ‘cosas judías’, religiosas o no» (Robert, 1982: 52).

acontecimientos» que tuvieron lugar en Praga entre 1897 y 1901, cuando las «violencias antisemitas» agitaron constantemente las calles de todas las ciudades de Bohemia (26). Aunque no cabe descartar que este sistemático silencio sobre el antisemitismo fuera fruto también de cierta cautela a la hora de plasmar opiniones políticas por escrito (v. Wahnón, 2003: 308-309), lo que sí creo completamente probado es el desinterés que el escritor sentía en esta época por todo lo referido a la religión. El testimonio más fidedigno a este respecto es sin duda el de su amigo, el también judío Hugo Bergmann, quien describió al autor en esos años completamente inmerso en «una atmósfera atea o panteísta», hasta el punto de tratar, infructuosamente, de apartarlo a él de la fe<sup>3</sup>.

Las diferencias con el amigo atañían también, sin embargo, a otras cuestiones de carácter más ideológico y político. Mientras que Kafka se consideraba «socialista» y se había afiliado a una asociación académica de estudiantes alemanes, la *Lese-und Redehalle der deutschen Studentem*, Bergmann había abrazado en 1898 la novedosa causa del sionismo, convirtiéndose así en uno de los miembros fundadores de la asociación praguense Bar Kochba<sup>4</sup>, de la que dos años después llegó incluso a ser el director. Y el primer parecer de Kafka a este respecto fue tan negativo que Bergmann no tuvo más remedio a su vez que expresarle su hondo malestar por ello: se quejó, pues, en carta fechada en 1902, de que el amigo hubiera hecho «mofa» de su sionismo y de que hubiera mostrado tan poca

---

<sup>3</sup> Los recuerdos de Bergmann sobre este período de la vida de Kafka se encuentran en «Erinnerungen an Franz Kafka» (1972), cit. en Robert (1981: 52). Y están acreditados también por un pasaje de los *Diarios*, donde el propio Kafka evocó así sus juveniles discusiones teológicas con Bergmann: «Recuerdo que en mis tiempos de Instituto disputaba a menudo, aunque no muy a fondo —probablemente entonces me cansaba ya fácilmente— con Bergmann sobre Dios y la posibilidad de su existencia» (Kafka, 2000: 138).

<sup>4</sup> Bar Kochba nació ese mismo año de 1898 como asociación de estudiantes sionistas de la Universidad alemana de Praga, y llevó ese nombre en homenaje a Simón bar Kochba, el líder de la última revuelta de judíos contra Roma.

<sup>5</sup> «Evidentemente, tu carta no carecía de la obligatoria mofa hacia mi sionismo. (...). Una y otra vez he de preguntarme por qué tú, quien (...) fuiste mi compañero de clase durante tanto tiempo, no comprendes mi sionismo» (cit. en Balint, 2019: 67).

comprensión para con sus decisiones<sup>5</sup>. El testimonio de Bergmann prueba, por tanto, que la primera actitud de Kafka hacia el sionismo fue crítica, hostil y hasta irrespetuosa, autorizándonos así a hablar, tal como él mismo lo hizo en cierta anotación de los *Diarios*, de su «antisionismo»<sup>6</sup>.

En la *Carta al padre* Kafka no solo no trató de ocultar estos hechos de su juventud, sino que reconoció abiertamente que su actitud hacia el judaísmo en aquellos años había consistido en querer «deshacerse de él»<sup>7</sup>. No obstante, a las alturas en las que escribió este texto, con la edad de treinta y seis años, ese reconocimiento tenía muy poco de autocomplaciente. Por el contrario, el autor se mostró allí muy poco satisfecho de aquella postura juvenil, que de hecho trató de explicar y justificar a la manera kafkiana, es decir, exactamente igual que lo habría hecho un culpable. El argumento esgrimido fue, como ya ha quedado dicho, la «poca consistencia» del «simulacro de judaísmo» que le había transmitido su padre (Kafka, 1999: 55 y 51)<sup>8</sup>. Por consiguiente, lo que el escritor le reprochó a su padre en la *Carta* no fue que éste le hubiera transmitido la herencia judía (como si todavía siguiera concibiéndola algo inútil de lo que solo cupiera deshacerse), sino que se la hubiera transmitido mal, que no le hubiera proporcionado un «material espiritual» más rico, un auténtico y verdadero judaísmo, pese a lo cual y paradójicamente había esperado de él que siguiera siendo judío y comportándose como tal.

Además, en esta ocasión las observaciones del escritor no estaban destinadas a culpar al padre por lo ocurrido, sino todo lo contrario. En el momento de redactar esas páginas y a diferencia de lo que le ocurría de joven, Kafka era ya muy consciente de que ese simulacro de judaísmo que había vivido en su infancia no era algo de lo que su progenitor hubiera sido el directo responsable, ni algo que solo le hubiera afectado a él en tanto que hijo del contradictorio y autoritario Hermann Kafka. Tal como ahora lo

---

<sup>6</sup> Me refiero a la anotación del día 22 de enero de 1922, en la que Kafka hizo recuento de sus muchos proyectos interrumpidos y habló, por este orden, de: «piano, violín, idiomas, germanística, *antisionismo*, *sionismo*, horticultura, carpintería, literatura, intentos de matrimonio, casa propia» (Kafka, 2000: 358; cursiva mía).

<sup>7</sup> «Lo que yo no entendía es qué otra cosa mejor se podía hacer con ese material que deshacerse de él lo antes posible: el acto más respetuoso me pareció que era justamente ese deshacerse de él» (Kafka, 1999: 53).

<sup>8</sup> En otras versiones se traduce como «fantasma de judaísmo».

veía, precisamente desde la perspectiva que le habían abierto sus nuevas lecturas judías, se trataba de un fenómeno colectivo o generacional que, más allá de los Kafka, había caracterizado a «una gran parte de la generación judía de la transición, esa generación que emigró del campo, donde el ambiente era todavía relativamente religioso, a la ciudad» (54).

Fuese cual fuese el reparto de responsabilidades que Kafka hizo aquí entre él, su padre y la historia<sup>9</sup>, lo importante es que en el momento de realizar estas reflexiones su actitud hacia el judaísmo ya no era, ni mucho menos, la de los años de juventud. Cuando escribió la *Carta al padre*, Kafka llevaba ya bastantes años viviendo la que él mismo identificó allí como la tercera y última etapa de su relación con el judaísmo: aquella en la que, dicho en sus propias palabras, empezó a ver las cosas «con otros ojos» (53). El autor explicó, además, en qué había consistido lo fundamental del cambio, tan evidente por otro lado que hasta su padre —que no supo valorarlo como a él le habría gustado— sí pudo al menos darse cuenta de que su hijo había empezado a *dedicarse* «más a los temas judíos» (54-55). Lo habitual es situar el comienzo de esta nueva etapa, la de sus lecturas y actividades judías, en 1911, año en el que, según Marthe Robert (1982: 27), el autor *se acercó*, «bajo la influencia de diversos factores exteriores y subjetivos (...) a su propia cuestión judía».

No debe creerse, con todo, que el cambio tuviera lugar de la noche a la mañana, ni, como a veces se sostiene (v. Löwy, 2004: 92), por efecto únicamente del encuentro en el Café Savoy con los actores polacos del teatro yiddish<sup>10</sup>. En lo que a esto respecta, la propia Marthe Robert (1982: 80) habría advertido acerca de la dificultad de «creer que una causa exterior tan fortuita» pudiera «producir por sí sola un efecto tan decisivo». Mucho más plausible parece, por eso, la hipótesis de Giuliano Baioni, para quien el interés de Kafka por la cultura judía y hasta por la cultura yiddish se había ido gestando con anterioridad y debido a la influencia cada vez mayor de los amigos que militaban en «el sionismo praguense» (Baioni, 1984: 31 y 13)<sup>11</sup>. El factor decisivo a este respecto tuvo que ser, casi con toda seguridad, la conversión a la causa de quien por entonces era ya su mejor y

<sup>9</sup> Puede verse más información sobre el particular en: Wahnón, 2003: 272-277.

<sup>10</sup> Sobre las circunstancias que rodearon a este encuentro, puede consultarse: Stach, 2003: 73-92.

<sup>11</sup> Las traducciones del libro de Baioni son siempre más.

más inseparable amigo, el también escritor Max Brod, quien, tras escuchar unas conferencias de Martin Buber en 1909-1910, había decidido hacerse miembro de la Bar Kochba<sup>12</sup>. En lo que a esto respecta, Kafka no siguió en modo alguno el camino emprendido por el amigo. Ni militó nunca en las filas de la Bar Kochba, ni tampoco fue un admirador de Buber, sino todo lo contrario: sus opiniones sobre este autor, muy críticas, han quedado recogidas en una carta a Felice de fecha 16 de enero de 1913, donde dijo sentirse incapaz de volver a escucharlo y lo calificó de «insípido»<sup>13</sup>. Pero este comentario permite, precisamente, inferir que el autor ya había asistido con anterioridad a alguna conferencia suya, confirmándose así la hipótesis de Baioni (1984: 13), para quien Kafka fue «molto vicino» a los sionistas praguenses. Si no «siempre», como afirma también Baioni, debió de serlo al menos antes de 1911, puesto que esas otras conferencias de Buber habían tenido lugar entre 1909 y 1910<sup>14</sup>. No hay razones, pues, para desconfiar de Brod cuando se describió a sí mismo como el «promotor» del nuevo interés de Kafka por los temas judíos (Brod, 1974: 108); y hay muchas, en cambio, para convenir en que el acercamiento al judaísmo por parte del escritor se produjo antes incluso de que asistiera a las representaciones del teatro yiddish, a las que, de hecho, fue el propio Brod quien, de nuevo según su propio testimonio, lo animó a acompañarle y lo llevó «por primera vez» (108-109).

Esta hipótesis, la de que Kafka regresó al judaísmo de la mano de Brod y otros amigos sionistas, encuentra un decisivo refrendo en el texto de una anotación de los *Diarios* fechada el 26 de marzo de 1911 y, por

---

<sup>12</sup> Brod diría más tarde que acudió a las conferencias de Buber como «invitado y oponente» y que salió de ellas «como sionista» (Balint, 2019: 59).

<sup>13</sup> Tras quejarse porque esa tarde no podría quedarse en casa, Kafka le explicó a Felice el motivo: «Ocurre —le dijo— que Buber da una conferencia sobre el mito judío; no es que Buber sea capaz de sacarme de mi cuarto, ya le he oído y me parece insípido, a todo lo que dice le falta algo» (Kafka, 1977, II: 247). La conferencia a la que no tenía ganas de asistir aquella tarde llevó el título de «El mito de los hebreos» y estuvo dedicada a formas secretas y subterráneas de religiosidad popular distintas a las del judaísmo oficial (v. Baioni, 1984: 29).

<sup>14</sup> Antes de esa conferencia de 1913 a la que Kafka no tenía ganas de asistir, Buber había dado otras tres en Praga: «El significado del hebraísmo», en 1909; y «El hebraísmo y la humanidad» y «La renovación del hebraísmo», en 1910. En su bien documentado estudio del sionismo praguense, Baioni sostiene que Kafka pudo estar presente en la tercera (v. Baioni, 1984: 24-26).

consiguiente, anterior en siete meses a la noche en la que el escritor asistió por primera vez al Café Savoy. El escritor dedicó esa anotación a comentar una novela que Max Brod acababa de publicar con el significativo título de *Las judías*. Se podría especular con la idea de que leyera esta obra solo por amistad, pero esta explicación no se compadece con el contenido de su reseña crítica, en la que Kafka estuvo ya muy lejos de hacer mofa del sionismo. El comentario arrancaba señalando una importante diferencia entre la novela de Brod y la mayoría de «las narraciones europeas occidentales» protagonizadas por judíos (que incluían a «grupos de judíos», dijo Kafka literalmente). A decir del reseñista, los lectores de este tipo de novelas —entre los que él debía de incluirse para poder realizar la comparación— estaban «acostumbrados a buscar y encontrar inmediatamente la solución de la cuestión judía por debajo o por encima de lo narrado». Sin embargo, en el caso de *Las judías* —siguió diciendo— esa solución no solo no aparecía, sino que ni siquiera se conjeturaba, lo que, en su opinión, obedecía al hecho de que los únicos personajes que se ocupaban de esta cuestión estuvieran «muy alejados del centro neurálgico del relato» (eran, hay que entender, personajes secundarios). Y Kafka, de quien siempre se dice que fue menos sionista que Brod, juzgó esta diferencia «un defecto de la narración», tanto más —llegó a decir en un sentido ya claramente político— «por cuanto que hoy, desde la existencia del sionismo, las posibilidades de solución se ordenan con tanta claridad en torno al problema judío, que al escritor le habría bastado con dar unos pasos para hallar una solución acorde con su relato» (Kafka, 2000: 35).

Se ve, pues, que, a las alturas de marzo de 1911, previamente, por tanto, al encuentro con los actores polacos, la actitud del escritor hacia el sionismo no era en modo alguno la misma que tanto había molestado a su amigo Hugo Bergmann en 1902. Lejos de burlarse aquí del reciente sionismo de Brod, el escritor parecía más bien reprocharle que no hubiera sido lo suficientemente sionista, que no se hubiera atrevido a cerrar su novela con una solución sionista, o, al menos, con alguna de las soluciones que la existencia del sionismo permitía contemplar. Lamentablemente, Kafka no explicó con claridad cuál habría debido ser, en su opinión, la solución más «acorde» con este concreto relato, pero esta anotación de los *Diarios* permitiría, creo, poner fecha de caducidad a su primer antisionismo, que, a juzgar por lo aquí expuesto, no se extendió más allá de su primera juventud



y no estaba ya vigente en las fechas en las que empezó a escribir sus *Diarios* —que coincidieron, además, con las del verdadero comienzo de su actividad como escritor. Por lo mismo, habría que situar en estas mismas fechas (siempre de manera aproximada, puesto que esto tampoco pudo ocurrir de golpe) el inicio de esa otra etapa de su vida a la que habría que dar el opuesto nombre de *sionismo*, no solo porque él mismo utilizó este término en la nómina antes citada de sus proyectos interrumpidos<sup>15</sup>, sino también porque en ningún momento de este tercer período de su vida, el que fue de 1911 a 1924, abdicó el escritor del proyecto de *regresar al judaísmo por la vía nacional y cultural*, que es el que, en mi opinión, autorizaría a identificarlo como un moderno sionista, incluso aunque en ocasiones él no pudiera sentirlo o pensarlo así con la misma intensidad.

Quiero decir con esto que, fuese o no consciente de ello, Kafka estuvo siempre muy cerca de los principales ideólogos del sionismo político, en lo que respecta, cuando menos, a la búsqueda de una identidad judía que no se apoyara exclusivamente en la fe religiosa. Para conocer las ideas del escritor a este respecto, basta con atender a otra anotación de sus *Diarios*, realizada con ocasión del *Berit-Milá* de su primer sobrino, que tuvo lugar el 24 de diciembre de 1911. El autor tuvo ocasión ese día de presenciar algo muy parecido a lo que años más tarde iba a reprocharle a su progenitor en la *Carta al padre*: la indiferencia de los asistentes hacia el ritual al que estaban asistiendo, que presenciaron —escribió Kafka— «aburridos o soñando, sin entender absolutamente nada de la plegaria». Esta visión fue por eso el detonante de una reflexión sobre el futuro del judaísmo, que el escritor formuló en estos precisos y seculares términos:

He visto ante mí el judaísmo europeo occidental implicado en una transición evidente y de imprevisibles consecuencias, que no preocupa a los inmediatamente afectados, los cuales, como auténticas personas de transición, aceptan lo que les viene impuesto. Estas formas religiosas, llegadas a su definitivo final, tenían, en su práctica de hoy, un carácter tan indiscutible y meramente histórico, que sólo parecía necesario un brevísimo espacio de tiempo, dentro

---

<sup>15</sup> Al hablar del sionismo como proyecto interrumpido, el autor debía de estar pensando en su idea de emigrar a Palestina, que no pudo, en efecto, llevar a término por distintas razones que enseguida se verán.

de esa misma mañana, para interesar históricamente a los presentes con relatos sobre la anticuada costumbre primitiva de la circuncisión y sus plegarias semicantadas (Kafka, 2000: 127-128).

Al igual, pues, que los ideólogos del nuevo nacionalismo judío, Kafka estaba convencido de que las formas religiosas del judaísmo habían llegado a su «definitivo final» y de que pronto, en «brevísimo tiempo», los presentes escucharían relatos sobre «la anticuada costumbre primitiva de la circuncisión» con el mismo interés arqueológico que él ponía a la hora de escuchar las leyendas hasídicas que solía contarle su amigo Löwy. Y, dado que esto era lo que creía, no puede sorprender que el escritor hiciese suya la idea de sustituir esa ya imposible identidad religiosa por otra más acorde con los tiempos, que, en consonancia con los más importantes ideólogos del sionismo político, entendió en términos *nacionales* (de pueblo) y que, en relativa sintonía con el sionismo cultural de Praga, entendió también en términos *culturales*. En lo que a la cultura respecta, ya se ha avanzado aquí lo que esta convicción entrañó. A partir de cierto momento, que se puede datar aproximadamente hacia 1910, el autor empezó a asistir junto con Brod a las actividades culturales organizadas por la Bar Kochba; y en 1911 aceptó asimismo su invitación para ir al Café Savoy a presenciar una obra de teatro yiddish. Sin embargo, lo que acabo de argumentar permite confirmar que estas decisiones no obedecieron únicamente al deseo de complacer al amigo, sino, de manera mucho más importante, a su propia y personal decisión de regresar al judaísmo por la vía cultural, o, dicho de otro modo, a lo que él mismo describió en su diario como un intento de *ilustrarse* y «progresar en mi torpe judaísmo» (Kafka, 2000: 145).

Así es, pues, como creo que puede entenderse bien el entusiasmo del autor ante las ingenuas representaciones de la compañía de actores polacos, que, por malas que fuesen, constituían para él la prueba palpable de que existía, en efecto, una *cultura judía* sin vínculo alguno con la religión. Se explica así también que, una vez decepcionado por las imperfecciones de ese pobre teatro yiddish, el autor volviera a apasionarse cuando en una velada organizada por Yischak Löwy tuvo ocasión por fin de conocer la existencia de una *gran literatura judía*: la representada por los escritores orientales Bialik, Scholem Aleijem, Peretz y Rosenfeld. El impacto que le produjo escuchar algunos de sus textos en boca de Löwy fue tal, de hecho,

que el escritor sintió de repente unos enormes deseos de escribir y un gran malestar con todo lo que se lo impedía: «Después de la lectura —escribió ese día en sus *Diarios*—, ya camino de casa, sentía acumuladas todas mis facultades, y por ello me quejé a mis hermanas, e incluso a mi madre, en casa» (2000: 67). Además, y como expliqué ya en mi anterior trabajo sobre el escritor, uno de los textos que escuchó esa noche, el poema de Bialik *Be Ir ha Harega* (En la ciudad de la masacre)<sup>16</sup>, estuvo, precisamente, en el origen de una de las imágenes más impactantes de *El proceso*: la de la muerte de «perro» que sufría Josef K. al final de la novela, con un cuchillo clavado en el corazón (Wahnón, 2003: 285-286).

Pese a la lógica importancia que tenían para él, la cultura y la literatura no fueron en modo alguno los únicos intereses que el escritor compartió con el ideario sionista. A ellos hay que añadir el que también sintió, desde muy pronto, por el punto central del sionismo político: el de la emigración a Palestina. Así cabe inferirlo al menos de la primera carta a Felice, que, con fecha 20 de septiembre de 1912, giró por entero en torno a «la promesa» que ella le había hecho, la tarde en la que se conocieron en casa de Max Brod, de «acompañarle el próximo año en un viaje a Palestina» (Kafka, 1977, I: 43). Poco más de un mes después, el 27 de octubre, Kafka le escribió otra carta a la joven, dedicada asimismo a recordarle, esta vez con más lujo de detalles, las circunstancias en las que se conocieron y la razón de ser de aquella promesa (57-58). Contó allí por eso que, en el transcurso de la conversación mantenida en casa de Brod, Felice había comentado que «había aprendido hebreo», algo que, según le confesó en la carta, lo había dejado «atónito» (aun cuando enseguida apostillase, con algo de malicia, que se sintió sorprendido cuando «no supo traducir Tel Aviv»). Con todo, lo más importante para él fue descubrir que la motivación de Felice no era de índole religiosa, sino política: se trataba, según ella misma le reveló, de que era «sionista». El autor, por su parte, valoró esta confesión de manera inequívoca, al afirmar en la carta: «y eso me pareció estupendo». En

---

<sup>16</sup> En este poema, uno de los más representativos del nuevo sentimiento nacional judío, Bialik se había hecho eco del trauma provocado por el progromo que en 1903 sufrió la comunidad de Kischinew, en Moldavia. En él se apelaba al pueblo judío para que no siguiera sufriendo con resignación la violencia que se le infligía, y una de sus imágenes más impactantes era la de «un montón de piedras» donde se les cortaba «la garganta» a «los dos: al Judío y su perro» (v. Bensoussan, 2002: 55).

coherencia con esta última apreciación, unas líneas más abajo Kafka le expresó a Felice su convicción de que lo mejor que había hecho aquella tarde había sido llevar consigo, casualmente, «un ejemplar de *Palestina*»<sup>17</sup>, revista a la que, según le contó en otra carta de noviembre de ese mismo año, estaba incluso abonado (118)<sup>18</sup>. Fue, pues, esa coincidencia entre sus respectivos sionismos (el de Felice, declarado; el de Kafka, delatado por la revista) la que debió de motivar «el tema del viaje a Palestina» (58), sobre el que —siguió recordando el escritor— él no dejó de insistir durante toda la velada y hasta incluso en la despedida<sup>19</sup>.

Aunque Kafka no se aplicó a sí mismo, sino a Felice, el adjetivo de «sionista», la anécdota así referida no deja lugar a dudas, me parece, acerca del interés que el autor sentía ya en ese momento, cinco años anterior a la Declaración Balfour, por el principal objetivo sionista: el de la creación de una patria en Palestina. Se ve también que, diez años después de haber mostrado una total incompreensión hacia el inesperado sionismo de Hugo Bergmann, el escritor no solo sentía admiración e incluso algo de envidia por quienes habían aprendido hebreo, sino que leía sobre el tema hasta el punto de estar abonado a una revista sionista (del sionismo, además, más político y práctico, el que se planteaba las cuestiones de la emigración a Palestina); y, además, valoraba de manera muy positiva que otras personas judías, en este caso Felice, compartieran ese interés suyo y se declararan «sionistas». Pero es que, además, tal como ha señalado su biógrafo Reiner Stach (2002: 127), «estaba dispuesto incluso a sacrificar el año próximo sus

<sup>17</sup> *Palestina* fue una revista sionista en lengua alemana editada por el historiador judío Adolf Böhm, conocido también por ser el autor de *Die Zionistische Bewegung* (1922-1935). Nacido, como Kafka, en Bohemia, su familia se trasladó a Viena, que fue donde él se convirtió en uno de los líderes del movimiento sionista austríaco, dentro de la concreta facción de los sionistas prácticos», es decir, de los que trabajaban en los problemas económicos que planteaba el asentamiento en Palestina (v. Berenbaum y Skolnik, 2007).

<sup>18</sup> *Palestina* debió de ser, por tanto, la primera revista sionista a la que el autor se suscribió, ya que, aunque fue lector asiduo de *Selbstwehr*, el semanario de la Bar Kochba, no se suscribió a él hasta 1918 (Balint, 2019: 108), año en el que su amigo Felix Weltsch asumió su dirección (Robert, 1982: 144).

<sup>19</sup> El autor narra así, en efecto, el momento de la despedida en el ascensor del hotel: «Acto seguido nos dijimos el último adiós y yo, del modo más torpe imaginable, mencioné otra vez lo del viaje a Palestina y tuve la impresión en ese momento que había hablado demasiadas veces del viaje en el transcurso de toda la tarde, viaje que probablemente nadie excepto yo había tomado en serio» (Kafka, 1977, I: 60).

vacaciones enteras para ir a Palestina». Se podría especular con que todo esto obedeciera únicamente al interés por la joven, pero, si esto fuera así, no se entendería el texto de otra carta a Felice algo posterior, de abril de 1913, en la que, tras narrarle las dificultades por las que pasaba Jischak Löwy, «enfermo, sin recursos, con grandes deudas, sin perspectivas después de un fracaso total», Kafka expresó su esperanza de que su amigo siguiera por fin el consejo que le llevaba dando desde hacía un tiempo y que, como puede verse a continuación, estaba muy en la línea de sus propios planes vacacionales y, sobre todo, muy de acuerdo con la orientación de la revista con la que había ido a casa de Brod la tarde que la conoció: «quizás ahora me haga caso y se vaya a Palestina» (Kafka, 1977, II: 354).

El contexto en el que Kafka le dio este consejo a Löwy, el de las grandes dificultades que este padecía para sobrevivir en Europa, incluso económicamente hablando, no quiere decir tampoco que el autor viera en la emigración a Palestina una solución únicamente para los desposeídos judíos orientales. Porque en ese caso tampoco se explicaría el hecho, bien documentado, de que él mismo se plantease en diversas ocasiones la posibilidad de irse, sobre todo, a decir de Marthe Robert (1982: 143), a partir de la Declaración Balfour de 1917, cuando la posibilidad del Retorno dejó «de ser una idea en el aire para hacerse esperanza justificada». Para la citada estudiosa, este fue de hecho el motivo de que el sionismo de Kafka, entendido en el sentido más práctico y concreto posible, es decir, como proyecto personal de instalarse en *Eretz Yisra'el*, fuese en incremento en los últimos años de su vida y, muy en especial, en sus últimos momentos en Berlín, cuando Kafka —en palabras otra vez de Robert (145)— «evoca abiertamente la posibilidad de ir a instalarse en Palestina» y «habla de ello con Dora Dymant». Por mi parte, y sin tratar de negar la importancia de la Declaración Balfour en sus planes de emigrar, creo necesario atender también al papel desempeñado por el creciente antisemitismo que, en esos mismos años, los de la posguerra mundial, se estaba extendiendo por todo el entorno centroeuropeo. Así parece sugerirlo, desde luego, un muy conocido pasaje de una carta a Milena escrita en 1922, en el que Kafka llegaba incluso a restarle importancia al sionismo a la hora de explicar el que en ese concreto momento le parecía, sobre todo, un muy natural deseo de irse de donde se era «tan odiado»:

Me pasé las tardes por las calles, bañándome en el antisemitismo popular. Hace poco oí decir que los judíos eran una «turba inmunda». ¿No es natural que uno se vaya de donde es tan odiado? (No hace falta para eso ni el sionismo ni el sentimiento nacional). El heroísmo de los que a pesar de todo se quedan es el de las cucarachas, que tampoco pueden extirparse del cuarto de baño (Kafka, 1998: 221-222).

La impotencia de las cucarachas para «extirparse» ellas mismas del cuarto de baño era una brillante metáfora con la que el escritor aludió a la que él mismo sentía al encontrarse tan irremediablemente ligado como ellas a un espacio hostil y que amenazaba directamente su vida, pero que, al igual que el cuarto de baño para las cucarachas, era también, paradójicamente, el que podía mantenerlo con vida durante al menos algún tiempo, al ser el único que garantizaba sus condiciones mínimas de existencia. En lo que a Kafka respecta, la necesidad de permanecer en el lugar donde se sentía amenazado de muerte tenía que ver con tres importantes aspectos de su vida: el económico, por el trabajo en la Compañía de Seguros sin el cual habría carecido de medios de subsistencia; el afectivo, por la necesidad de estar cerca de la familia, de la que tanto dependía emocionalmente; y, por último y sobre todo, el intelectual-literario, dada su imperiosa necesidad de escribir y su incapacidad para hacerlo en otra lengua que no fuese el alemán. A esto, pues, y no a ninguna clase de reserva hacia el proyecto de creación de un estado judío en el territorio británico de Palestina, se debió, en mi opinión, el hecho de que Kafka no se decidiera nunca a emprender el viaje y tuviera que conformarse con haber ido allí «con el dedo sobre el mapa»<sup>20</sup>. Y a esto debió de obedecer también el que, una vez jubilado por la enfermedad y alcanzada cierta independencia emocional de su familia (se había trasladado ya a Berlín con Dora), el escritor se sintiera mucho más

---

<sup>20</sup> La expresión es de una carta a Brod en la que Kafka hizo constar su interés por que el libro de cuentos *Un médico rural*, que había decidido dedicar a su padre, se publicara cuanto antes: «No es que con ello —le explicó al amigo— pueda reconciliarme con él, las raíces de esta enemistad son demasiado profundas, pero al menos habré hecho algo; si no he emigrado a Palestina, al menos habré ido allí con el dedo sobre el mapa» (Kafka, 1992: 156). La relación entre este libro y el viaje a Palestina residía en que algunos de los cuentos en él incluidos, como «Ante la ley», «Investigaciones de un perro» y, sobre todo, «Chacales y árabes», eran de temática judía y sionista.

cerca de poder realizar su sueño, para el que, sin embargo, seguían existiendo dos serios obstáculos: el viejo de la lengua, contra el que siguió luchando mediante sus esfuerzos, cada vez más serios, para aprender hebreo (v. Brod, 1974: 111); y el nuevo y más insalvable del agravamiento de su enfermedad, que en los últimos meses de su vida, justo cuando hablaba con Dora de la posibilidad de irse, hizo ya del todo inviable la partida.

Lo tratado en este artículo es tan solo una pequeña parte de todo cuanto, en la obra de Kafka —no solo en la confesional, sino también en la de ficción, de la que aquí no se ha podido hablar<sup>21</sup>—, atestigua su interés por adquirir y promover una nueva identidad judía que no se basara ya en la religión, sino en componentes culturales y nacionales (i.e., sionistas). Tal como yo lo veo, no existiría contradicción alguna entre este evidente compromiso con el judaísmo, entendido a la manera del nuevo nacionalismo secular, y el hecho también documentado de que Kafka no se aplicase nunca a sí mismo el adjetivo de «sionista». Su reticencia a identificarse del todo con el sionismo, entendido como movimiento organizado, puede entenderse perfectamente a la luz de diversos factores, de los cuales mencionaré solo los dos posiblemente más importantes: en primer lugar, el lógico deseo de preservar su independencia de escritor frente a cualquier partido, organización o sistema completo de pensamiento (v. Robert, 1982: 77; Stach, 2002: 82); y, en segundo lugar, el carácter concreto del sionismo que él conoció más de cerca, que fue precisamente el buberiano de Praga —con el que, como antes se ha visto, no se sintió precisamente identificado (v. Baioni, 1984; Stach, 2002: 80-86).

Por idénticas razones, no creo que haya que tener demasiado en cuenta los ocasionales comentarios críticos o despectivos que el autor dirigió en determinados contextos, bien contra algunos sionistas concretos (Buber, pero también, por ejemplo, su amigo Felix Weltsch), bien contra algunas actividades sionistas (los congresos, que le aburrían y le parecían inútiles), o bien incluso contra el sionismo en general, del que a veces sentía un más que comprensible hartazgo. Para entender esto último, debe tenerse en cuenta lo que el sionismo era por entonces, a saber, un complejo y muy plural movimiento, integrado por diversas facciones (el sionismo político,

---

<sup>21</sup> Sobre la significación judía, en sentido no religioso, de muchos de sus relatos, puede verse, entre otras aportaciones: Brod (1974), Arendt (2020a y 2020b), Robert (1982), Baioni (1984), Wahnón (2003), Perednik (2003).

el cultural, el práctico, el buberiano e incluso el religioso) que debatían intensamente entre sí, sin ponerse de acuerdo ni tan siquiera sobre qué era exactamente lo que había que entender por sionismo<sup>22</sup>. Con su tendencia a cuestionar ciertos aspectos y representantes de este movimiento, Kafka no habría sido, pues, en absoluto, un caso anómalo en su época. Por otro lado, los trabajos que subrayan solo las afirmaciones más críticas o despectivas del autor para con el sionismo<sup>23</sup>, suelen descuidar las circunstancias que en cada caso las acompañaban<sup>24</sup>, y, lo que es más grave, guardan un escandaloso silencio sobre los mucho más numerosos pasajes y momentos de su obra en los que el escritor afirmó, de mil maneras, su deseo de seguir siendo judío, así como su solidaridad con su pueblo y con la terrible situación que por entonces padecía. De ahí, por tanto, que, en tácita polémica con este tipo de trabajos, el que ahora termina se haya esforzado por poner de relieve, justamente, la presencia de esa otra clase mucho más abundante de declaraciones con las que Kafka, a partir de cierto momento de su trayectoria, fue construyendo lo que muy bien podría definirse como una modalidad propia y personal del sionismo, o, dicho de otra manera,

<sup>22</sup> Sobre las apasionadas polémicas dentro del sionismo de aquel momento histórico, puede consultarse: Bensoussan (2002).

<sup>23</sup> Un trabajo de este tipo es el titulado «Who Owns Kafka? », publicado por Judith Butler en 2011, en el marco de la controversia judicial por la propiedad de los manuscritos del autor. La conocida teórica, que es también activa militante del BDS, atribuyó allí a Kafka un presunto «gesto teológico no-sionista», con objeto de cuestionar el derecho de Israel a custodiar sus manuscritos. El trabajo, que ha influido incluso en otros autores más ponderados como, por ejemplo, Balint (2019), cuenta con versión española en: Butler, 2018.

<sup>24</sup> Por poner un ejemplo, la «indiferencia» hacia el sionismo de la que le habló a Felice en carta del 27-28 de febrero de 1913 se explicaría muy bien a la luz del contexto. El autor acababa de relatarle a su novia el contenido de una conversación con Felix Weltsch, quien, al hablarle «de y contra mi tristeza», le había hecho sentirse personalmente «humillado». Justo después de este encuentro, el autor tuvo otro con «un estudiante sionista» al que describió como «lleno de sensatez, celo, laboriosidad, encanto», pese a lo cual —le explicó a Felice— no pudo aceptar su invitación a una velada de la Asociación porque «mi indiferencia hacia su persona y hacia todo sionismo era *en aquellos momentos* inmensa e indecible» (Kafka, 1977, II: 313; cursiva mía). Como puede comprenderse fácilmente, los circunstanciales sentimientos de Kafka obedecían a la decepción que acababa de llevarse con Weltsch, miembro de primera fila de la Bar Kochba, que era la asociación a la que estaba siendo invitado.



como un *sionismo kafkiano*, imposible por lo mismo de identificar del todo con ninguna otra de las variedades existentes en su momento histórico.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H. (2020a), «Franz Kafka». En *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós, 89-107.
- ARENDT, H. (2020b), Franz Kafka: el hombre de buena voluntad. En *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós, 64-74.
- BAIONI, G. (1984), *Kafka: letteratura ed ebraismo*. Torino: Giulio Einaudi.
- BALINT, B. (2019), *El último proceso de Kafka. El juicio de un legado literario*. Barcelona: Ariel.
- BENSOUSSAN, G. (2002), *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860-1940*. Paris: Fayard.
- BERENBAUM, M. – SKLOLNIK, F. (eds.) (2007), «Boehm, Adolf». En *Enciclopedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/boehm-adolf> (26-7-2024).
- BROD, M. (1974), *Kafka*. Madrid: Alianza.
- BUTLER, J. (2018), «¿A quién le pertenece Kafka?». <https://nochedelmundo.wordpress.com/2018/01/10/a-quien-le-pertenece-kafka-por-judith-butler/> (28-7-2024).
- KAFKA, F. (1977), *Cartas a Felice, I, (1912), II (1913) y III (1914-1917)*. Madrid: Alianza.
- KAFKA, F. (1992), *Cartas a Brod*. Madrid: Mondadori.
- KAFKA, F. (1998), *Cartas a Milena*. Madrid: Alianza.
- KAFKA, F. (1999), *Carta al padre y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- KAFKA, F. (2000), *Diarios (1910-1923)*. Barcelona: Tusquets.
- LÖWY, M. (2004), *Franz Kafka rêveur insoumis*. Paris: Stock.
- PEREDNIK, G. D. (2003), «La judeidad de Kafka». *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 16 <https://www.nodulo.org/ec/2003/n016p05.htm> (11-8-2024)
- ROBERT, M. (1982), *Franz Kafka o la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STACH, R. (2003), *Kafka. Los años de las decisiones*. Madrid: Siglo XXI.
- WAHNÓN, S. (2003), *Kafka y la tragedia judía*. Barcelona: Riopiedras.