



A FRÁGIL LUZ DO ANJO: A CONSTELAÇÃO KAFKA, WALTER BENJAMIN E SCHOLEM

THE FRAGILE LIGHT OF THE ANGEL: THE KAFKA, WALTER BENJAMIN AND SCHOLEM CONSTELLATION

Maria João Cantinho*

Universidade de Lisboa

 <https://orcid.org/0000-0003-2509-1351>
mjcantinho@gmail.com

RESUMO: Permanece algo de obscuro e profundamente opaco nos textos de Kafka, mesmo se existe um caudal de interpretações e de críticos que se debruçaram sobre a sua obra. Seguramente, Kafka é um caso em que a literatura contém uma dimensão inesperada e irradiante, pelo seu poder imagético e alegórico, que não cessa de nos surpreender e de nos interpelar. Walter Benjamin, como Scholem e Derrida não escaparam ao seu chamamento, como tantos outros. É dessa constelação que se dá aqui conta.

PALAVRAS-CHAVE: Lei; messianismo; parábola; tradição.

ABSTRACT: There remains something obscure and deeply opaque about Kafka's texts, even though there is a flood of interpretations and critics who have looked at his work. We Kafka is certainly a case in point, where literature contains an unexpected and radiant dimension, due to its imagistic and allegorical power, which never ceases to surprise and challenge us. Walter Benjamin and Scholem and Derrida did not escape its call, like so many others. It is this constellation that is being discussed here.

KEYWORDS: Law; messianismo; parable; tradition.

* Investigadora do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Autora de: *O Anjo Melancólico: Conceito de Alegoria na Obra de Walter Benjamin*. Lisboa: Angelus Novus, 2002.

Um mesmo *canto* atravessa os textos de Scholem, Benjamin e Kafka, daí a ideia de constelação. Walter Benjamin ocupou-se com o pensamento e a obra de Kafka, tanto nos seus escritos sobre o autor, como na correspondência com Gershom Scholem, a partir de 1934. O grande ensaio benjaminiano sobre Kafka (BENJAMIN, Ensaio sobre Literatura, 2016, pp. 252-292) data precisamente de 1934 (o motivo era o décimo aniversário após a morte de Kafka), o qual acabou por ser publicado na *Jüdische Rundschau* de Berlim, já em período de ascensão do nazismo na Alemanha. Todavia, a sua preocupação é muito anterior, pelo menos como ela se revela numa carta que dirige a Scholem, em 21 de Julho de 1925 (BENJAMIN, Biefe I, 1993, p. 397), onde escreve sobre o desejo de se dedicar a Kafka e de fazer uma recensão sobre algumas das suas obras póstumas.

Também em Kafka, “refém” da visão catastrófica e alegórica do mundo e da história, aparece a visão de um anjo. Uma imagem profundamente onírica, que o autor descreve no seu diário, com a data de 25 de junho de 1914. Apresentada sob a forma de uma história contada na primeira pessoa, talvez seja o esboço de uma história que ele nunca chegou a publicar. O inquilino desse quarto tinha andado às voltas nesse mesmo espaço, durante todo o dia, sob o signo da inquietação e do tédio. Por entre as cores, que se metamorfoseavam e onde as formas inquietamente se moviam, descreve Kafka, prepara-se a epifania:

A aparição preparava-se, a qual me iria libertar (...) Descendo de muito alto (...) um anjo envolto em roupas de um violeta azulado ornamentadas por cordões dourados desce lentamente na penumbra com as suas grandes asas brancas, brilhantes como seda, enquanto o seu braço elevado estendia horizontalmente a espada. «Eis um anjo, pensava eu, ele voava ao meu encontro durante todo o dia e eu, incrédulo, não o sabia. Agora ele vai falar-me». E eu baixava os olhos, mas quando os levantava, o anjo ainda ali estava (...) mas já não era um anjo vivo, era simplesmente uma figura de proa em madeira pintada, como aquelas que vemos suspensas no fundo das tabernas. Nada mais. O pomo da espada estava disposto de maneira a poder servir de candelabro (...) eu tinha tirado a lâmpada eléctrica, mas não queria continuar no escuro, tinha ainda uma candeia, subi a uma cadeira, fixei a candeia no pomo da espada, alumiei-a e permaneci sentado até a uma hora muito avançada na noite, sob a frágil luz do anjo. (KAFKA, Journal, 1954, pp. 371, 372).

Este texto, descrevendo uma visão de Kafka, desconcerta-nos e lança-nos na perplexidade. Num mundo, como o de Kafka, onde a profecia perdeu o lugar, somos confrontados, de alguma forma, com a esperança, ainda que ela apareça “sob a frágil luz”. Este texto é acompanhado, ao mesmo tempo, pela narrativa tradicional: “as vibrações

sísmicas”, a iridiscência das cores, o frenesim do observador, a espada de prata que surge e a cintilância e a pureza/brancura das asas. O anjo, do qual ele espera uma mensagem de libertação, apresenta-se armado (relembrando-nos a estátua da liberdade) e remete-nos para a ideia de uma ameaça potencial que se esconde na promessa da redenção. A dinâmica desta epifania, se comparada com a imagem alegórica do anjo benjaminiano¹, nada tem a ver com o desespero deste. No final, o anjo aparece como uma simples figura, grosseira, um simples artefacto humano, que pode ser usado como um sustentáculo de um candelabro ou de uma candeia.

Este anjo quase nada tem a ver com o anjo benjaminiano, essa figura pungente de olhar esbugalhado, assistindo à catástrofe da história, tentando em vão recolher os destroços, com as asas presas pela tempestade do futuro:

Há um quadro de Klee chamado *Angelus Novus*. Vê-se aí um anjo que tem o ar de se afastar de qualquer coisa a que o seu olhar parece fixar-se. Os seus olhos são esbugalhados, a sua boca está aberta e as suas asas são abertas. Tal deverá ser o aspecto que apresenta o anjo da História. O seu rosto está virado para o passado. Aí, onde o nosso olhar nos parece repartir-se numa sucessão de acontecimentos, ele não vê senão um único que se oferece ao seu olhar: uma catástrofe sem modulação nem tréguas, amontoando os escombros e projectando-os eternamente diante dos seus pés. O Anjo desejaria debruçar-se sobre este desastre, curar as feridas e ressuscitar os mortos. Mas uma tempestade elevou-se, vinda do Paraíso; prende as asas abertas do Anjo e ele não consegue libertá-las. Esta tempestade empurra-o para o futuro, para o qual o Anjo mantém as costas voltadas, enquanto os escombros, diante dele, sobem até ao céu. Nós damos o nome de Progresso a esta tempestade. (BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, I, 2, 1991, pp. 697, 698)

O carácter profético do anjo de Kafka perdeu logo, à partida, o seu poder, mostrando-se como uma ilusão, assumindo a forma de um grosseiro objecto. Este anjo, como o nota Robert Alter (2001, p. 199), “pode ser um refugiado do paraíso”, tal como o anjo de Benjamin, mas “que não terá a capacidade de olhar para trás”. Contrariamente ao anjo de Benjamin; obsessivamente voltado para o passado, mas empurrado para o futuro e paralisado pela tempestade do progresso; o anjo de Kafka revela-se, ousado dizê-lo, a própria “caricatura da redenção”, petrificado na sua forma objectal.

A pungência do olhar do *Angelus Novus*, em toda a sua dilaceração alegórica, não existe no anjo de Kafka. A promessa que parecia anunciada (com o esplendor da epifania e do acontecimento sagrado), no seu início, facilmente se dissipou e se

¹ Refiro-me ao «Anjo da História», figura tutelar do pensamento benjaminiano da história, que se apresenta em *Gesammelte Schriften*, I, 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp 697,698.

transformou numa ilusão. Transformado em simples objecto, como as figuras de madeira pintadas que se encontram no fundo das tabernas, ele não deixa de ser um utensílio de iluminação, um objecto certamente anacrónico, mas, ainda assim, passível de uso. Este homem (o narrador) que, por algum tempo, parecia ter sucumbido ao fascínio da sua visão, cedo compreende o logro, a ilusão que se oculta sob a “máscara da epifania” e recusa usar a lâmpada eléctrica – símbolo da modernidade –, decidindo, ao invés, utilizar uma candeia que pendura no pomo da espada do anjo, alumando o escuro e, sob a *frágil luz da candeia*, permanece obstinadamente sentado, por não querer mergulhar na escuridão da noite (a “escuridão do passado”?). Desfeitas as grandes ilusões, como a promessa da redenção, resta ainda a “frágil luz da tradição”. Esta admirável parábola põe bem à vista o dilema kafkiano (que é também o de Benjamin e o de Scholem e de uma juventude aculturada) entre a tradição e a modernidade.

Ainda que Kafka não tenha sido um pensador pertencente à mesma categoria filosófica de Gershom Scholem, de Franz Rosenzweig, de Walter Benjamin e de Ernst Bloch (era, antes de mais, um romancista), não foi, de modo algum, alheio nem indiferente às problemáticas destes pensadores. Em Kafka, não é um pensamento filosófico que exala da sua escrita, definida pelo seu carácter enigmático e alegórico, mas ela é, ainda assim, atravessada pelas grandes questões do judaísmo, como a Lei e a tradição judaicas, bem atenta à contemporaneidade do judaísmo, que não deixou incólumes os seus contemporâneos, mas que os tocou profundamente. Uma prova inquestionável é, sem dúvida, a correspondência trocada por Benjamin e Scholem², o ensaio de Benjamin sobre Kafka e, também, a perspectiva brechtiana sobre o autor, num clima marcado pela polémica e pela controvérsia, sobretudo durante o exílio de Benjamin na Dinamarca.

O pensamento de Kafka influenciou profundamente tanto Benjamin, quanto Scholem, que vê em Kafka um “adepto de uma cabala herética dos tempos modernos”³.

² Cf. *Briefe II*, ao longo de várias cartas. Mas a mais importante das cartas, onde Benjamin expõe a sua argumentação face às objecções de Scholem, é a de 11 de Agosto de 1934, pp. 617-619.

³ Scholem era verdadeiramente fascinado pela obra de Kafka e o seu interesse reaparece em várias fases, ao longo de toda a sua obra. Fazendo parte da mesma geração de filhos “perdidos” e rebeldes, face à autoridade paterna, Scholem descobre a sua intensa afinidade com Kafka, sobretudo na questão judaica da Lei. As duas primeiras fases estão muito ligadas à correspondência com Walter Benjamin, devido à intensa discussão que se mantém entre ambos. Havendo um primeiro debate que tem o seu início em 1934 e que atinge o seu auge em 1934, no mesmo preciso momento em que Benjamin redige o ensaio sobre Kafka, a segunda fase é em 1938, novamente numa relação intensa com Walter Benjamin. Após anos de trabalho intenso sobre a mística judaica, não é senão a partir do fim dos anos cinquenta que o nome de Kafka aparece novamente em vários estudos de Scholem sobre a cabala.

Scholem explicitará mais tarde esta ideia na sua obra *Dez Teses não-históricas sobre a Cabala (Zehn unhistorische Sätze über Kabbala)*⁴.

O carácter acentuadamente *negativo* que assume, na obra de Kafka, tanto o messianismo judaico quanto a utopia libertária, foi uma marca inalienável do seu pensamento. Ao mesmo tempo, desenha-se uma linha que traça um dos elos com o pensamento de Benjamin e Scholem, um elemento de “afinidade electiva”, como ressalta Michael Löwy (LÖWY, *Utopia e Redenção*, 1989, pp. 19-57). A relação de Kafka com o judaísmo, efectivamente tardia, é precedida pela sua imersão na cultura e literatura alemãs, características da sua época. Enquanto os românticos Schlegel, Hölderlin e Novalis exercem o seu fascínio sobre Benjamin, Scholem e Bloch; em Kafka, o autor decisivo será, com efeito, Kleist. Quanto aos outros autores privilegiados por Kafka são Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Flaubert, Tolstoi, Strindberg, etc, numa tradição universal da literatura.

Profundamente marcado pela experiência desencantada e melancólica do homem moderno – da qual ele nos dá um retrato notável em *América*, mas também nas suas restantes obras, reflectindo sobre a condição alienada do trabalhador, o universo kafkiano constitui-se como uma crítica lúcida da sociedade industrial moderna, baseada nas suas simpatias anarquistas e socialistas (LÖWY, Franz Kafka, *Sonhador Insubmisso*, 2005, pp. 19-58), num mundo essencialmente dominado pelo retorno monótono e circular do sempre-igual, pela temporalidade cruel e irreversível do relógio. Kafka dará livre curso à sua hostilidade perante a alienação humana nos anos que se seguirão, criticando o vazio “humano” de que padece o taylorismo, como um monstro sem coração. Uma das fontes deste romance foi o socialista Arthur Holitscher, com a sua obra *A América hoje e amanhã* (1912) (Löwy, Franz Kafka, *Sonhador Insubmisso*, 2005, p. 49). Esta hostilidade moral e religiosa contra o progresso faz-se acompanhar, segundo Löwy, de uma nostalgia pela comunidade tradicional, a *Gemeinschaft* orgânica (LÖWY, Franz Kafka, *Sonhador Insubmisso*, 2005, p. 79).

⁴ Cf. SCHOLEM, *Aux Origines religieuses du Judaïsme Laïque, de la mystique aux Lumières*, ed. Calmann-Lévy, Paris, 2000, pp. 255, 256: “Em Praga, um século antes de Kafka, Jonas Wehle escrevia (...) para os últimos adeptos de uma cabala que se tinha virado para a heresia, de um messianismo niilista que se esforçava por falar a língua das Luzes. Ele foi o primeiro a pôr-se essa questão (e a responder-lhe pela afirmativa) de saber se, com a expulsão do homem do Paraíso, não se tinha também perdido o homem.” De acordo com Scholem, Kafka seria um seguidor desta “cabala herética”, “pois ele tinha dado uma expressão à linha de demarcação que separa a religião do niilismo.” O próprio Kafka o diz, no seu diário, em KAFKA, *Journal*, Grasset, Livre de Poche, Paris, 1954, p. 530: “Toda esta literatura é assalto contra as fronteiras e, se o sionismo não tivesse intervindo, ela teria podido facilmente chegar a uma nova doutrina secreta, a uma cabala.”

Seja de que maneira for, e segundo o que nos diz Michael Löwy, «não se pode reduzir a obra de Kafka a uma doutrina política» (LÖWY, Franz Kafka, Sonhador Insubmisso, 2005, p. 19). A sua obra literária não se constitui como um sistema abstracto e conceptual, mas como um universo simbólico e imaginário, constituído a partir de personagens que exprimem a visão kafkiana do mundo.

A célebre *Carta ao Pai*, que Kafka redigiu em 1919, reflecte a sua amargura perante a inconsistência paterna e a sua superficialidade, no modo como este se relaciona com a tradição judaica (KAFKA, *Carta ao Pai*, 1983, pp. 43-48). A forma como, por exemplo, o pai se relaciona com a questão da autoridade⁵, será, para Kafka, um tema central ao longo de toda a sua obra. Tal como Benjamin, também Kafka manterá, ao longo da sua vida, uma relação de grande ambiguidade face à cultura e à tradição judaicas. A descrição sarcástica da prática religiosa do pai, à qual ele era forçado a assistir, dá um retrato fiel (e bastante decadente) do descabro espiritual das comunidades judaicas burguesas, nas grandes cidades da Europa central, tais como Viena, Praga e Berlim, onde a assimilação havia feito esquecer até a língua hebraica, grassando a ignorância dos textos sagrados e o total desconhecimento das significações metafísicas do judaísmo.

Na *Carta ao Pai*, “o narrador identifica-se retrospectivamente ao olhar desmistificador da criança que, para lá da indiferença e do aborrecimento, desmascara o aspecto grotesco de um ritual destituído de sentido.” (MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire*, 2022, p. 212). Mas, como nota Mosès, a crítica de Kafka ao pai e o centro da discussão não é que ele tenha imposto ao filho uma lei que ele recusa, mas sim o facto de “ele não ter sabido transmitir a Lei” (MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire*, 2022, p. 212), ou a de não a ter sabido transmitir senão de forma residual e superficial. A lei a que Kafka se refere é a lei judaica, escrita na língua original. É também a língua da tradição, da *Haggadah*. Quando Benjamin escreve a Scholem, na carta de 29 de Dezembro de 1920, que “entrar no hebreu tem um alcance incalculável” (Benjamin, Biefe I, 1993, p. 249), é justamente desse acesso que ele fala, o qual permite decifrar, não apenas os textos sagrados, como também se refere à lei judaica.

⁵ Na «Carta ao Pai», Kafka dá-nos o retrato de um homem austero e muito autoritário que desenvolveu nele um sentimento de culpabilidade permanente. A fixação obsessiva na figura do pai resulta do conflito entre a esmagadora autoridade do pai e a sensibilidade do filho. Esse conflito tem também expressão na novela «A Sentença» (*Das Urteil*), v. Kafka, «Contos», ed. Assírio & Alvim, Porto, 2004, pp. 57-70, onde Kafka traça um retrato muito negativo do pai, sendo este é a figura que pune.

Para o seu pai, o facto de Kafka ser, ao mesmo tempo, um “exemplo” dessa aculturação e da integração no mundo ocidental e revelar o seu fascínio pela tradição à qual tinha escapado, parecia-lhe um verdadeiro “escândalo genealógico”, “a própria negação do sentido da história” (MOSEËS, *L'Ange de l'Histoire*, 2022, p. 213).

A partir de 1910, com a passagem do teatro ídiche pela cidade de Praga, Kafka interessara-se vivamente pelo judaísmo, impelindo-o à descoberta da literatura ídiche e hassídica. Em 1913, essa relação reforça-se com Martin Buber, com quem se correspondeu durante alguns anos. Tal como Benjamin, Kafka chegou ainda a estudar hebraico, alimentando um vago projecto de uma viagem à Palestina. Ainda que a sua relação com a religião judaica fosse ambígua, ela é, no entanto, um traço indelével da sua obra. Uma espécie de atmosfera de religiosidade esconde-se nos seus romances, sob a forma de parábola. A atentar nas palavras do próprio Kafka, ele confessou, no final da sua vida, a sua mais alta aspiração: “a de criar uma nova escrita sagrada – objecto por excelência de exegese.” (KAFKA, *Journal*, 1954, p. 530). Essa «exegese» foi vivida por Kafka, na própria experiência da escrita, por vezes confessada no seu diário. A esse propósito evocava o carácter de “assalto” e, mesmo, ousemos, o carácter de revelação. Nessa passagem, Kafka afirma:

Toda esta literatura é um assalto contra as fronteiras e, se o sionismo não tivesse intervindo, ela teria podido facilmente conduzir a uma nova doutrina secreta, a uma cabala. (...) É verdade que uma tal tarefa exige génio, um génio tão incompreensível que se enraíza novamente nos antigos séculos ou recria os antigos séculos e não dispensa todas as suas forças neste trabalho, mas começa apenas a usá-las. (KAFKA, *Journal*, 1954, p. 530).

É sempre um risco a análise desta passagem, pois jamais saberemos exactamente o que Kafka queria dizer, mas a presença poderosa de uma atmosfera de religiosidade e de magia da linguagem pode ser deduzida da sua afirmação. Se Max Brod reconhecia na obra kafkiana um messianismo positivo e cheio de esperança (Brod, 1962), Benjamin não concordava⁶ em absoluto, e a obra kafkiana é, ela própria, segundo ele, uma prova do pessimismo e da *negatividade*. Ainda que Benjamin e Scholem reconheçam na obra de

⁶ Na carta-ensaio de junho de 1938, que Benjamin escreve a Scholem, em *Briefe, II*, pp. 763, 764, Benjamin afirma de forma inequívoca: “Assim, como o afirma Kafka, existe uma esperança infinita, simplesmente ela não é para nós. Esta frase contém realmente a esperança de Kafka. É a fonte da sua irradiante serenidade.” Nessa mesma carta, Benjamin explica detalhadamente todas as razões do seu desacordo relativamente a Max Brod, atribuindo todos os defeitos da sua interpretação a uma falta de distância e a uma bonomia desleixada, relativamente a Kafka.

Kafka a presença do messianismo (e Scholem a presença da revelação⁷), há uma estranha conversão desse conceito que leva Benjamin a responder a Scholem, negando a sua interpretação teológica⁸. Se existe uma teologia em Kafka é uma teologia negativa, de que nos fala Gershom Scholem (SCHOLEM G. , Benjamin et son ange, 1995, p. 72).

Num comentário de Stéphane Mosès a essa passagem de Scholem, o autor diz: «Se esta interpretação pode ser ainda qualificada de teológica, não é senão no sentido de uma teologia fundamentalmente negativa, para a qual tudo o que podemos afirmar de Deus é o facto da sua ausência.» (Mosès, L'Ange de l'Histoire, 2022, p. 208). Ainda num ensaio consagrado a Walter Benjamin, em *Fidélité et Utopie*, Scholem diz que, apesar de se encontrar uma teologia negativa em Kafka, que «perdeu o sentido da Revelação, no entanto, ela não perdeu a sua intensidade (SCHOLEM G. , Fidélité et Utopie, 1978, p. 135).

Ressaltemos que, embora Kafka negasse ser crente (LÖWY, Franz Kafka, Sonhador Insubmisso, 2005, p. 129), o certo é que há «uma atmosfera estranha de religiosidade» que «impregna os grandes romances inacabados de Kafka» (Löwy, Franz Kafka, Sonhador Insubmisso, 2005, p. 130). É preciso, então, compreender o que Scholem pretende dizer com a sua observação sobre Kafka. Em Scholem, o termo de *Revelação* “traduz a noção hebraica de «Tora» e, conforme à polissemia deste vocábulo, este implica igualmente as noções de Lei e de Doutrina. O «nada da Revelação» [*Nichts der Offenbarung*] designa, então, um momento paradoxal na história da tradição, o de uma ruptura decisiva (mas não definitiva), em que a Lei já perdeu o princípio da sua autoridade, mas onde a sua sombra continua ainda a perfilar-se no horizonte da nossa cultura (MOSÈS, L'Ange de l'Histoire, 2022, p. 223).

⁷ De acordo com a correspondência trocada entre Scholem e Benjamin – sobretudo nas cartas trocadas no Verão de 1934 – o cerne da interpretação de Scholem consistia no “nada da Revelação” [*Nichts der Offenbarung*], expressão que Benjamin deseja ver esclarecida. Cf. WALTER BENJAMIN/GERSHOM SCHOLEM, *Briefwechsel 1933-1940*, Hrsg. Von Gershom Scholem, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1980, p. 157: “O mundo de Kafka é o mundo da Revelação, mas na perspectiva em que ela se encontra reconduzida ao seu próprio nada”. Na p. 175, responde a Benjamin: “Tu perguntas-me o que é que eu entendo pelo «nada da Revelação». Por isso eu entendo um estado no qual esta se manifesta como vazia de toda a significação, ou seja, em que ela continua a afirmar-se, onde conserva a sua validade, mas onde ela já não significa. Aí, onde a riqueza das significações se dissipa, sem que desapareça por isso a manifestação, mesmo que o seu conteúdo se encontre reduzido, por assim dizer, ao grau zero (e a Revelação é bem qualquer coisa que se manifesta), é aí que aparece o nada dessa manifestação. É claro que, do ponto de vista da religião, trata-se de um caso limite e é mais que duvidoso que um tal caso se possa efectivamente realizar.”

⁸ A 20 de Julho de 1934, quando se encontrava já na Dinamarca e em pleno auge das suas discussões com Brecht sobre Kafka, Benjamin afirmava a Scholem: “Kafka tentou roçar o dedo na redenção”, mostrando a preocupação kafiiana relativamente ao messianismo. (*Briefe*, II, p. 614). Cf. também a carta de Benjamin a Scholem, de 11 de agosto de 1934, onde Benjamin esclarece esquematicamente as suas posições sobre Kafka: «eu não nego o aspecto da revelação na obra de Kafka (...) reconheço no seu lugar o aspecto messiânico. A categoria messiânica em Kafka é a “conversão” ou o “estudo”».

A tradição mística conforma, assim, como nota Benjamin na carta a Scholem de 1934, o universo kafkiano, mas num sentido negativo, pois o mundo kafkiano é o do indivíduo privado da sua essência, do qual Gregor Samsa constitui a mais acabada expressão e, também, da possibilidade de comunicação. Trata-se, assim, de um «caso limite da religião», sempre ameaçado pelo ateísmo, nas suas diversas formas, seja ele simples e puro, seja nas suas formas mais radicais e de angústia profunda. Mas, como o reconhece Mosès,

(...) é precisamente esta instabilidade, esta errância de uma parte e de outra de uma fronteira, ela própria versátil, que impede de compreender o «nada da Revelação» em termos da lógica dos contrários e que nos permite entrever o sentido que atravessa os meandros da ficção” (MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire*, 2022, p. 223).

Esta tese de que a Revelação conserva ainda a sua validade, mesmo que “esvaziada de todo o seu significado” – podendo erigir-se como uma categoria interpretativa – distingue a posição benjaminiana da de Scholem. Enquanto, para Benjamin (BENJAMIN, *Briefe II*, 1993, p. 437), ela está na figura paradigmática do estudante como emblema dessa ambivalência face à Revelação, em que o autor fala do estudante como aquele que, simbolicamente, “perdeu a Escritura”; para Scholem, essa figura reenvia para uma outra interpretação oposta (SCHOLEM W. B., 1980, p. 158). A diferença entre Benjamin e Scholem passa precisamente por aí: enquanto, para Benjamin, a tradição judaica desapareceu, para Scholem essa crise não é irreversível (MOSÈS, *Un retour au judaïsme*, 2008, p. 154).

Por essa razão, pela consciência da perda da tradição e da sabedoria (da *Haggadah*), as histórias kafkianas são, na óptica de Benjamin, parábolas que preservam o cunho da transmissibilidade (BENJAMIN, *Briefe II*, 1993, p. 763), renunciando à sabedoria. Aquilo que nos é acessível, então, são esses elementos desintegrados e que deixam à vista, alegoricamente, a desintegração intrínseca, o esboroamento de um ideal de verdade que se liga à ideia de sabedoria.

Por isso, como se diz anteriormente, «os estudantes dos romances de Kafka não representam uma época que perdeu a Escritura, mas uma geração que já não sabe decifrá-la» (MOSÈS, *Un retour au judaïsme*, 2008, p. 154). A questão essencial (e que ganha relevo particular no nosso caso) é a de saber se a tradição é capaz de se renovar radicalmente, de tal modo que lhe fosse devolvida uma pertinência que ela havia perdido.

Cada um, à sua maneira, procurou reavivar o que parecia ser uma “tradição moribunda” para reencontrar o verdadeiro sopro, a respiração autêntica de algo que ainda vivia na memória. Se bem que a significação original dos textos nos escape, por já não sabermos decifrar os textos sagrados, no entanto, as noções religiosas e os valores morais que eles veiculam estão presentes na nossa civilização e determinam as normas (MOSÈS, *Un retour au judaïsme*, 2008, p. 155). Por isso se explica a revolta e a angústia (e também a culpabilidade) de Kafka, a de nunca ter conhecido essa tradição, senão numa forma arruinada e adulterada. A obra de Kafka, apesar da crença na tradição, no sentido paradoxal que acabámos de explicitar, descreve um mundo entregue ao absurdo, às injustiças do autoritarismo dominado pelo inferno da burocracia, «um mundo sem liberdade em que a redenção messiânica só se manifesta negativamente» (LÖWY, Franz *Kafka, Sonhador Insubmisso*, 2005, p. 132). Nele não há espaço para a redenção humana nem para a presença divina, em que o indivíduo é esmagado, o que é tão evidente numa passagem final de «O Processo»: «como um cão» (KAFKA, *O Processo*, 1999, p. 277), na descrição da morte de Joseph K. Também no conto «A Colónia Penal» (KAFKA, *Os Contos*, 2004) nos deparamos com a questão da lei, mas, desta vez, a lei que é inscrita por um aparelho no corpo do condenado, mas este gesto de inscrever a lei transforma-se num acto mortífero, massacrando e matando as suas vítimas e o seu próprio criador e principal defensor.

O aviltamento do indivíduo diante da máquina infernal da lei, nunca tendo acesso ao conhecimento da sua acusação, é a ideia central que percorre a obra «O Processo». Também a parábola «Diante da Lei»⁹ exprime essa impotência do indivíduo perante a autoridade, que lhe proíbe a entrada na Lei:

Se te sentes tão atraído, tenta então entrar apesar da minha proibição. Mas nota: sou poderoso. E sou apenas o ínfimo dos guarda-portões. De sala em sala, há guarda-portões cada vez mais poderosos. Nem eu posso suportar a mera contemplação do terceiro. (KAFKA, *Os Contos*, 2004, p. 233).

Esta parábola, como se sabe, foi narrada por um padre na visita de Joseph K à catedral n’*O Processo*. O homem do campo foi à procura da Lei e ela parece estar próxima dele, mas é-lhe interdito aceder-lhe. Decide esperar e, no fim da sua vida, percebe que a porta diante da qual tinha esperado toda a sua vida lhe estava destinada só

⁹ Kafka publicou a parábola do guardião pela primeira vez em 1915, com o título «Diante da Lei». Porém, originalmente o texto fazia parte do manuscrito de *O Processo*, redigido desde 1914. Cf. Kafka, *O Processo*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1999, pp. 260-263.

a ele, sem nunca lhe ter tido acesso. Ao questionarmo-nos sobre o seu significado, confrontamo-nos com várias interpretações, a maior parte das quais tentando compreender o *teor de verdade* da parábola (Löwy, Franz Kafka, Sonhador Insubmisso, 2005, p. 137). A mais acutilante das interpretações é, a meu ver, a de Derrida, em «Prejugés Devant la Loi» (1985).

Ao entrar na lei, «o homem do campo não estava à espera deste tipo de dificuldades; a lei devia, pensa ele, ser acessível a qualquer pessoa e sempre que esta quisesse (...)» (KAFKA, Os Contos, 2004). É aqui que se instala o paradoxo e, por conseguinte, o absurdo da situação, pois, apesar de achar que o acesso à lei devia ser um caminho acessível, decide esperar até que lhe seja dada autorização. Sim, o homem do campo tem razão, pois a lei deveria ser universal, acessível sempre e para cada um. Aqui, Derrida (1985, p. 115) recorre à legibilidade da lei, como sendo a condição de possibilidade de acesso àquela. Esse pode (e deve ser) a ideia que Kafka tem em mente: a interpretação e o conhecimento da lei escrita, legível. Porém, essa legibilidade como condição de acesso não garante, no ponto de vista derridiano, o acesso à lei:



(...) a leitura pode com efeito revelar que um texto é intocável, propriamente intangível, *porque é legível*, e ao mesmo tempo ilegível, na medida em que a presença nele de um sentido perceptível, apreensível, permanece também roubado como a sua origem. (DERRIDA, 1985, p. 115).

Deste modo, frisa Derrida, «a ilegibilidade não se opõe mas à legibilidade». A ilegibilidade ou o não acesso ao sentido do texto faz dissipar a possibilidade do caminho, tornando a lei um interdito. Uma condição ínsita à própria visão, mais do que à leitura, para sermos correctos. Há qualquer coisa que se dá a ver – e Kafka mostra isso precisamente no texto – mas a que o homem do campo não tem acesso, «reconhece agora na escuridão um brilho que irrompe da porta da lei de uma forma indelével» (KAFKA, Os Contos, 2004). E se o brilho vislumbrado revela algo, que ele não compreende, pois a sua vista está fraca devido à velhice, também já não lhe resta muito tempo de vida, minando-lhe assim toda a possibilidade do acesso à lei.

Na verdade, ele quer entrar na lei, quer vê-la e tocá-la, quer aproximar-se da lei para a compreender, mas ela não se deixa tocar nem ver, exige ser decifrada, algo que ele desconhece. E kafka alude, logo no início do texto, ao facto de a lei ser acessível a todos, pois «o portão que dá acesso à lei está, como sempre, aberto» (KAFKA, Os Contos, 2004). Se a porta está sempre aberta, mas se a lei permanece inacessível e interdita a

porta, pela ameaça dos guarda-portões cada vez mais poderosos, então a questão deve concentrar-se na decifração do texto e da lei, dos seus sinais. Essa é a interpretação de Derrida.

Derrida segue outras linhas de interpretação para compreender o texto de Kafka. Mergulha na ideia freudiana de interdito, patente na sua obra *Totem e Tabu*, para nos referir a lei como evento singular, no totemismo, a saber, as duas interdições fundamentais daquele: o assassinio e o incesto. A lei é, em *Diante da Lei*, a figura dessa interdição. Questiona Derrida se o homem do campo querera de facto entrar na lei ou no lugar onde ela é guardada. E se o homem do campo se mantém diante da lei, também o guardião o faz, ainda que voltando-lhe as costas. «Eles opõem-se um ao outro de uma parte e de outra de uma linha de inversão da qual a marca não é outra, no texto, senão a separação do título e do corpo narrativo» (DERRIDA, 1985, p. 118).

Compreender a injunção que aqui se apresenta, o «surgimento da instância intituladora, na sua função tópica e jurídica» (DERRIDA, 1985, p. 118), eis o que mais interessou a Derrida. Estar diante da lei, no seu sentido comum, deve ser entendido como o acto de comparecer diante da lei, respeitosamente, diante dos seus representantes, mas sem que isso signifique afrontá-la e isso parece ser, precisamente, a posição do homem do campo. A condição de inacessibilidade que, aparentemente, apenas designa o homem do campo, também afecta aquele que lhe vira costas:

Nenhum dos dois está em presença da lei. As duas personagens da narrativa estão cegas e separadas, separadas uma da outra e separadas da lei. Tal é a modalidade desta relação, desta narrativa: cegueira e separação, uma espécie de semi-relação (DERRIDA, 1985, p. 119).

E especifica Derrida: «o guardião também está separado da lei por outros guardiães» (DERRIDA, 1985, p. 120). Guardiões que são ainda mais poderosos que ele. Existe uma hierarquia de cujo poder o guardião tem consciência, sabendo que ele próprio é o mais ínfimo deles. A contemplação do terceiro guardião que o antecede, pois ele está de costas para a lei, é-lhe insuportável: «Nem eu posso suportar a mera contemplação do terceiro» (DERRIDA, 1985, p. 233).

Esta distanciação do homem de campo relativamente ao guardião *mantém-se* sem o recurso à força, pois o homem sujeita-se, apesar da porta estar aberta «fisicamente». Aquilo que o mantém à distância da lei é o discurso do guardião, que impõe a interdição. Porém, o homem dispõe, como diz Derrida, «da liberdade natural ou física para penetrar os lugares» (DERRIDA, 1985, p. 233), mesmo a lei. No entanto, ele

renuncia à força e recorre à persuasão, ainda que esta não o ajude. Derrida explica, então, porque o homem se sujeita:

Porque a lei é o interdito. Nome e atributo. (...) Ela é o interdito: isso não significa que ela interdita, mas que é, ela própria, interdita, um lugar interdito. Ela interdita-se e contradiz-se, colocando o homem na sua própria contradição: não se pode chegar até ela e para ter *relação* com ela, segundo o respeito, *é preciso não, não se pode* ter relação com ela, *é preciso interromper a relação*. É preciso *não entrar em relação* senão com os seus representantes, os seus exemplos, os seus guardiães. E eles são tanto os interruptores como os mensageiros. É preciso não saber quem é ela, o que é ela, onde está ela ou como se apresenta ela, de onde ela vem ou de onde fala (DERRIDA, 1985, p. 121).

Apesar de a lei ser um interdito, ela deixa que o homem se auto-determine livremente, ainda que esta liberdade se auto-anule por não permitir que o homem entre em relação com ela. O paradoxo evidente contamina a narrativa por um absurdo que é dele consequência. Até porque a entrada diante da qual ele esperava (e esperou toda a sua vida) não era senão destinada ao homem, àquele homem em particular. Verdade suprema que o homem do campo conhece, após questionar o guardião pela razão pela qual mais ninguém quisera entrar na lei. E se, como nota Derrida, este homem que se posicionara respeitosamente «diante da lei» durante toda a sua vida, se transforma num «fora-da-lei» (DERRIDA, 1985, p. 122), isso não é senão uma consequência da interdição.

Esta condição de exterioridade mantém-se até à sua morte, numa revelação do carácter transcendente da lei (sem que saibamos de que transcendência falamos aqui, nada sabemos das instâncias que garantem essa distância). O que sabemos seguramente é que «não se chega nunca» (DERRIDA, 1985, p. 122) e a lei nunca se dá, ela própria, a conhecer. A sua origem mantém-se sempre «fora» da nossa capacidade de conhecimento. Não há, para aquele que espera, diante da lei, «nem veredicto nem sentença» (DERRIDA, 1985, p. 123) e, na verdade, nem de um processo se tratou, não houve julgamento.

A conclusão de Derrida é que «o homem do campo não é simplesmente sujeito fora-da-lei, mas é também (...) o pré-julgado» (DERRIDA, 1985, p. 123). O fundamento da lei, à luz deste paradoxo, é atingido pela ilegitimidade. Se o julgamento se sustenta na essência da lei e se ela nunca se dá a ver, também não pode ser determinada, pois «subtrai-se a esta essência do ser que seria a presença.» (DERRIDA, 1985, p. 123).

Para Derrida, que insiste numa interpretação hermenêutica e, sobretudo, no reconhecimento de *myse en abyme*, nesta narrativa kafkiana, o último parágrafo de *Diante da Lei*, em que o guardião decide fechar a porta ao homem do campo prestes a morrer, condu-lo à ideia de que «o texto seria a porta, a entrada (*Eingang*), o que o guarda acaba de fechar» (DERRIDA, 1985, p. 128). Como ele afirma, não saindo do plano hermenêutico, a parábola não contaria nem descreveria outra coisa senão o próprio texto. Ele guarda-se a si próprio, como a lei. Portanto, para Derrida, ele não fala senão de si próprio, não deixando que se penetre no seu sentido. Essa intangibilidade do texto é a sua marca e as palavras do guardião, ao dizer «eu fecho», constituem a sua identidade, no sentido em que é a assinatura do escritor, que coloca diante de nós o seu legado, a sua intangibilidade própria.

A análise derrideana retorna à questão: «O que autorizava a julgar que este texto pertence à “literatura”. E, desde logo, o que é a literatura?» (Derrida, 1985, p. 130). E essa é a grande questão que liga Walter Benjamin a Derrida. Será possível, ainda, a narração¹⁰ numa época de «crise da tradição»? Será isso, ainda, literatura? Duas formas diferentes de se posicionarem diante do texto kafkiano, cujo nó é o mesmo: o do fenómeno literário.

Permanece uma questão de fundo, em toda a interpretação de Kafka, quer no caso de Benjamin, quer no de Derrida. Seja qual for a porta de entrada ou o acesso à obra de Kafka, e em particular à sua parábola «Diante da Lei», o enigma mantém-se. E o enigma não diz apenas respeito ao conhecimento da lei e ao acesso do homem a ela. O enigma é o do próprio texto, o da sua inacessibilidade, diz respeito ao seu carácter alegórico, a uma visão catastrófica¹¹ do mundo e que empurra o homem para um exílio.

Como refere Löwy, «não se pode compreender esse *Diante da lei* sem situá-lo num contexto mais amplo: o da espiritualidade de Kafka, suas convicções ético-sociais e, em particular, o antiautoritarismo – de inspiração libertária.» (LÖWY, Franz Kafka, *Sonhador Insubmisso*, 2005, p. 139). Ressalta ainda Michael Löwy a importância central que o autor dá à liberdade, falando de «religião da liberdade» e de crítica à autoridade religiosa, que se expressa ao mais elevado grau na já citada parábola (LÖWY, Franz Kafka, *Sonhador Insubmisso*, 2005, p. 145).

¹⁰ Essa é a grande questão que atravessa o texto «O Narrador». Cf, Walter Benjamin, *Écrits Français*, Gallimard, Paris, pp. 205-231.

¹¹ Não é só Benjamin e Derrida que se referem à literatura kafkiana como uma poética do desastre. Também Blanchot se refere à literatura kafkiana como «escrita do desastre, nas suas obras *L'Écriture du Desastre*, ed. Gallimard, Paris, 1980, p. 74, e *De Kafka à Kafka*.

Retornemos ao que aqui nos conduziu: o anjo de Kafka. Também em Kafka a experiência nos aparece arruinada e assombrada pelo esmagamento do indivíduo num mundo sem Deus, em que a tradição judaica perdeu o seu sentido. Para ele, não há qualquer esperança de redenção e a lei, uma presença constante, é uma ameaça contínua e angustiante, tornando a burocracia a vida insustentável. K., a personagem de *O Processo*, representa, por excelência, essa impotência do homem em Kafka. Todavia, a sua escrita, reconhecendo o absurdo da condição humana, reclama ainda a liberdade do indivíduo e luta por recuperar a *frágil luz da tradição*, nesse paradoxo em que se encena a modernidade; por um lado a constatação da perda da experiência, por outro, a tentativa de restaurar a tradição. A frágil luz que emana do anjo kafkiano é, porventura, a ilustração dessa melancolia, da qual também Kafka, como Walter Benjamin, não soube escapar. A interdição da lei atesta-nos esse cair para fora do texto e do mundo, para fora da experiência e de nós próprios. E o cair para fora da linguagem arrasta-nos, como Kafka o entendeu de forma notável, para a loucura e para a bestialidade, para a animalidade. Daí que Kafka o diga tão claramente, n' *A Colónia Penal*, que “a culpa está acima de qualquer dúvida” (KAFKA, Os Contos, 2004, p. 186). Ela dá-nos a dimensão da queda, pois a culpa é o que configura a nossa experiência humana. Com ou sem a possibilidade da restauração. Como uma catástrofe.

REFERÊNCIAS

- ALTER, R. (2001). *Les Anges Nécessaires*. Paris: Les Belles Lettres.
- ARENDT, H. (1991). *Homens em Tempos Sombrios*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BENJAMIN, W. (1991). *Écrits Français*. Paris: Gallimard.
- BENJAMIN, W. (1991). *Gesammelte Schriften, I, 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BENJAMIN, W. (1993). *Biefe I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BENJAMIN, W. (1993). *Briefe II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BENJAMIN, W. (2016). *Ensaios sobre Literatura*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- BLANCHOT, M. (1980). *L'Écriture du Désastre*. Paris: Gallimard.
- BLANCHOT, M. (1981). *De Kafka à Kafka*. Paris : Gallimard.
- BROD, M. (1962). *Franz Kafka*. Paris: Gallimard.

- DERRIDA, J. (1985). Prejugés devant la Loi. Em D. e. al, *Faculté de Juger* (pp. 87-139). Paris: Éditions de Minuit.
- KAFKA, F. (1954). *Journal*. Paris: Grasset.
- KAFKA, F. (1983). *Carta ao Pai*. Lisboa: & etc.
- KAFKA, F. (1999). *O Processo*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- KAFKA, F. (s/d). *A Metamorfose*. Rio de Janeiro: Livros do Brasil.
- KAFKA, F. (s/d). *América*. Rio de Janeiro: Livros do Brasil.
- LÖWY, M. (1989). *Utopia e Redenção*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- LÖWY, M. (2005). *Franz Kafka, Sonhador Insubmisso*. Rio de Janeiro: Azugue editorial.
- MAYER, H. (1983). *Franz Kafka, Homenage en su Centenario*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- MOSÈS, S. (2006). *Exégèse d'une légende*. Paris: Éditions de l'éclat.
- MOSÈS, S. (2008). *Un retour au judaïsme*. Paris: Éditions du Seuil.
- MOSÈS, S. (2022). *L'Ange de l'Histoire*. Paris: Gallimard.
- SCHOLEM, G. (1978). *Fidélité et Utopie*. Paris: Calman-Lévy.
- SCHOLEM, G. (1995). *Benjamin et son ange*. Paris: Éditions Payot et Rivges.
- SCHOLEM, G. (2000). *Aux Origines religieuses du Judaïsme Laïque, de la mystiques aux Lumières*. Paris: Calmann-Lévy.
- SCHOLEM, W. B. (1980). *Briefwechsel (1933-1940)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- STEINER, G. (1996). *Pasión Intacta*. Madrid: Ediciones Siruela

Recebido em: 21/11/2025
Parecer dado em: 09/03/2026