



Textualização da verdade e crise da tradição: ressonâncias cabalísticas em *O castelo* de Franz Kafka

Textualization of the Truth and Crisis of the Tradition: Cabalistics Resonances In *The Castle* by Franz Kafka

Jefferson Eduardo da Paz Barbosa*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) | Natal, Brasil

jeffersonpaz@live.com

Resumo: O objetivo deste artigo é identificar na escritura/leitura de Franz Kafka, a partir de *O castelo*, a intersecção entre a crise da tradição, levantada por Walter Benjamin e Gershom Scholem, e a textualização da verdade que se depreende das práticas exegéticas na tradição mística do judaísmo, sobretudo na teoria cabalística da linguagem. Seguindo a discussão das principais teorias presentes no referencial bibliográfico, analisaremos como a escritura em Kafka se utiliza do comentário como método, fundindo exegese e criação literária. O percurso do personagem de *O castelo*, mais do que peripécias intrigantes, desenvolve, de modo paródico, uma prática exegética própria da tradição judaica. Podemos concluir que a verdade, em Kafka, encontra-se inseparável do texto e do comentário, o que nos remete ao Nome de Deus infinitamente interpretável vislumbrado pela tradição mística da cabala. Na escritura de Kafka, a verdade inseparável do labirinto de interpretações aponta para a crise da tradição como característica essencial de sua modernidade, exprimindo os limites entre religião e niilismo.

Palavras-chave. Linguagem. Literatura. Tradição.

Abstract: The objective of this paper is to identify in the writing/reading of Franz Kafka, from *The Castle*, the intersection between the problem of the crisis of tradition, raised by Walter Benjamin and Gershom Scholem, and the textualization of the truth that emerges from exegetical practices in the mystical tradition of Judaism, especially in the kabbalistic theory of language. Following the discussion of the main theories present in the bibliographic reference, we will analyze how the writing in Kafka uses the commentary as method, merging exegesis and literary creation. The journey of the character of *The Castle*, rather than intriguing peripécie, develops, in a parody, an exegetical practice proper to the Jewish tradition. We can conclude that the truth in

* Doutorando no Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.



Kafka is inseparable from the text and commentary, which brings us to the infinitely interpretable Name of God envisioned by the mystical tradition of Kabbalah. In Kafka's writing, the inseparable truth of the labyrinth of interpretations points to the crisis of tradition as an essential feature of its modernity, expressing the boundaries between religion and nihilism.

Keywords: Langage. Literature. Tradition.

Introdução: Kafka, monstro do labirinto hermenêutico

K. é um forasteiro e sua vida anterior é pouco importante. Nada nos é permitido saber, exceto em um momento de queixa, na qual sugere a vida que teve de abandonar para aceitar o posto de agrimensor. Mas quem conta sua história diz apenas que ele veio da estrada. A vila e a estrada estão interligadas por uma ponte de madeira. “K. permaneceu longo tempo”, diz o texto, sobre essa ponte, “e ergueu o olhar para o aparente vazio”.¹ O vazio é aparente porque acima dele, de K., no alto da colina, está o castelo, totalmente imerso na noite. K. ergue os olhos e vê esse aparente vazio. Poderíamos nos perguntar porque ele, não vendo nada, permaneceu tanto tempo em sua atitude. É uma atração misteriosa que apenas se comprova no decorrer da narrativa. O castelo, mesmo invisível, põe K. obcecado. Dupla é a obsessão kafkiana que norteia nosso comentário: obsessão pelo inalcançável, que move todos os esforços de K.; obsessão pela força plástica do texto, desencadeando uma prática exegética interminável.

Durante seis meses do ano de 1922, Franz Kafka escreveu o enorme fragmento que conhecemos sob o título de *O castelo*, publicado postumamente por Max Brod, em 1926. Basicamente, seu enredo trata das diversas tentativas de K. em seu propósito de entrar no castelo. O que leva K. até a vila é sua nomeação de agrimensor, mas sua admissão não é clara, uma vez que parece ter sido um engano cometido por algum funcionário ou setor do castelo. Os obstáculos que K. encontra em sua caminhada são incompreensíveis, cheios de paradoxos, como se ele não pudesse alcançar a lógica que rege a administração de seu universo. Kafka não tinha a intenção de fazer-se compreender literalmente e isso é unânime em sua fortuna crítica; seja sob o nome de parábola ou metáfora, suas narrativas sempre parecem dizer outra coisa.

A postura inicial de K. é motivo bastante para encorajar as leituras de Brod, Hans Schoeps e muitos outros sobre o significado do castelo, a saber, que ele representa a sede

¹ KAFKA, 2010, p. 7.



da Graça que os esforços de K. tentam alcançar. Walter Benjamin recusa essa interpretação teológica por ser cômoda e incompatível com o texto literal em muitas ocasiões.² Benjamin não identifica em Kafka qualquer tendência à conclusão e o que mais caracteriza tanto *O processo* quanto *O castelo* (aplicável também aos problemas com o matrimônio e a escrita) é o adiamento. O acusado se arrasta ao longo de seu processo sem que nunca a sentença seja anunciada do mesmo modo que K. é obstado por inúmeros contratemplos que o impedem de falar com o esse edifício. É esse retardo do fim que põe todas as interpretações em negativo, com soluções suspensas no indeterminado. O destino de K. é adiado desde o início até às páginas finais, em que é levado mais uma vez para o labirinto de contratemplos que se interrompe bruscamente.

Outro ponto de vista anuncia talvez o contrário. A postura de K. diante do vazio aparente é a fascinação exercida pelo *deus absconditus*, o sentido e a verdade que estão lá, mas não estão disponíveis ou então sua inteligibilidade degenerou em uma transmissão burocratizada, encarnada em figuras nada atraentes, como Klamm, o prefeito, Bürgel, Erlanger. Se K. se mostra tão insistente em compreender essa verdade, mesmo que sua substância pareça diluir-se na total ausência de significado, é porque ela se mantém como possibilidade da redenção uma vez compreendida. Mas é porque o adiamento dessa compreensão é infinito que a redenção nunca chega. Em Kafka, o acusado ou o forasteiro seguem à deriva indefinidamente sem sabermos até quando. Talvez até o ponto em que eles, padecendo o sofrimento da espera, se convertam em juízes, o que caracterizaria uma ruptura messiânica e, por consequência, uma ruptura com a Lei. A salvação por intermédio do pecado, a ideia de que a Lei só ensinará toda a sua essência quando for subvertida, foi alimentada pelo messianismo sabataísta mais extremo, no qual a cabala se encontra com os movimentos antinomistas no interior do judaísmo.

Do início ao fim, o objetivo de K. é esclarecer sua função e o único meio para isso é entrando em contato com o castelo. O forasteiro, que já não tem origem, também não pertence à vila e tampouco os funcionários lhe dão resposta definitiva. Essa condição pode caracterizar, conforme a interpretação de Hannah Arendt, o exílio judeu, ou o judeu como pária em busca da assimilação, podendo finalmente se tornar indistinguível.³ Tornar-se funcionário do castelo, então, não é redimir-se no sentido espiritual, é ser liberado da vida incerta e sem sentido, não humana, que fervilha à margem da Lei. K. não exige direitos especiais, quer apenas integrar-se de forma regular a sua nova vida. De fato, não pede menos que isso, mas é justamente o que lhe é recusado. A redenção também pode ser obtida junto aos aldeões, mas só em aparência, o

² BENJAMIN, 1987, p. 153.

³ ARENDT, 2005, p. 66.



que nos remete à proposta que Pepi faz a K. no último capítulo, insistindo para que ele, sem abandonar a condição de forasteiro, fosse viver nos porões de alguma casa. O romance é interrompido sem sabermos qual sua decisão. K. não seria, conforme essa visão, um antinomista, alguém que nega a Lei imposta, mas alguém que busca viver sob ela de maneira justa e humana.

Uma parte da crítica em torno de Kafka não hesita em vincular o antinomismo de seus heróis à visão gnóstica do mundo. Também seria o caso de não encontrarmos respaldo textual, o que não invalida uma aproximação onde se considere sua estrutura. A relação com a visão gnóstica do mundo não é despropositada quando observamos no gnosticismo e na gnose herética de Jacob Frank, por exemplo, a consideração do mundo como um lugar infernal gerido por leis indignas.⁴ A relação com o gnosticismo pode ir desde uma evocação de Brod em suas memórias⁵ até afirmações mais pontuais na interpretação de Günther Anders. Quando observamos o caráter plurívoco da autoridade em Kafka e seus efeitos no mundo e nos personagens, somos conduzidos a uma teodiceia, na qual a existência do mal é incompatível com a existência de Deus. A origem do mal no mundo só poderia derivar de um “Deus mau”, de um demiurgo, como chamaram alguns gnósticos. Por isso, Anders afirma ser Kafka um marcionista, isto é, um adepto ou simpatizante das ideias de Marcião de Sinope, o heresiarca do século II, d. C. para quem o Deus do Antigo Testamento era radicalmente distinto do Deus anunciado por Jesus Cristo, sendo o primeiro o Deus da Lei e da Criação (portanto, um Deus maligno) e o segundo, o Deus da redenção.⁶

⁴ SCHOLEM, 1999, p. 180.

⁵ Walter Benjamin cita um trecho em que Brod narra uma conversa com Kafka: “Recordo-me de uma conversa com Kafka, cujo ponto de partida foi a Europa contemporânea e a decadência da humanidade. Somos, disse ele, pensamentos niilistas, pensamentos suicidas, que surgem na cabeça de Deus. Essa frase evocou em mim a princípio a visão gnóstica do mundo: Deus como um demiurgo perverso, e o mundo como seu pecado original. Oh não, disse ele, nosso mundo é apenas um mau humor de Deus, um dos seus maus dias. Existiria então esperança, fora desse mundo de aparências que conhecemos? Ele riu: há esperança suficiente, esperança infinita - mas não para nós” (BENJAMIN, 1987, p. 141-142).

⁶ “Em Kafka revive, de fato, a ideia, *marcionista*, segundo a qual o Deus-criador é “demiúrgico”, portanto, ‘mau’ – e a correspondência é tanto mais surpreendente quanto, em Marcião, esse Deus-criador (de forma diversa que o Deus do amor) é, ao mesmo tempo, o Deus da ‘Lei’, do Velho Testamento: também em Kafka coincidem a instância divina, a lei e a ‘maldade’” (ANDERS, 2007, p. 118).



Seja Kafka um gnóstico, um “ateu envergonhado” ou um cabalista herético, a complexidade de suas relações com a religiosidade se levanta em torno do próprio judaísmo sob o qual cresceu. Tendo se aproximado de forma significativa ao judaísmo com a chegada do teatro ídiche na cidade, em 1911, e a admiração pelo hassidismo, foi nos últimos anos de sua vida, entretanto, que ele despertou seu interesse definitivo. Os estudos da língua hebraica e seus abismos, suas “facetar impenetráveis”, como escreve em uma carta a Felice Bauer,⁷ suas incursões na dialética talmúdica, foram maneiras de tomar parte em algo autêntico, inteiramente distinto do mundo burguês sóbrio e insípido. Todavia, segundo Robert Alter, seus romances e contos não apresentam, pelo menos em sua superfície, qualquer indício de que o escritor é judeu, mesmo que por trás de toda a sua ambientação moderna salte aos olhos temas propriamente judeus, como o exílio, a assimilação, a revelação, o comentário, a lei e a tradição.⁸

Assim como os heróis de Kafka fracassam na tentativa de interpretar o insondável (o tribunal, o castelo, a lei), o leitor fica sem resposta definitiva. O fio de Ariadne costuma perder-se no meio do caminho. Tanto no mundo kafkiano, como na experiência de seus investigadores, as mensagens resistem à interpretação, e tal como ela é compreendida no judaísmo, como destacou Benjamin: em Kafka, as fábulas estão destituídas de suas chaves, o *haggadah* não é prescrito pelo *halacha*.⁹ Talvez seja um traço do judaísmo em Kafka, apresentar uma linguagem que por ser humana já não pode dizer a verdade, forçando à peregrinação através do labirinto que resultou da Queda. Ou talvez esteja mais próximo de certa visão da cabala luriânica, onde cada palavra da Torá possui seiscentos mil rostos, planos de sentido ou entradas, de acordo com o número de filhos de Israel que se encontravam no monte Sinai. Desde pronto já estamos em face do labirinto hermenêutico que Kafka, de maneira ambígua, isto é, crítica, colheu de sua tradição.

1 Kafka, Benjamin e Scholem: a tradição como labirinto

Nada é mais evidente em *O castelo* que seu mundo labiríntico. Não são, todavia, labirintos enquanto estruturas arquitetônicas, pois a vila é um pequeno aglomerado nas proximidades do castelo. Muitos poderiam afirmar que esse mundo frio e cinzento é o próprio inferno, o inframundo, com todos os seus labirintos, como aquele atravessado na *Eneida* por seu herói. No labirinto de Kafka, inexistente qualquer possibilidade de salvação, pois não se trata de franquear muros, mas de encontrar uma verdade que se perdeu, talvez para sempre, no volume de seus comentários, ou que mantém-se

⁷ ALTER, 2002, p. 67.

⁸ ALTER, 2002, p. 80.

⁹ BENJAMIN, 1987, p. 148.



guardada por uma administração obscura cerrada sobre si mesma, inacessível, cuja autoridade fracionada e hierarquizada é vazia de propósito real. Aquele que aguarda no final do conto “Uma mensagem imperial” (2003), que pode muito bem ser o leitor de *O castelo*, é da mesma família de K. O imperador, no leito de morte, enviou-lhe uma mensagem, mas ela nunca chegará ao seu destino. A propósito, é de um homem morto (possível metáfora de Deus) que se espera a mensagem. O labirinto de K. é composto de comentários, de inúmeras versões e exegeses sobre o castelo contadas por todos os moradores da vila. Esse labirinto exegético expressa bem a relação de Kafka com o judaísmo, que Benjamin vislumbrou sob o signo de uma “enfermidade da tradição”, na qual a verdade perde toda sua consistência.

Por muitos anos, Benjamin e Scholem mantiveram uma correspondência cujo centro foi a interpretação da obra de Kafka, interpretação que excedeu enormemente a ideia de que ele buscou em sua escrita uma singularidade narcísica. Dentre as muitas ideias que os dois intelectuais levantaram, não podemos deixar de destacar a questão do distanciamento da tradição e o nada da Revelação. A “enfermidade da tradição”, apontada por Benjamin, resulta da secularização que aclimatou (em seu processo de assimilação) as famílias judias à cidade burguesa moderna. Quando Kafka se queixa de seu pai pelo judaísmo reduzido a nada que lhe fora transmitido (em *Carta ao pai*), evidencia-se a crise espiritual e política de seu tempo. Que não restasse a Kafka senão livrar-se desse judaísmo de mentira o mais rápido possível faz de sua relação com a religião um campo obscuro, pontuado apenas por sugestões, ou sussurros, como diria Benjamin. Seu mundo ficcional está despojado de todos os ornamentos da tradição, mesmo mantendo, de forma problemática, a tríade judaica: a Lei, a Revelação e o comentário.¹⁰ Podemos ler em uma carta de Benjamin:

Kafka escutava atentamente a tradição, e quem aguça o ouvido, não vê. [...] Essa escuta é intensa sobretudo porque ao que escuta só lhe chega o menos claro. Aí não há nenhuma doutrina a aprender nem ciência que se possa conservar. O que deve ser capturado no voo não são coisas que estejam destinadas a um ouvido. Isto implica um estado de coisas que caracteriza rigorosamente a obra de Kafka em sua parte negativa. (Sua parte negativa será, desde já, muito mais rica em possibilidades que a positiva). A obra de Kafka representa uma enfermidade da tradição.¹¹

¹⁰ ALTER, 2002, p. 38.

¹¹ BENJAMIN; SCHOLEM, 1987, p. 227.



Os dois críticos discordam em muitos pontos. Benjamin rejeita a interpretação teológica praticada por Scholem, ainda que ela desperte seu interesse em algum momento. O que na verdade repugnava a Benjamin era a teologia positiva que Max Brod formou em torno de Kafka. No caso de Scholem, o sentido positivo da Revelação estava perdido, o que o tornava mais próximo de uma especulação aos moldes da teologia negativa, que a partir dos anos cinquenta será aproximado do messianismo e do niilismo religioso.¹² É apenas nesse sentido, de um nada da Revelação, que se pode identificar em Kafka uma teologia ou concebê-lo como *homo religiosus*.

Scholem escreve: “O mundo de Kafka é o mundo da Revelação, claro que na perspectiva na qual se dirige de novo a seu próprio nada”.¹³ É importante entender que esse nada não se refere somente à ausência de Deus, mas ao que ela implica. O que é revelado no judaísmo, o que é emanado da voz de Deus e é recebido por Moisés é a Torá, isto é, a Lei ou Doutrina. O que Scholem está dizendo, portanto, é que no mundo de Kafka a Lei perdeu a substância de sua autoridade. Sabemos que, em seus romances, a Lei existe e é válida (pois é o mundo da Revelação), mas já não possui significado, está vazia. Em resposta a Benjamin ele escreve, ainda:

Perguntas o que entendo por “Nada da revelação”. Refiro-me a um estado em que esta aparece vazia de significado, no que se bem se afirma e é *válida*, não obstante, não *significa*. Quando falta a riqueza da significação e o que se manifesta, reduzido a um ponto zero de conteúdo próprio, todavia, não se desvanece (e a revelação é algo que se manifesta), então surge seu nada.¹⁴

Benjamin entende a secularização como índice de que a tradição não pode mais oferecer uma explicação do real. Por isso o seu gradual esquecimento e inevitável desaparecimento. Scholem, que viu no movimento sionista e na constituição do Estado de Israel um movimento secularizador que faria naufragar de vez o hebreu como língua sagrada, não deixa de defender que o problema da tradição é sua transmissibilidade, não sua morte. A Revelação se tornou incompreensível, mas não significa que nunca mais falará aos homens. O grande trabalho de Scholem foi revolver o solo da tradição, recuperando uma antitradução esquecida que passa pela cabala herética e o niilismo messiânico. A tradição sofre flutuações, passa por períodos de silêncio, e nisso consiste sua historicidade.

¹² MÒSES, 1997, p. 182.

¹³ BENJAMIN; SCHOLEM, 1987, p. 131.

¹⁴ BENJAMIN; SCHOLEM, 1987, p. 145.



Benjamin destaca em Kafka a presença dos estudantes incansáveis, sempre afundados nos livros, mas que perderam a Escritura.¹⁵ Em outra carta, Scholem se refere a essa passagem e discorda que a Escritura tenha sido perdida. Na verdade, os estudantes são discípulos que não podem mais decifrar.¹⁶ Scholem descobre, na cabala, uma tradição rebelde a toda escritura, cujo conhecimento a ser transmitido não é um corpo doutrinal ou verdade última, mas um horizonte de leitura ou interpretação. A direção de leitura, ao fixar-se na forma escrita, necessita de outra chave interpretativa. Chega-se ao ponto em que não há nada a ser transmitido senão a possibilidade da transmissão.¹⁷ É como um “véu de névoa” que Scholem vê a tradição mística judaica, uma tradição em que a verdade, ironicamente, pode tudo menos ser transmitida.¹⁸ Se para Benjamin a consistência da verdade foi perdida, para Scholem ela segue oculta. Kafka seria um amplo relato desse ocultamento, lançando permanentemente a pergunta acerca da verdade. Seus personagens não possuem a chave que poderia abrir a porta correta do grande edifício da Revelação e se perdem no labirinto textual dos comentários.

A obsessão desses estudantes pode ser comparável à atitude do modernista no pensamento de Benjamin, quando interpreta o quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*: eles têm o olhar sempre voltado para o passado, para o amontoado de ruínas que cresce até o céu, enquanto os ventos da história os empurram para frente. O anjo e os estudantes anseiam voltar e recompor os fragmentos, mas a tempestade os lança cada vez mais longe.¹⁹ Em Kafka, essa lonjura está no limite do inacessível.

2 Não há nada fora do texto: a diluição exegetica do mundo

Em *Rua de mão única*, Benjamin nos recorda, no fragmento “Porcelanas da China”, o valor da arte chinesa de copiar livros. Diferente do copista, cuja alma é comandada pelo texto que o ocupa, abrindo em seu interior perspectivas que se adensam como uma floresta, o “mero leitor” obedece apenas ao seu livre devaneio aéreo. Ele escreve: “A força da estrada do campo é uma se alguém anda por ela, outra se a sobrevoa de aeroplano. Assim é também a força de um texto, uma se alguém o lê, outra se o transcreve”.²⁰ Para o judaísmo, enquanto cultura do Livro, não há nada fora do texto. Kafka, a quem tanto fascinou a dialética labiríntica dos textos talmúdicos, está mais

¹⁵ BENJAMIN, 1987, p. 164.

¹⁶ BENJAMIN; SCHOLEM, 1987, p. 131.

¹⁷ MÔSES, 1997, p. 199.

¹⁸ SCHOLEM, 1999, p. 224.

¹⁹ BENJAMIN, 1987, p. 226.

²⁰ BENJAMIN, 1987b, p. 15-16.



próximo de um copista chinês que de um leitor aéreo, o que é bastante claro nas suas várias versões de Abraão e da Torre de Babel, em que lança outras perspectivas (inclusive cômicas) sobre o texto canônico.

Essa força do texto, que aparece como plástica do comentário, domina as grandes narrativas de Kafka, estruturadas como um interminável exercício exegético, mas fundido a sua imaginação literária. Sobre esse aspecto da narrativa kafkiana, Alter escreve:

O brilhantismo peculiar dos romances de Kafka está em fundir a criação narrativa e a exegese, transformando a ficção num constante exercício de contemplação de seus próprios significados desconcertantes, onde um protagonista perplexo é retratado em meio ao absurdo de seus esforços de contemplação. Kafka trata a exegese como um método cognitivo universal e de características próprias, ao mesmo tempo em que parodia, levantando dúvidas quanto à possibilidade dela se basear numa verdade revelada.²¹

De todas as suas narrativas, *O castelo* é o paroxismo dessa obsessão pelo texto, seu mundo é atravessado e diluído pela exegese, como se esta fosse a única maneira possível de relacionar-se com a realidade e é sobre esse método, completamente inseguro, que repousa o conhecimento. K. tenta interpretar tudo em seu entorno, nada lhe escapa, nem mesmo os sussurros, tudo vacila em suas conjeturas e se mantém sob o risco do engano, da ilusão, da falsa interpretação. No segundo capítulo, K. recebe uma carta do mensageiro Barnabás, remetida pelo “Chefe do Departamento X”, dando-lhe algumas informações sobre seu posto seu serviço. Essa carta, na verdade um pequeno bilhete, é submetida a um denso trabalho exegético. Isso acontece ao longo de todo o romance.

Assim começa o trecho: “Não era uma carta coerente”. K. já lança dúvidas sobre as intenções do remetente, lê nas entrelinhas as escolhas dos termos, a ordem das informações. Tudo tem um significado relevante, o que faz do texto uma floresta densa e cheia de armadilhas, com muitas entradas e saídas. Ele continua:

Em parte tratava-o como se fora um homem livre cuja independência era reconhecida: a maneira de dirigir-se a ele, por exemplo, e a referência aos seus desejos; mas havia outras em que ele era direta ou indiretamente tratado como um empregado sem categoria, desconhecido dos chefes de departamentos; o autor tentaria esforçar-se para “não perdê-lo de vista” [...]. Eram

²¹ ALTER, 2002, p. 105.



incoerências, não havia dúvidas quanto a isso. Eram tão óbvias que só podiam ser intencionais. Diante de tal administração, jamais se deveriam a uma indecisão, e tal ideia nem passou pela cabeça de K. Este inclinava-se mais a interpretar a carta como uma escolha que lhe ofereciam, deixando a seu critério fazer o que bem quisesse do exposto na carta, ou seja, tornar-se um empregado municipal, com uma relação lisonjeira mas meramente aparente com o Castelo, ou ser apenas na aparência um empregado municipal, cuja ocupação real seria determinada pelas mensagens transmitidas por Barnabás.²²

A carta é interpretada em vários níveis, desde as intenções do remetente, selecionando partes do texto como citação direta, até a visão do empregador nela exposta. Além disso, o narrador não se priva de examinar as tendências interpretativas de K., cuja visão está limitada por um aspecto ou outro, assim como é limitado todo ponto de vista. Por intermédio dos elementos textuais, o narrador se adianta e conclui o perigo que a carta anuncia: “Havia, é claro, um perigo, e esse estava suficientemente enfatizado na carta, até mesmo elaborado com certa satisfação, como se fosse inevitável”. Era o perigo de fazerem de K. um empregado, pois as expressões usadas pelo remetente, como “serviço”, “superior”, “trabalho”, “termos de emprego”, “responsabilidade”, só poderiam ser veiculadas do ponto de vista de um empregador. Se houvesse um conflito com as disposições do Chefe, a carta deixa muito claro, acrescenta o exegeta, que apenas K. o teria iniciado. Isso está “sutilmente indicado” na carta.

A obsessão exegetica de *O castelo* nos mostra que no mundo kafkiano toda verdade está encoberta por muitas camadas de significação, chegando ao ponto em que não há conclusão ou verdade definitiva, pois sempre uma interpretação entra em conflito com outra. Não há nada além de uma infinita variação, uma infinita plasticidade do comentário. Em Kafka, não há um texto absoluto, um Autor absoluto cuja mensagem seja plenamente clara e fora de dúvida. Isso não só revela sua simpatia pelo texto talmúdico, enquanto comentário do comentário, com toda a sua complexidade retórica, como também o coloca ao lado dos cabalistas, sobretudo na tradição mística que remonta ao *Zohar*, um dos textos principais da cabala.

Por manter-se no limite entre religião e niilismo, é pouco clara a relação de Kafka com a verdade, ainda que tenha projetado grandes ambições em sua obra. A prática do comentário é muito antiga entre os judeus e foi normatizada pelos primeiros rabinos, os doutores da Lei. E se ela foi consolidada junto ao conceito fundamental de Tradição é

²² KAFKA, 2010, p. 39.



porque ela mantém o aspecto da transmissibilidade. Scholem diz que “[...] é o comentário, e não o sistema conceitual, a forma legítima sob a qual se pode chegar à verdade”.²³ A verdade está, assim, pré-contida no texto e dele deve ser arrancada. Isso acontece porque a Tradição, com o tempo, deixa de ser unitária e passa a admitir uma infinidade de contradições. Continua Scholem: “O que a Tradição abarca e com a máxima liberdade afirma é precisamente essa riqueza em contradições, essa polifonia de opiniões que têm de fazer-se ouvir”.²⁴

3 A antinomia diante do Nome de Deus, o infinitamente interpretável

Voltamos à atitude inicial de K. Sobre a ponte de madeira, por longo tempo, ele ergue o olhar para o aparente vazio. É em torno dessa aparência que se levanta todo o labirinto exegético. Por trás de todos os comentários não há fundo. Só há um abismo infinito de palavra, nunca a Lei, mas só as indicações de sua leitura. A primeira página do romance poderia confirmar Benjamin e sua tradição enferma, não fosse o termo “aparente” (*scheinbare*) que Kafka antepõe ao “vazio”. O castelo está lá, no alto da colina, ainda que não pareça.

Maurice Blanchot, em um texto tardio sobre *O castelo*, não mais considerando Kafka um escritor da “solidão essencial”, toca um ponto que também observamos em Benjamin e Scholem. Ele reconhece que apesar de não tratar explicitamente da Escritura como problema, ela faz parte de sua estrutura como exercício interminável do comentário. O impressionante em K. não é que ele vai inutilmente de um ponto a outro da aldeia, mas sim que vai de uma exegese a outra, escutando cada uma delas atentamente, mesmo tomado pelo cansaço, como quando ouve o comentário de Bürgel. Todas as interpretações submetem-se ao seu exame, logo intervindo e discutindo interpretações alternativas. O capítulo “Na catedral”, em *O processo*, onde Joseph K. e o padre discutem a interpretação da parábola “Diante da Lei” é similar ao último capítulo de *O castelo*, em que Pepi urde um longo comentário sobre a relação entre K. e Frieda. Nos dois casos, os heróis kafkianos questionam a interpretação apresentada e oferecem seus pontos de vista. Conforme Blanchot, seria fácil comparar esse movimento com a dialética talmúdica.²⁵ A sucessão interminável de versões exegéticas trata, no final das contas, da possibilidade de interpretar *O castelo* – ou, em último caso, de escrevê-lo. Blanchot afirma:

²³ SCHOLEM, 2008, p. 84.

²⁴ SCHOLEM, 2008, p. 85.

²⁵ BLANCHOT, 2002, p. 164.



[...] O *Castelo* não é senão isso, e a força das imagens, a fascinação das figuras, a atração decisiva do relato constituem sua única verdade, verdade tal que sempre parece dizer a respeito mais do que tudo que se possa dizer, com o que introduz o leitor, mas antes que nada o narrador, através tormento de um comentário sem fim.²⁶

O vazio que o castelo representa parece dizer mais que tudo o que se possa dizer sobre ele, mas também é verdade a afirmação inversa, de que ele diz infinitamente menos. A precariedade que ronda a peregrinação de K. não se limita ao interior das habitações da vila e à condição sub-humana dos aldeões. Apesar do exaustivo comentário sobre o castelo, todas as respostas que se pode obter são insuficientes. O castelo parece não existir senão em seus comentários, mas estes são sempre insuficientes. Para Blanchot, ele é uma instância indiferente a toda avaliação, uma instância neutra. Colocar o neutro no lugar da Lei, ou do *deus absconditus*, é talvez uma forma de abolir o seu mistério. Todavia, se visamos apenas o conceito, ainda se enquadra numa teologia negativa do *mysterium tremendum*.

Se o neutro é o que não pode ser avaliado, não é finito nem infinito. Por outro lado, o que o castelo suscita é um comentário infinito, precário e fragmentado, de modo que somente o compreendemos por meio dele, pois não temos acesso à unidade pura, mas à multiplicidade em que se dispersa. O posto de Absoluto ocupado pelo castelo também é ocupado pelo Uno além de toda inteligibilidade. Sem dúvida, à primeira vista, não haveria nada mais estranho ao judaísmo ortodoxo que um Deus oculto, sem rosto e impessoal. Na tradição mística da cabala, que segundo Scholem desenvolve-se nos séculos XII e XIII, na Provença e na Catalunha, é possível encontrar as primeiras alusões a um Deus oculto dentro do judaísmo.²⁷

As religiões monoteístas se desenvolveram no período medieval cercadas por duas heranças em tensão: fontes provindas do mundo religioso canônico, cujas escrituras

²⁶ BLANCHOT, 2002, p. 166.

²⁷ Na verdade, um dualismo de Deus pode ser constatado na Antiguidade tardia. Scholem observa em vários momentos que o gnosticismo do século II d. C. também formou o pensamento de alguns judeus helenizados. O teólogo judeu alexandrino mais próximo do gnosticismo foi Cerinto. Segundo Epifanio de Salamis, Cerinto foi o primeiro teólogo judeu a ensinar a diferença entre o Deus Supremo e o Deus Criador que, mesmo sem identificá-lo ao Deus do Antigo Testamento (não consta no testemunho de Epifanio, tampouco em Ireneu de Lyon), apresenta semelhanças com Marcião de Sinope (TORRENTS, 2000, p. 24).



foram recebidas por revelação, e o mundo do pensamento especulativo da filosofia grega. Em outras palavras, a tensão se arma entre o Deus da Bíblia (para o judeu-cristianismo) e o Uno de Plotino. O Deus da Bíblia não é gerado ao cabo de um percurso racional. Ele se dá na experiência da comunidade e na revelação individual, ou é dado como incontestável na manifestação da Criação. É um Deus que possui vontade e consciência incompreensíveis, mas apreensíveis como Sabedoria. É o Deus que se dirige a Jó e demonstra provas incontestáveis de seu poder. Jó pergunta a Deus porque é permitido no mundo a injustiça; Deus responde perguntando-lhe se presenciou a Criação. É uma pergunta que lança sobre Jó a humilhação da criatura. A revelação de Deus implica, portanto, a revelação de sua personalidade una. Precisamente contrário ao Deus bíblico, o Uno de Plotino é alheio a toda determinação e é alcançado ao término de um caminho filosófico. Ele é pura quietude, ausência de consciência, e só pode ser pensado mediante as emanações que dele fluem e constituem os três níveis do ser: o intelecto, a alma do mundo e a natureza. Não há, como no Deus bíblico, uma revelação.

Podemos concordar com Scholem e considerarmos Kafka um adepto da cabala herética. No judaísmo, o encontro entre neoplatônicos e cabalistas resultou em uma complexa noção de Deus: a unidade indiferenciada do que não tem fim, ou *Ein-sof*²⁸, que se manifesta e revela em seus nomes, em sua linguagem. Os comentários sobre o castelo são intermináveis porque ele próprio é o que não acaba. É importante lembrar que o mundo de Kafka é o mundo da Revelação que se volta para o seu próprio nada. A palavra revelada se volta para o seu vazio, onde os esforços de K. esbarram inapelavelmente. O meio que é a linguagem é precário porque seu interior nunca é revelado, ainda que seja a substância da Revelação. Essa é uma visão partilhada pelos cabalistas.²⁹ Na cabala, o Nome de Deus é constituído por todas as letras do hebreu.

²⁸ *Ein-sof* ou *Ain-sof*, denota Deus antes de seu automanifestar-se, anterior as suas emanações (*Sefirót*). É o absoluto impessoal cuja “existência” não pode ser descrita por nenhum atributo. Podemos ler no *Zohar*: “Antes que Ele desse qualquer forma ao mundo, antes d’Ele produzir qualquer forma, Ele estava sozinho, sem forma e sem semelhança com qualquer outra coisa. Quem então poderá compreender como Ele era antes da Criação? Assim, é proibido fornecer a Ele qualquer forma ou semelhança, ou mesmo chamá-Lo por seu nome secreto, ou indicá-Lo por uma única letra ou um único ponto” (CAMPANI, 2011, p. 290).

²⁹ Como escreve Scholem: “A convicção de que a linguagem, o *medium* no qual o espírito do homem se concretiza, possui um lado interior, ou seja, um aspecto que não se revela totalmente nas relações de comunicação entre os seres, forma o ponto de partida de todas as teorias místicas da linguagem das quais também faz parte os cabalistas” (SCHOLEM, 1999, p. 10).



Nesse sentido, o Nome de Deus pode ser a própria Torá,³⁰ mas também pode ser o vazio, a ausência de significação, do mesmo modo que as 22 letras do alfabeto hebreu não possuem significado. Podemos ler em Scholem, que, ao falar da ausência de significado do Nome de Deus, aponta para o problema da tradição comentado até aqui:

O fato de o Nome de Deus ser desprovido de significação é um indicativo de sua posição no centro da revelação, servindo-lhe de base. Por trás de toda revelação de um sentido na linguagem e, como os cabalistas dizem, através da Torá, situa-se esse elemento para além do sentido e que, ao mesmo tempo, o possibilita. Sem ter um sentido, ele próprio confere um sentido a tudo. Aquilo que para nós é reconhecível na Criação, o Nome de Deus, é infinitamente interpretável e reflete-se em nossa linguagem. [...] O que tem significado, sentido e forma, não é essa palavra propriamente, mas a *tradição* dessa palavra, sua intermediação e reflexão no tempo. Essa tradição, que possui sua própria dialética, transforma-se e converte-se eventualmente em um sussurro silencioso e bafejante, podendo haver épocas, como a nossa, onde quando ela já não pode ser mais transmitida e quando essa tradição emudece.³¹

Entre outros aspectos, o que se diz no trecho é que não há nada fora da tradição, o significado do Nome de Deus, da Torá, é sua própria transmissão. Se Deus não está fora da Torá e a Torá não está fora de Deus, pode-se concluir que na concepção cabalista do Nome de Deus, que o funde a sua Revelação, não há fora do texto.³² Por isso, Scholem encara a tradição como algo plástico de onde se pode extrair ainda sua força viva na medida em que nele se aprofunde. É preciso pontuar que a cabala e sua concepção de Deus como “o sem fim” (*Ein-sof*) excede, ou mesmo subverte, a compreensão plotiniana do Uno. As significações de Deus são possíveis porque sua unidade é inseparável de sua

³⁰ Segundo Yosef Chicatilla, cabalista espanhol do século XIII, a Torá é a explicação do Nome de Deus. Ele escreve: “Sabei que a Torá é algo como a explicação do Nome de Deus e um comentário do Tetragrama YHVH” (citado por MILMANIENE, 2007, p. 110). O Tetragrama, na mística judaica, é a fonte de todos os outros nomes. Em si mesmo, possui um sentido oculto, estruturado numa combinatória onde as letras se dispõem numa diversidade infinita. Essa combinatória forma um tecido metamorfo e variável que se refere à Torá (SCHOLEM, 2008, p. 46).

³¹ SCHOLEM, 1999, p. 61.

³² IDEL, 2007, p. 114.



textualidade; sua unidade é inseparável de sua encarnação no múltiplo revelado. A infinitude de Deus na tradição cabalística e o enfraquecimento da distinção de sua pessoa aumentam a obscuridade de sua mensagem, o que proporciona, em consequência disso, a posição ativa do exegeta. Se voltarmos ao texto de Kafka, observamos que a presença do castelo, enquanto origem metafísica, nos permite conceber a linguagem como exposição e desdobramento de seu Nome na infinita plasticidade de seus comentários. Por isso podemos entender a postura de K. como subversiva, em confronto com todas as interpretações que lhe são apresentadas. O próprio Kafka apresenta uma atitude exegética subversiva em sua leitura da Bíblia. Em uma carta de junho de 1921, enviada a Robert Klopstock, ele expõe o que seriam versões da figura de Abraão.³³

O filósofo e místico cabalista judeu mais importante nessa concepção “textual” de Deus, concepção “textocêntrica”,³⁴ diria Moshe Idel, foi Abraão Abuláfia, nascido em Saragoça, no século XIII. A cabala de Abuláfia possui um duplo aspecto que envolve práticas meditativas: a extática e a dos Nomes de Deus. A contemplação das letras do alfabeto hebreu e a recitação dos Nomes de Deus é um método para atingir uma experiência mística fundamental, mas também um método exegético avançado. A técnica da combinação das letras do alfabeto permite ao místico acessar os estratos mais profundos da Escritura.³⁵ A atitude de Abuláfia com relação a Deus e a Torá atraiu a má fama de que gozou em seu século. A ideia de que o segredo da Escritura será atingido a partir da permutação de suas frases e de suas letras, a fim de que novos significados surjam de seu abismo, desenterrando todos os Nomes de Deus, pode ser vista como uma forma de subversão e foi reconhecida como prática herética.

Ao que parece, a linguagem, considerando sua concepção mítica e mística, tende a ficar cada vez mais inepta para comunicar, usando palavras de Benjamin, o “conteúdo

³³ KAFKA, 1983.

³⁴ Moshe Idel compara a hermenêutica cabalística com algumas visões contemporâneas do texto e da leitura. Se, para Roland Barthes, a soberania do leitor implicava a morte do autor, que foi um movimento similar ao realizado por Jacques Derrida, ao propor a elipse da autoria (da presença logocêntrica), para Moshe Idel o que atribui à criativa a infinitude de significados é a identificação entre autor e texto. Segundo ele “é a presença do autor infinito no seio do texto canônico que garante a possibilidade de extrair uma infinidade de significados. A ideia de um Deus infinito atenua o caráter distinto de Sua pessoa e a claridade de suas mensagens. Isto deixa ao leitor a tarefa de redefinir o tempo assim como o conteúdo do livro que está lendo” (IDEL, 2007, p. 116).

³⁵ IDEL, 1989, p. ix.



espiritual” do mundo. É nesse sentido que a linguagem na modernidade chega ao extremo de sua crise, seja para o judaísmo, seja para a poesia europeia. Esse não é só um problema refletido, por exemplo, no interesse de Scholem pela língua hebraica desde os quinze anos, sob a alegação de que o alemão não poderia jamais exprimir o conteúdo de uma língua abissal; ou no interesse de Kafka pelas facetas impenetráveis da língua sagrada. A crise está refletida no ceticismo ou esperança de que a linguagem seja eficaz naquilo que intenta exprimir, seja o reflexo emitido na obra de Samuel Beckett, seja na obra de James Joyce. Esse último, a propósito, é um caso ímpar, pois se a língua em suas formas convencionais já não pode transmitir o essencial, ele deve ser arrancado mediante torções mórficas, sintáticas e semânticas.³⁶ Não faltou quem fizesse de *Finnegans Wake* o fruto genuíno de uma época pecaminosa e decadente.

Que os místicos da cabala tenham sido inseridos no grupo dos heréticos demonstra uma das facetas mais peculiares da relação entre experiência mística e autoridade religiosa. O místico atravessa as positivities doutrinárias e vai em direção à experiência fundadora, na qual pode adquirir, por sua vez, uma nova autoridade. Essa foi a relação de Abuláfia com a Escritura mediante a cabala, isto é, descobrir as novas dimensões da linguagem que as positivities tendem a ocultar em suas cristalizações. Essa oposição constitui a dialética própria da tradição mística e nela se funda a proliferação de comentários. A revelação obtida pelo místico por intermédio de sua experiência não é a verdade absoluta, mas uma nova chave que o permitirá ler de outra maneira a Revelação, pois a palavra de Deus, que é Ele próprio, tem de ser infinita, devendo suscitar uma busca igualmente infinita por novas chaves. Orígenes relata que um sábio hebreu certa vez lhe disse que a Escritura era uma grande casa com muitos aposentos. Diante de cada um deles estava uma chave, mas não a correta.³⁷ Não será, de fato, similar ao que lemos em *O castelo*? K. está em face da Revelação, mas não tem a chave que o permite adentrar em seu mistério. Por isso que Scholem diz que aqueles estudantes incansáveis destacados por Benjamin não perderam a Escritura, mas apenas não podem mais lê-la adequadamente.

Essa concepção de uma divindade cuja palavra se oculta sob seiscentos mil rostos, concepção que afirma ao mesmo tempo sua presença e sua ausência, presença que se dá mediada por uma distância infinita, como a que separa a mensagem do imperador de seu destinatário, é a que mais convém ao “niilismo religioso” de Kafka e seu questionamento sem fim. Como poucos, Kafka “expressou os limites entre religião e

³⁶ ALTER, 2002, p. 90.

³⁷ SCHOLEM, 2001, p. 13.



niilismo”.³⁸ Em nossa época, ele pode nos inspirar a profanar os textos sagrados, a torcê-los, não para que sejam anulados, mas para que possam, pela força da plasticidade que sua fábula contém, revelar seus sentidos. Não será essa a prática que tem iluminado parte de nossa época, seja com Martin Heidegger e os gregos, seja com a atitude desconstrutora de Jacques Derrida?

Kafka reconhecia que sua busca poderia levá-lo à loucura. Sua literatura era um “assalto às fronteiras” e poderia, como ele diz, ter se desenvolvido numa nova doutrina secreta, numa nova cabala, não fosse o movimento sionista e o afastamento da cabala messiânica. Kafka certamente não poderia ter escrito *Finnegans Wake*, mas escreveu até o fim, entregue às imagens distorcidas (como as de Abraão, da Torre de Babel) próprias do mundo a que pertenceu como cidadão legítimo. Se sua literatura seria uma nova cabala, que lançaria raízes nos velhos séculos, assaltando as fronteiras, ele compreendia o seu papel antinômico diante das doutrinas positivas, o que o fazia, conforme Scholem, um cabalista herético. Escrever, e ele o sabia, é uma prática demoníaca. Mas não sabemos até que ponto Kafka compreendeu sua heresia. Certamente entendeu que no niilismo messiânico a salvação se dá por intermédio do pecado. O que sabemos é que ele escreveu para morrer contente.

Referências

- ALTER, Robert. *Anjos necessários: tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*. Trad. A. Cardoso, Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- ANDERS, Günther. *Kafka: Pró e contra*. Trad. M. Carone, São Paulo: CosacNaify, 2007.
- ARENDT, Hannah. *La tradición oculta*. Trad. R. Carbô e Vicente Ibáñez, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Sergio Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- BENJAMIN, Walter. Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. In: _____. *Obras*, libro II, v. I. Trad. Jorge Pérez, Madrid: Abada Editores, 2007.
- BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência 1933-1940*. Trad. F. Rafael, Madrid: Trotta, 1987.

³⁸ SCHOLEM, 1999, p. 229.



BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Trad. J. Ferreiro, Madrid: Editora Nacional, 2002.

CAMPANI, Carlos. *Fundamentos da cabala: Sêfer Yetsirá*. Pelotas: Editora UFPEL, 2011.

IDEL, Moshe. Jacques Derrida and kabbalistic sources. *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, EUA: Fordhan University Press, 2007.

IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. New York: State University of New York Press, 1989.

KAFKA, Franz. *O castelo*. Trad. M. Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KAFKA, Franz. *O processo*. Trad. M. Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAFKA, Franz. *Diarios*. J. Wilcock, Buenos Aires: Emecé, 1953.

KAFKA, Franz. *Obras Completas III: Narraciones y otros escritos*. Trad. Jordi Llovet, Espanha: Galaxia de Gutenberg, 2003.

KAFKA, Franz. *Cartas aos meus amigos*. Trad. P. Fonseca. São Paulo: Nova Época, 1990.

MILMANIENE, Magalí. *La tradición mesiánica judía ya la influencia de Gershom Scholem en la obra de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2007.

MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. A. Matorell. Madrid: Cátedra, 1997.

SCHOLEM, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI, 2001.

SCHOLEM, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. Trad. J. Barbero. Madrid: Trotta, 2008.

SCHOLEM, Gershom. *Los orígenes de la cábala*. Trad. R. Molina. Barcelona: Paidós, 2001.

SCHOLEM, Gershom. *Judaica III*. Trad. R. Solon. São Paulo: Perspectiva, 1999.

TORRENTS, José. *Los gnósticos*. Madrid: Gredos, 2000.

Recebido em: 05/02/2018.

Aprovado em: 05/03/2018.