

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i20.38774>

Artigo recebido em: 30/06/2021

Artigo aprovado em: 17/12/2021

Artigo publicado em: 06/01/2022

**AS AFINIDADES ELETIVAS ENTRE WALTER BENJAMIN (1892-1940) E FRANZ
KAFKA (1883-1924)**

tradição, melancolia e autonomia

**THE ELECTIVE AFFINITIES BETWEEN WALTER BENJAMIN (1892-1940) AND
FRANZ KAFKA (1883-1924)**

tradition, melancholy and autonomy

Flávio Borges Faria¹

(flavio.b.faria123@outlook.com)

33

Resumo: O presente trabalho objetivou interpretar os escritos de Walter Benjamin (1892-1940), proeminente filósofo alemão, sobre o escritor tcheco Franz Kafka (1883-1924). O objetivo principal foi investigar o contexto histórico em que houve o encontro dos autores, bem como o conjunto de ideias comum aos autores em tela. Desse modo, os conceitos de *experiência* (*Erfahrung*), *tradição doente e esquecimento* são escolhidos no sentido de mensurar os trânsitos intelectuais entre Benjamin e Kafka, unidos também pela ascendência judaica. Procuramos definir essa tríade de conceitos, cuja proximidade não permite que sejam entendidos separadamente, à medida que mergulhamos nos ensaios e nas cartas de Benjamin que versam sobre Kafka. Assim, as correspondências com o teólogo e amigo Gershom Scholem sobre o autor tcheco foram fundamentais. Interpelamos também alguns contos e novelas de Kafka, comparativamente aos escritos do pensador alemão. Por fim, objetivamos compreender como Benjamin e Kafka enxergaram a problemática do declínio da tradição.

Palavras-chave: Franz Kafka. Walter Benjamin. Modernidade. Experiência. Tradição.

Abstract: The present work discussed the writings of Walter Benjamin (1892-1940), prominent German philosopher, about the Czech writer Franz Kafka (1883-1924). The main goal was to investigate the historical context in which both authors shared ideas. In addition, the concepts of *experience* (*Erfahrung*), *ill tradition* and *oblivion* were chosen in order to understand the dialogues between Benjamin and Kafka, also united by their Jewish heritage. We sought to define these three concepts, because their proximity does not allow them to be separated, as we analyze the essays and letters from Benjamin about Kafka. Thus, the correspondences between Benjamin and Gershom Scholem were fundamental. We also analyzed Kafka's short-stories and novels, comparing them with Benjamin's essays and letters about him. Finally, we analyzed the authors' view of the problem of the decline of tradition.

Keywords: Franz Kafka. Walter Benjamin. Modernity. Experience. Tradition.

¹ Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8846800853621694>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7558-3752>.



INTRODUÇÃO

Esta pesquisa observou as interações de Walter Benjamin (1892-1940), proeminente filósofo e crítico literário alemão do século XX, com a obra literária de Franz Kafka (1883-1924), escritor tcheco de grande notoriedade também do início do século XX. Analisamos o conjunto de textos deixados por Benjamin sobre Kafka: o ensaio intitulado *Franz Kafka* (BENJAMIN, 2012a [1934]), uma conferência de rádio transcrita sob o título *Beim Bau der Chinesischen Mauer* (BENJAMIN, 1999 [1931]) e as correspondências para o amigo e teólogo Gershom Scholem (SCHOLEM, 1993b [1933-1940]). Esse rico material sugere diversas questões instigantes, e, nesse sentido, escolhemos uma delas como fio condutor da pesquisa. O tópico que mais nos instigou e, ademais, é bastante corrente nos textos analisados diz respeito ao messianismo judaico fragmentário e aos seus desdobramentos com o auge da modernidade no século XX. Esse tópico pode ser sintetizado pelas noções de *experiência* (*Erfahrung*), *tradição doente* e *esquecimento*.

34

A metodologia que guiou a pesquisa foi sistematizada por Michael Löwy (2020a [1989]) por meio do conceito de *afinidades eletivas*, utilizado sociologicamente pela primeira vez por Max Weber (1864-1920). Essa metodologia propõe a leitura contextual dos autores na medida em que investiga as afinidades de pensamento entre eles. Portanto, as afinidades intelectuais são historicamente compartilhadas por determinado grupo. Löwy (2020a [1989]) sustenta que o messianismo judaico e as utopias libertárias produziram interações entre intelectuais do início do século XX; dentre eles vemos Benjamin e Kafka. Assim, nosso interesse de pesquisa foi compreender os trânsitos intelectuais entre Benjamin e Kafka sob o contexto turbulento do século XX. Ainda que os dois não se tenham conhecido em vida, existe, como orientam os pressupostos metodológicos de Karl Mannheim, uma *cosmovisão* que reúne ambos os autores (MANNHEIM, 2015), aqui compreendida principalmente pelos conceitos de *tradição doente*, *experiência* (*Erfahrung*) e *esquecimento*. Portanto, focalizamos justamente alguns dos principais aspectos dessa cosmovisão.

1 DESENVOLVIMENTO

1.1 Experiência (*Erfahrung*) e tradição



A interpretação de Walter Benjamin sobre Franz Kafka, exposta principalmente no ensaio *Franz Kafka* (BENJAMIN, 2012a [1934]), trafega por caminhos aparentemente distintos. O esforço de síntese e contextualização por Benjamin das narrativas de Kafka é bastante denso nesse importante ensaio. Cabe destacar o aspecto que julgamos principal da interpretação benjaminiana sobre o escritor tcheco: as ascetes de Franz Kafka. O excuro de Benjamin dialoga em grande medida com a fração mítica e religiosa presente nas narrativas kafkianas, também devido a fatores contextuais.

As cartas de Benjamin a Scholem mostram as dificuldades financeiras do autor, à época exilado em Paris. A publicação do ensaio *Franz Kafka* no periódico judaico *Jüdische Rundschau*², facilitada por Scholem, resultaria em rendimentos que Benjamin não poderia dispensar. O periódico, por motivos de censura da época, somente aceitaria publicações que versassem sobre o judaísmo. Portanto, o ensaio *Franz Kafka* responde aos intelectuais judeus da Alemanha. Isso muito possivelmente teria incentivado o acesso de Benjamin às ascetes de Kafka.

35

O pensador alemão articula as três ascetes, ou tradições, observadas na obra de Kafka, originadas das tradições *judaica, grega e chinesa*. Para nós, a mais importante delas é a tradição judaica, cuja expressão repousa no *messianismo judaico*, e, em segundo lugar, a tradição mítica grega. Benjamin entrelaça o messianismo judaico e a mitologia grega, na medida em que escolhe um ponto de contato entre ambos. A noção de *sabedoria humana*, exposta na carta de 1938 enviada a Scholem, é a base comum a ambas as tradições (BENJAMIN, 1993a, p. 106 [1938]). A sabedoria humana pode ser entendida como o corpo de *experiências narráveis*, transmitidas ao longo de várias gerações, portanto, narrativas portadoras de ensinamentos para as gerações mais jovens. A própria experiência transmitida possui, assim, o poder de instruir as gerações seguintes:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. Tais experiências nos foram transmitidas, de modo benevolente ou ameaçador, à medida que crescíamos: “Ele é muito jovem, em breve

2 Jornal publicado na Alemanha e dedicado aos estudos judaicos. Esse jornal era “o órgão oficial dos sionistas na Alemanha, cujo redator-chefe era justamente de Praga e amigo de Max Brod: Robert Weltsch” (SCHOLEM, 1993, p. 48).



poderá compreender”. Ou: “Um dia ainda compreenderá”. Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 2012b, p. 123 [1933])

36 O pai instrui os filhos a encontrar por eles mesmos o valor do trabalho duro, feito em comunidade. Jeanne Marie Gagnebin, grande intérprete do pensador alemão, diz: “Os filhos então reconhecem que o pai não lhes legou nenhum tesouro, mas sim uma preciosa *experiência (Erfahrung)*, e que sua riqueza lhes advém dessa experiência” (GAGNEBIN, 2009a, p. 50). Nesse caso, a experiência paterna é narrável, ou seja, seu forte poder de transmissão aos filhos permanece intacto por gerações – conseqüentemente, as experiências narráveis contribuem para a formação das tradições. Como questiona Benjamin, os moribundos possuíam sabedorias perenes, algo que se perdeu depois da Primeira Grande Guerra. Os combatentes retornavam das trincheiras mudos: “Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos” (BENJAMIN, 2012b, p. 124 [1933]). A condição moderna, nessa perspectiva, desafia a capacidade de narrar, pois os acontecimentos sangrentos da virada para o século XX estão longe de ser experiências narráveis.

Portanto, a capacidade de instruir das tradições, como Benjamin observa em Kafka, se perdeu em grande medida ao longo do caminhar histórico. O conto *O silêncio das sereias* (KAFKA, 2002 [1914-1924]), abordado por Benjamin no ensaio *Franz Kafka*, mostra o lado débil das tradições. Esse conto faz referência ao canto duodécimo da *Odisseia*:

As sereias, entretanto, têm uma arma ainda mais terrível que o canto: o seu silêncio. Apesar de não ter acontecido isso, é imaginável que talvez alguém tenha escapado ao seu canto; mas do seu silêncio certamente não. Contra o sentimento de tê-las vencido com as próprias forças e contra a altivez daí resultante – que tudo arrasta consigo – não há na terra o que resista. (KAFKA, 2002, p. 104 [1914-1924])

Odisseu, nesse conto, desperta a mais poderosa arma das sereias: o seu silêncio. Os estratagemas do personagem conseguiram desafiar o antigo poder mítico e silenciá-lo como nunca. Logo observamos uma ambigüidade: Odisseu



venceu as sereias, mas ao mesmo tempo é incapaz de escapar de seu silêncio. O narrador comenta que o silêncio provoca o “sentimento de tê-las vencido”, como se o personagem estivesse imerso em um autoengano irremediável, apesar de não ter sido devorado pelas sereias. Benjamin observa de perto essa ambiguidade. Inicialmente, observaremos apenas o enfrentamento de Odisseu ao mito:

Pois Odisseu encontra-se na fronteira que separa mito e conto de fadas. A razão e a astúcia introduziram estratagemas no mito; com isso, os poderes míticos deixaram de ser invencíveis. O conto de fadas é a tradição que narra a vitória sobre esses poderes. E Kafka escreveu contos de fadas para dialéticos quando se propôs a narrar sagas. (BENJAMIN, 2012a, p. 154 [1934])

37

A astúcia de Odisseu ultrapassou as criaturas míticas e o ordenamento por elas proposto. A autoridade das forças míticas, bem como seu poder de instrução, é questionada por Odisseu. Esse é o início do longo percurso moderno de decadência da tradição. Para Benjamin, o conto de fadas é a forma narrativa que substitui o mito e sua autoridade. Os contos de fadas não possuem a mesma autoridade ordenadora do mito. Assim, a racionalidade instrumental pode consolidar-se como fundamento primordial da vida moderna. A astúcia de Odisseu se assemelha ao domínio da natureza expresso pela hipertrofia da técnica. Franz Kafka, como menciona Benjamin, observa dialeticamente os trânsitos entre mito e conto de fadas. As sagas de Kafka lembram a *Odisseia* de Homero e, de outro lado, a decadência do mito presente nas narrativas kafkianas se aproxima dos contos de fadas. Kafka está entre a antiga sabedoria humana enfraquecida e a racionalidade instrumental, entre as sagas de Homero e os contos de fadas modernos.

Em resumo, *O silêncio das sereias*, tal como primeiro observamos em Benjamin, define a ascensão da técnica e a *doença da tradição*. Entram em curso a crise da transmissibilidade e a subversão do poder de instrução das tradições. Portanto, a interpretação benjaminiana das ascensões grega e judaica em Kafka não assume o desaparecimento completo da tradição ou a plena substituição das formas míticas pela astúcia de Odisseu. Inversamente, a tradição sobrevive doente, sob formas distintas de existência. O excuro de Benjamin sobre o messianismo judaico em Kafka nos ajuda a compreender as formas assumidas pela tradição doente. As considerações do pensador alemão sobre Kafka possuem especial destaque nas correspondências com Scholem.

1.2 Judaísmo

**AS AFINIDADES ELETIVAS ENTRE WALTER BENJAMIN E FRANZ
KAFKA**

tradição, melancolia e autonomia



A troca de cartas entre Benjamin e Scholem é complementar ao ensaio *Franz Kafka*. Scholem conseguiu a publicação para Benjamin no *Jüdische Rundschau*, e o crítico alemão enviou o primeiro esboço do ensaio para o amigo. Observamos, nessas cartas, o teor religioso atribuído à obra de Kafka. O messianismo judaico, para Benjamin e Scholem, é uma das mais importantes chaves interpretativas das narrativas kafkianas. Não se trata de transformar a obra de Kafka em tratados teológicos, e sim de pensar como o judaísmo se entrelaçou com características históricas do turbulento início de século XX. Ademais, por motivos editoriais, era importante que Benjamin destacasse o legado judaico na obra de Kafka.

38 Para Scholem, o judaísmo é um “exemplo clássico de tradicionalismo religioso [classical example of religious traditionalism]” (SCHOLEM, 1995, p. 357). A doutrina judaica retira suas forças do passado, a começar pelo contato de Moisés com Deus no monte Sinai. O livro máximo dos judeus, a *Torá*, também conhecido como *Velho Testamento* ou *Pentateuco*, retoma as descobertas de Moisés ao estabelecer contato direto com Deus no Sinai. Nesses diálogos com Deus, é revelada a Moisés a *lei*, código civil que deveria ser seguido pelo povo judeu (EISENBERG, 2008, p. 4317). A *revelação* de Deus e da própria lei é o principal ponto de apoio da tradição. É possível inferir a partir do ensaio de Scholem, *Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism* (1995), que Moisés foi o primeiro grande legislador, o autor da lei escrita presente na *Torá*. Porém, a lei escrita não teria seu poder de instrução se não fosse o *comentário* que a anima, transmitido oralmente. Ao lado da tradição escrita, como argumenta o teólogo, surge a tradição oral, cujo objetivo é explicar as escrituras sagradas. O corpo de comentários, produzidos e reproduzidos ao longo de gerações, contribui para a formação da tradição. Os comentários remetem ao passado distante da revelação, no sentido de recuperá-la e explicá-la. A luz e a mensagem da palavra revelada, do contato direto entre homem e Deus, atravessam a história por meio da tradição oral.

A noção de *messianismo judaico* está associada à revelação, como destaca Michael Löwy. Esse pesquisador dedicou-se a investigar as relações entre o messianismo judaico e os intelectuais judeus do início do século XX. Assim, Löwy expõe o messianismo, retomando os escritos de Scholem, Benjamin e Kafka. O messianismo, apesar de suas inúmeras derivações, é definido pelo retorno ao passado, pela busca da palavra revelada. Löwy atribui especial destaque à corrente messiânica apocalíptica – o retorno à revelação é instaurado pela vinda do messias; ele é a entidade que coloca em curso o apocalipse redentor



(LÖWY, 2020a, pp. 15-20 [1989]). Existem duas variações da corrente apocalíptica, como destaca Löwy, bastante inspirado nos escritos de Scholem. Para a vertente *restauradora*, o messias rompe com o progresso histórico e projeta a luz da revelação no presente. A vertente *utópica* projeta a sociedade do futuro; o messias deveria construir o futuro utópico. Se observarmos como ambas as vertentes se entrelaçam, o messias deveria recuperar o passado e atualizá-lo no presente. Löwy observa, portanto, como Kafka e Benjamin articulam ambas as vertentes apocalípticas em suas obras (LÖWY, 2020a, pp. 15-20 [1989]). Os autores não buscavam recuperar a revelação em suas formas anciãs, tal como se apresentou a Moisés no passado, e sim reinterpretá-la.

Benjamin observou em Kafka a tentativa de escuta da palavra revelada, perdida ao longo dos séculos. Esse debate está presente especialmente nas missivas para Scholem. O caminho da *redenção* messiânica, momento em que a revelação é novamente acessada, parece estar bloqueado para Kafka e seus personagens. Nossas investigações indicam que para Benjamin existe algo de nostálgico e melancólico na relação entre Kafka e o judaísmo. A palavra revelada e a tradição oral desapareceram sob sua condição de judeu assimilado. O pequeno conto *Uma mensagem imperial* (1990 [1918]) mostra a possível nostalgia ou melancolia de Kafka com a perda tradição:

O imperador – assim consta – enviou a você, o só, o súdito lastimável, a minúscula sombra refugiada na mais remota distância diante do sol imperial, exatamente a você o imperador enviou do leito de morte uma mensagem. Fez o mensageiro se ajoelhar ao pé da cama e segredou-lhe a mensagem no ouvido; estava tão empenhado nela que o mandou ainda repeti-la no seu próprio ouvido. Com um aceno de cabeça confirmou a exatidão do que tinha sido dito. E perante todos os que assistem à sua morte – todas as paredes que impedem a vista foram derrubadas e nas amplas escadarias que se lançam ao alto os grandes do reino formam um círculo – perante todos eles o imperador despachou o mensageiro. Este se pôs imediatamente em marcha; é homem robusto, infatigável; estendendo ora um, ora o outro braço, ele abre caminho na multidão; quando encontra resistência aponta para o peito onde está o símbolo do sol; avança fácil como nenhum outro. Mas a multidão é tão grande, suas moradas não têm fim. Fosse um campo livre que se abrisse, como ele voaria! – e certamente você logo ouviria a esplêndida batida dos seus punhos na porta. Ao invés disso porém – como são vãos os seus esforços; continua sempre forçando a passagem pelos aposentos do palácio mais interno; nunca irá ultrapassá-los; e se o conseguisse nada estaria ganho: teria de percorrer os pátios de ponta a ponta e depois dos pátios o segundo palácio que os circunda; e outra vez escadas e pátios; e novamente um palácio; e assim por diante, durante milênios; e se afinal ele se precipitasse do mais externo dos portões – mas isso não pode acontecer jamais, jamais – só então ele teria diante de si a cidade sede, o centro do mundo, repleto da própria borra amontoada. Aqui ninguém penetra; muito menos com a mensagem de um morto. –



Você no entanto está sentado junto à janela e sonha com ela quando a noite chega. (KAFKA, 1990, pp. 39-40 [1918])

Esse pequeno conto, aqui reproduzido na íntegra, narra as dificuldades de transmissão de uma mensagem proferida pelo imperador moribundo. O mensageiro deve atravessar multidões, pátios e a *cidade sede*, tarefa impossível segundo o narrador. O conteúdo da mensagem permanece secreto até o final do conto, e o receptor da mensagem conhece sua existência e a espera sentado. Benjamin, em *Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer* (1999 [1931])³, analisa esse pequeno conto à luz do messianismo judaico. O pequeno texto, sob a ótica do crítico alemão, assemelha-se a uma parábola. A forma parabólica das narrativas kafkianas está próxima da literatura rabínica, a caminho de explicar e atualizar a doutrina judaica. Porém, a mensagem permanece secreta, de modo que a narrativa termina incompleta – a incompletude é recorrente em Kafka; os sentidos e os significados permanecem segredados ao leitor. A comunicabilidade do mensageiro foi comprometida, enquanto o potencial de transmissão da mensagem se perde nos pátios e nas multidões. Assim, a estrutura narrativa parabólica de Kafka, segundo Benjamin, aspira ao comentário (*Haggada*) da doutrina judaica (*Halachá*) (BENJAMIN, 1999, p. 496 [1931]). O mensageiro e a mensagem são funções alegóricas da tradição judaica cuja transmissibilidade foi interrompida. Por fim, o narrador evoca um último personagem, igualmente desconhecido, que sonha em receber a mensagem. Benjamin caracteriza esse personagem, recorrente nas narrativas de Kafka, pelo esforço de ouvir a tradição, ainda que sem sucesso (BENJAMIN, 2012a, p. 496 [1934]).

40

A conclusão do conto nos lança um último enigma: o maior obstáculo do mensageiro é a cidade sede. Benjamin discute os efeitos das metrópoles em Kafka principalmente na carta de 1938 para Scholem:

A obra de Kafka é uma elipse cujos focos, bem afastados um do outro, são definidos de um lado pela tradição mística (que é antes de tudo a experiência da tradição), de outro pela experiência do habitante moderno da grande cidade. (BENJAMIN, 1993a, p. 104 [1938])

A experiência nas metrópoles transforma a experiência pela tradição mística, próxima do judaísmo. O problema da recepção da tradição, representado pelo mensageiro que deve ainda atravessar a cidade impenetrável, pode ser contextualizado pela assimilação judaica nas metrópoles europeias. O enigma da obra de Kafka – a mensagem misteriosa –

3 Conversa de rádio de 1931 transcrita e publicada postumamente.



referencia o peso da *sabedoria humana* perdida nos becos e nas ruas das metrópoles. Se a obra de Kafka é parabólica e se assemelha ao comentário (*Haggada*), então ele exhibe algum desejo nostálgico de transformar sua narrativa em ponte para as escrituras sagradas, a lei escrita ou o mundo da revelação. Entretanto, Kafka encontra a supressão do indivíduo nas massas:

O que de fato – e num sentido preciso – é maluco em Kafka, é que este recentíssimo mundo de *experiência* lhe foi confidenciado justamente pela tradição mística. Naturalmente isso não foi possível sem processos devastadores (aos quais logo eu chego) dentro dessa tradição. A dimensão exata da coisa é que evidentemente foi necessário apelar a nada menos que às forças dessa tradição para que um indivíduo (que se chamava Franz Kafka) pudesse se defrontar com a realidade que se projeta como a nossa, teoricamente, por exemplo, na física moderna, e em termos práticos, na técnica da guerra. Quero dizer que essa realidade quase não é mais passível de *experiência* para o indivíduo isolado e que o mundo de Kafka, tantas vezes sereno e entretecido por anjos, é o complemento exato de sua época, que se prepara para suprimir os habitantes deste planeta em massas consideráveis. A *experiência* que corresponde à de Kafka enquanto pessoa sem dúvida só poderia ser adquirida pelas grandes massas na hora da sua supressão. (BENJAMIN, 1993a, p. 105 [1938])

41

O mundo da experiência em Kafka, como demarca Benjamin, foi-lhe atribuído pelas tradições judaica e grega. Ambas constroem a formação mística de Kafka; assim se deu o acesso do escritor tcheco à sabedoria humana. A tradição, nesse cenário narrativo, estrutura a interpretação kafkiana da experiência nas metrópoles, cujas características espelham a física moderna e a *técnica da guerra*. Esse mundo incorporado pela técnica, impulsionado pelas ciências da natureza – a física moderna, como exemplifica Benjamin na carta – entra em choque direto com a experiência da tradição. O resultado é o adoecimento da referida tradição, a diluição do indivíduo nas massas e a diluição das próprias massas. Nessa passagem, podemos inferir que o crítico alemão lembra os efeitos da ascensão fascista, pronta para destruir as massas por meio da *técnica da guerra*. A supressão do indivíduo por meio dessa experiência avassaladora das metrópoles, segundo nossas investigações, foi confrontada por Kafka sob a possível retomada da tradição. Porém, ela mesma sobrevive doente:

A obra de Kafka representa uma doença da tradição. Quis-se ocasionalmente definir a sabedoria como o aspecto narrativo da verdade. Com isso a sabedoria é assinalada como um patrimônio da tradição; ela é a verdade em sua consistência hagádica. (BENJAMIN, 1993a, p. 105 [1938])



A sabedoria humana, como definida por Benjamin ao longo de sua leitura de Kafka, é o comentário à lei escrita (Haggada); ela é a experiência transmitida pela tradição oral da qual falávamos. O peso dessa sabedoria adoecida ganha outras formas, distantes do “aspecto narrativo da verdade”. Esse ponto da crítica benjaminiana começa a esboçar a dualidade sobre a tradição em Kafka. A mensagem hagádica, estruturada na pequena parábola de Kafka, é como uma ponte entre a lei – representada pela autoridade do imperador – e as escrituras sagradas. Assim, a narrativa da tradição configura o poder de instrução da lei, na medida em que guia as comunidades judaicas de volta para a revelação. Contudo, a mensagem nunca chega ao receptor, e este permanece a sonhar com a chegada. O final do conto sugere a melancolia de conhecer a existência da tradição sem, no entanto, poder acessá-la. Porém, a tradição facilmente se transforma em autoritarismo, inspirado pela lei cujo poder de instrução se esvaziou.

42 Resta à tradição apenas a lei em forma de autoridade. Benjamin investiga nas narrativas de Kafka a presença de personagens autoritários, reunidos sob o tipo do *funcionário* (*Beamter, Beamten*). A maior ameaça das cidades, se seguirmos a interpretação benjaminiana, é a burocracia moderna e seus funcionários feitos de imundície. As repartições públicas, descritas principalmente em *O processo* (2005 [1925]), são construídas em sótãos sujos e abafados, em que a luz do sol não penetra. Nesse sentido, observamos o potencial crítico de Kafka à burocracia moderna, cujo palco principal é a metrópole. Os funcionários exercem funções burocráticas dúbias nas repartições, e com isso enredam o personagem principal – chamado sempre pela abreviação “K.” – em um labirinto intransponível. K. foi processado por algum crime desconhecido; o personagem é incapaz de se lembrar dos motivos da acusação, algo que permanece em segredo durante todo o texto. Ainda assim, K. precisa se defender de acusações desconhecidas. O advogado de K., igualmente ignorante em relação às causas do processo, sugere que ele escreva uma petição:

Hoje K. não conhecia mais essa vergonha: a petição tinha de ser feita. Se não encontrava tempo para ela no escritório, o que era muito provável, então precisava fazê-la durante a noite em casa. Se as noites também não fossem suficientes, então precisava tirar férias. Ficar parado no meio do caminho é que não podia – essa era a coisa mais insensata não só nos negócios, mas também sempre e em qualquer parte. A petição representava com certeza um trabalho quase infinito. Não era necessário ter um caráter muito pusilânime para chegar facilmente à crença de que era impossível terminar a petição. Não por preguiça ou astúcia – as únicas coisas capazes de impedir o advogado de concluir a petição –, mas porque, desconhecendo a acusação existente, e mais ainda seus possíveis desdobramentos, precisava recobrar na memória toda a sua vida



nos mínimos atos e acontecimentos, expondo-a e examinando-a por todos os lados. *E como era triste, além do mais, um trabalho desses!* (KAFKA, 2005, p. 156 [1925])

A redação da petição é antes uma tentativa de se lembrar do crime cometido. E, para tanto, teria que acessar em sua memória cada detalhe de sua breve vida. A defesa lhe era exaustiva e, como ele mesmo logo conclui, impossível. O *esquecimento* supera a rememoração em Kafka. A dialética entre o lembrar e o esquecer nas narrativas de Kafka é muito relevante para Benjamin. Para o crítico, a experiência do habitante moderno enfrenta a dominação burocrática, capaz de interromper a narrativa mística e, por conseguinte, estender o esquecimento profundo da tradição. Benjamin disserta no ensaio *Franz Kafka*:

A obrigação de comparecer ao tribunal evoca talvez um sentimento semelhante que a obrigação de remexer arcas antigas, fechadas há anos. Se dependesse de nós, adiaríamos a tarefa até o fim dos nossos dias, do mesmo modo que K. acha que seu documento de defesa “poderá um dia ocupar sua inteligência senil, depois da aposentadoria”. (BENJAMIN, 2012a, p. 171 [1938])

43

As arcas antigas, encontradas nas narrativas de Kafka por Benjamin, segundo nossas investigações, guardam a tradição oral, o comentário perdido. Assim, o processo imposto a K. o convida a se lembrar da sabedoria milenar, sem sucesso. Como salienta Gagnebin, Benjamin procura observar em Kafka, bem como em outros escritores do século XX, o “fim da narração tradicional” (GAGNEBIN, 2009b, p. 41).

A pesquisadora Pascale Casanova, em *Kafka: The Angry Poet* (2015), investiga o contexto da assimilação judaica no início do século XX. Essa recente pesquisa contribui para observarmos o percurso histórico de Kafka, nos termos de Benjamin, sob o conceito de tradição doente. A cidade de Praga, até o final da Primeira Guerra Mundial, estava anexada ao Império Austro-Húngaro. Praga, segundo Casanova, vivia conflitos nacionalistas entre os povos de origem germânica e eslava. A proximidade geográfica e cultural com Viena e Berlim pressionava os habitantes de Praga a seguir a formação baseada nas letras germânicas. Os judeus de Praga, de outro lado, permaneciam assimilados na porção germânica de Praga. Kafka, como expõe Casanova, estudou em escolas de formação alemã, apesar de transitar entre os outros dois mundos de Praga – o judaico e o eslavo (CASANOVA, 2015).

O pai de Kafka mantinha relações superficiais com o judaísmo. O interesse desses grupos assimilados era manter os negócios, sem que a religião judaica os interrompesse nos lucros. Hannah Arendt (1906-1975), em sua arguta análise



historiográfica do antissemitismo, disserta sobre a organização política fragmentada dos judeus desde o século XVIII. Os judeus preferiam manter seus privilégios juntos ao Estado-nação, enquanto recolhiam o judaísmo para distante da sociedade civil. Tudo isso impôs dificuldades de resistência ao antissemitismo em ascensão à época (ARENDDT, 2013 [1951]). Portanto, como salienta Casanova, as gerações mais antigas não suportariam facilmente a possibilidade de retorno ao judaísmo, proposta sustentada pelo *sionismo* no início do século XX. O movimento sionista, inspirado nos escritos de Martin Buber (1878-1965), desafia os judeus da Europa Central a retomar o exercício de interpretação das escrituras sagradas. Kafka, segundo Casanova, aderiu ao movimento a seu modo e, por conseguinte, entrou em conflito com o pai, Hermann Kafka (CASANOVA, 2015). Sobre esse tópico, podemos nos lembrar de Kafka em sua *Carta ao pai* (1997 [1919]):

44

Recebi uma certa confirmação posterior dessa concepção do seu judaísmo também através do seu comportamento nos últimos anos, quando lhe pareceu que eu me ocupava mais com os assuntos judaicos. Como você tem, de antemão, antipatia por qualquer ocupação minha, e particularmente pela maneira como esse interesse se expressa, também neste caso você a sentiu. Mas mesmo assim seria possível esperar que aqui você fizesse uma pequena exceção. Sem dúvida era o judaísmo do seu judaísmo que aí revivia e com ele também a possibilidade de estabelecer novas relações entre nós. Não nego que essas coisas, caso você tivesse mostrado interesse por elas, teriam, justamente por isso, se tornado suspeitas para mim. É claro que não me ocorre querer afirmar que neste aspecto eu seja de algum modo melhor que você. Mas a comprovação disto nunca se chegou. Por meu intermédio o judaísmo se tornou repulsivo para você, os escritos judaicos, “ilegíveis”, “causavam-lhe asco”. Isso podia significar que você insistia em que a única coisa certa era exatamente o judaísmo que me havia mostrado na minha infância; além dele não existia nada. (KAFKA, 1997, pp. 50-51 [1919])

Nessa carta, nunca enviada ao pai, segundo as apurações do tradutor da carta, Modesto Carone (CARONE, 1997), investigamos as consequências da assimilação judaica na formação de Kafka. O escritor tcheco expõe sua difícil relação com o pai, na medida em que o judaísmo era um ponto de tensão entre ambos. A religião judaica foi negada a Kafka pelo pai, que por sua vez se interessava mais pelo sucesso de sua loja. O interesse do escritor por outro tipo de judaísmo, impulsionado também pelo sionismo, desafiava a autoridade do pai, desejoso de permanecer apenas com o arremedo de religião restante. Está estabelecido o conflito geracional entre Kafka e o pai, algo que se repetia à época, como destaca Casanova. Assim, os conflitos familiares revelavam as características autoritárias do pai:



Da sua poltrona você regia o mundo. Sua opinião era certa, todas as outras, disparatadas, extravagantes, *meshugge*⁴, anormais. Tão grande era sua autoconfiança que você não precisava de modo algum ser consequente, sem no entanto deixar de ter razão. (KAFKA, 1997, p. 15 [1919])

Hermann Kafka se assemelhava, como sustenta Carone, ao *self-made man*, arrogante por ter saído da condição de miséria, por suas próprias forças, para se tornar um comerciante de sucesso (CARONE, 1997, p. 78 [1919]). Os dados biográficos de Kafka, ao lado das considerações históricas sobre o antissemitismo, contextualizam a forte presença paterna nas narrativas de Kafka. Benjamin afirma: “Há muitos indícios de que o mundo dos funcionários e o mundo dos pais são idênticos para Kafka. Essa semelhança não os honra. Ela é composta de estupidez, degradação e imundície”(BENJAMIN, 2012a, p. 149 [1934]). O pai pune o seu herdeiro; ele é a figura parasitária das narrativas de Kafka. Em *A metamorfose* (2012 [1912]), uma das obras mais populares de Kafka, o caixeiro-viajante Gregor Samsa sustenta a família a duras penas com seu trabalho; no entanto, um dia “Gregor Samsa encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso” (KAFKA, 2012, p. 7 [1912]). Depois da metamorfose de Samsa, o pai se irrita por ter que voltar ao trabalho, e entra em conflito com o inseto até o levar à morte – o hospedeiro não serve mais ao parasita.

45

Novamente, a autoridade paterna resiste, sem que, no entanto, observemos seu poder de instrução. Benjamin atribui aos pais mais velhos a qualidade de transmitirem o mundo da experiência, próximo à tradição oral. Porém, o poder de transmissão é subvertido pela autoridade paterna e punitiva. Não seria disparatado dizer que o autoritarismo paterno é fruto da mesma tradição oral, milenar, resultado do acúmulo de comentários transmitidos por inúmeras gerações. Essa mesma tradição carrega a autoridade de séculos, professada por rabinos que dificilmente poderiam ser questionados. No caso da tradição grega, Odisseu vive prisioneiro das forças míticas, e sua astúcia o libertou desses poderes opressivos. Resta saber se a nostalgia pela tradição perdida de fato reflete a melancolia de se ter perdido a instrução antes oferecida pela *sabedoria humana*.

1.3 Melancolia ou autonomia

Benjamin apresenta respostas de Kafka, encontradas nas narrativas, às formas autoritárias introduzidas pela tradição doente. Já expusemos algumas delas. As narrativas de Kafka se assemelham a parábolas que se deparam com os impulsos

4 “Assim no original. Termo iídiche que significa ‘absurdo’, ‘amalucado’. (N. T.)” (KAFKA, 1997, p. 15).



metropolitanos; assim, o autor tematiza as tradições e os problemas relacionados ao esquecimento nas metrópoles. Nossas investigações mostram que esse foi o potencial crítico de Kafka para Benjamin. O autor conseguiu articular em sua obra os efeitos do esgotamento da experiência, e com isso apontou para os caminhos da *alienação* moderna:

O cinema e o gramofone foram inventados na era da mais profunda alienação dos homens entre si, em que as relações mediatizadas ao infinito são as únicas que subsistiram. No cinema, o homem não reconhece seu próprio andar e no gramofone não reconhece sua própria voz. Esse fenômeno foi comprovado experimentalmente. A situação dos que se submetem a tais experiências é a situação de Kafka. (BENJAMIN, 2012a, p. 176 [1934])

46

O fato de não reconhecer a própria voz nem o próprio andar em dois grandes produtos da técnica moderna é consequência de uma etapa histórica distinta daquela ditada pela *sabedoria humana*. Em outra carta para Scholem, Benjamin sugere que Kafka tenha definido um procedimento estético específico no sentido de responder à alienação moderna causada pela técnica: “tentei mostrar como Kafka procurou, tateando, a salvação do reverso desse ‘nada’, no seu forro, se é que posso expressar-me nesses termos” (BENJAMIN, 1993b, p. 18 [1934]). O nada de judaísmo e tradição se transforma em meio estético, e a resistência de Kafka estaria na representação melancólica desse nada: a angústia de K. de viver às voltas com um tribunal desconhecido; o mensageiro incapaz de transmitir a importante mensagem ao único receptor; as sereias em silêncio. Essa tríade de personagens exemplifica a transmissibilidade decadente transformada em matéria para a estrutura narrativa do autor. Portanto, Kafka reage à barbárie do século XX, resiste à fragmentação das tradições.

A interpretação melancólica, segundo nossas investigações, é um caminho possível. Ela é bastante provável se retomamos as cartas e o ensaio *Franz Kafka*. Ademais, se Benjamin procurou responder aos intelectuais do *Jüdische Rundschau*, não seria descabido retomar a melancolia de Kafka para com a tradição doente e o judaísmo. Entretanto, existe outra interpretação, ainda mais sutil, sobre a recepção de Kafka por Benjamin. O ensaio *Experiência e pobreza* (2012b [1933]) propõe um conceito positivo de barbárie, distinto daquele que prevê o esfacelamento das tradições. O conceito de *nova barbárie* possibilita o recomeço da produção artística e intelectual, sem as amarras da antiga tradição.

Gagnebin conseguiu capturar essa ambiguidade interpretativa entre Benjamin e Kafka. A autora parte do ensaio escrito por Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006 [1947]), para



pensar as categorias de mito e esclarecimento no pensamento desses autores. Gagnebin tece uma crítica benjaminiana à obra de Adorno e Horkheimer. Não nos interessa recuperar toda a complexa discussão presente no esforço da intérprete, mas cabe dizer que a ascensão do esclarecimento marca o fortalecimento da racionalidade instrumental, e essa etapa racional da humanidade se caracteriza pela confrontação dos encantos míticos (ADORNO; HORKHEIMER, 2006 [1947]). A dialética entre mito e esclarecimento de Adorno e Horkheimer recupera a *Odisseia*. Odisseu venceu as sereias, no canto duodécimo do épico, com sua astúcia. Sua estratégia de se amarrar ao mastro, tapados os ouvidos, desafiou não somente as sereias, mas as criaturas míticas, que exerciam amplo domínio sobre a humanidade. Assim, a força de Odisseu funda as bases para a modernidade, o declínio da experiência e da tradição. Nesse deslocamento histórico, os sujeitos ganham sua autonomia, mas pagam um alto preço por ela:

[...] Adorno e Horkheimer insistem, portanto, enfaticamente no preço que o sujeito racional deve pagar para se constituir, na sua autonomia, e poder se manter vivo. Esse preço é alto: não é nada menos que a própria plasticidade da vida, seu lado lúdico, seu lado de êxtase e de gozo; a vida se autoconserva renunciando à sua vivacidade mais viva e mais preciosa – daí a infinita tristeza do burguês adulto bem sucedido. (GAGNEBIN, 2009c, p. 34)

47

A investigação de Gagnebin mostra que a ascensão do esclarecimento, cujos germes estão em Odisseu, fragmenta o gozo e a vivacidade; logo, a capacidade de reunir experiências narráveis, fundamento primário da tradição, estaria comprometida. A vida esclarecida preza pela eficiência produtiva na divisão do trabalho, pela organização racional do trabalho em detrimento das explicações míticas.

A intérprete argumenta que Odisseu, ao contrário das conclusões de Adorno e Horkheimer, é narrador de sua própria história. As aventuras do personagem fora de sua pátria natal podem ser lembradas e narradas depois de seu retorno a Ítaca. A crítica de Gagnebin é construída pela incursão benjaminiana na dialética do esclarecimento. Os movimentos de Odisseu não remetem ao aprisionamento do indivíduo à divisão do trabalho ou marcam a custosa transição para a modernidade que ataca a vivacidade. Inversamente, para Gagnebin, Odisseu, livre da poderosa influência das criaturas míticas, retomou a qualidade de narrador da própria história. Essa crítica da filósofa, para nós bastante inspirada em Benjamin, abre caminho para pensarmos os limites da leitura melancólica do autor (GAGNEBIN, 2009c, pp. 35-37).



Se, em primeiro lugar, a tradição em Benjamin está relacionada ao poder de instrução perdido na modernidade, que, por sua vez, inaugura o declínio da experiência, o pensador não insiste num possível reencontro com a última. Sua leitura de Kafka, por mais que retome o tradicionalismo judaico, observa a força de um narrador que sobrevive mesmo sob os auspícios da tradição doente. Assim, a interpretação benjaminiana feita por Gagnebin sobre a *Odisseia* mostra que, ao contrário da compreensão melancólica, Odisseu se livrou da tradição – sustentada pelos mitos –, e por isso ele é narrador de sua própria história. Nesse sentido, para esta pesquisa, as conclusões de Benjamin sobre a experiência e a tradição são bastante ambíguas. A tradição perdeu seu poder de instrução, algo que para o pensador alemão parece ser impossível de recuperar, e, por isso, outros caminhos narrativos devem ser traçados.

Ademais, existem algumas características negativas da tradição que não passaram despercebidas por Benjamin. A tradição, tal como observamos na parábola do velho, guia a vida dos filhos para um tipo de *lei* que deve atravessar as gerações. A concepção de tradição pode ser entendida, principalmente para o judaísmo, pela acumulação sucessiva de *leis* auferidas principalmente da *Torá* (UNTERMAN, 1991, p. 426). Além disso, a historiadora do teatro ídiche⁵, Nahma Sandrow, sustenta como as práticas das pequenas comunidades judaicas, circunscritas aos guetos judaicos na Europa do século XVI, estruturavam-se em torno da figura rabínica e, portanto, como o contato cultural com o mundo europeu da época não era permitido (SANDROW, 1996, pp. 1-20). O pai autoritário em Kafka não se deve exclusivamente à doença que acometeu a tradição nas metrópoles do século XX. Ela mesma resguarda seu potencial punitivo e estático, cujos contornos rígidos são dificilmente contestados pelos membros comuns de uma comunidade. Por mais que em Benjamin exista o lamento pela tradição que se perdeu, observamos também a serenidade ao sentir que a antiga lei afrouxou seus laços. Isso é particularmente verdadeiro quando lemos o ensaio *Experiência e pobreza*:

Barbárie? Sim, de fato. Dizemo-lo para introduzir um conceito novo e positivo da barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir um pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. (BENJAMIN, 2012b, p. 125 [1933])

5 Teatro popular judeu originado em meados do século XV, principalmente na Europa Central. Inicialmente, o teatro ídiche se limitava a encenar algumas passagens bíblicas nas casas de famílias acomodadas em guetos judaicos. Os atores eram amadores, e assumiam a função de atuar somente durante as festividades de Purim, único momento em que as peças eram autorizadas a ser exibidas. Posteriormente, ao final do século XIX, o teatro ídiche começa a se profissionalizar e a deixar as fronteiras comunitárias e tradicionais dos guetos judaicos (SANDROW, 1996, pp. 1-20).



O conceito positivo de barbárie retoma o duplo sentimento de Benjamin sobre a tradição e suas relações com Kafka. De um lado, observamos a melancolia do autor em ter se deparado com a tradição empobrecida sob o contexto das grandes cidades e, de outro, a serenidade por ter o espaço livre para a criação de novas narrativas, distantes daquelas impostas pela *lei*. Kafka, como podemos inferir da produção de Benjamin sobre o autor, sugere novos caminhos narrativos, baseados no nada de tradição que lhe restou. O escritor tcheco é, portanto, a imagem ambígua do lugar em que a tradição se instalou na modernidade. Como afirma Benjamin na carta de 1938:

É por isso que em Kafka não se pode mais falar em sabedoria. Sobram os produtos da sua desintegração. Há dois deles: um é o rumor das coisas verdadeiras (uma espécie de jornal-sussurro teológico, que trata de coisas desacreditadas e obsoletas); o outro produto dessa diátese é a tolice, que de fato dilapidou fundo o conteúdo próprio à sabedoria, mas em compensação guarda o lado agradável e sereno que foge sempre e em qualquer parte ao rumor [...]. Assim pois, conforme diz Kafka, existe uma esperança infinita, só que não para nós. Esta frase contém na realidade a esperança de Kafka. Ela é a fonte de sua irradiante *serenidade*. (BENJAMIN, 1993a, p. 106 [1938], *grifo nosso*)

49

A serenidade de que fala o pensador alemão ao interpelar a obra de Kafka sugere a capacidade do escritor em sintetizar a ascese judaica, as letras germânicas e a vida nas metrópoles. Essa tríade se encontra na obra de Kafka, segundo nossas investigações, sobre as interações entre os autores, depois que o peso da tradição é diminuído – a *autonomia* ganha força nesse contexto narrativo. A *tolice*, como produto da tradição desagregada, resume a possibilidade de escapar à necessidade de escutar os rumores que restaram da sabedoria milenar. Por isso, o lado sereno da tolice é resultado da distância entre Kafka e a tradição. De todo modo, é possível refletir, na medida em que interpelamos ambos os autores, sobre a plasticidade da tradição no início do século XX. Ela não desaparece completamente quando cai doente, nem mesmo é forçosamente revivida pelos autores. As reverberações da tradição doente e fragmentada na obra de Kafka articulam a sabedoria humana, milenar, e a Europa do início de século XX. As narrativas kafkianas, feitas de parábolas, como descreve Benjamin, sugerem o movimento dialético entre velho e novo, próprio da crítica benjaminiana.

A dialética impressa nos contos e nas novelas de Kafka sugere a crítica à era do capitalismo avançado, na qual o nada de tradição deságua na burocratização intensa da vida, algo que atinge até mesmo as instâncias mais privativas da vida familiar



em *A metamorfose*, como afirma Coutinho em seu arguto ensaio sobre Franz Kafka:

O final do relato, no qual à morte de Gregor faz contraponto o retorno da sua família aos mesmos esquemas anti-humanos do início, não deixa dúvidas quanto à visão *imane*nte ao relato de Kafka: a nova forma de vida familiar, integrada nos mecanismos de reprodução do capital, significa para o indivíduo que aceita seus valores (como o faz Gregor Samsa) uma completa dissolução humana. (COUTINHO, 2005, p. 163)

50 A *dissolução humana* resulta do adoecimento da tradição, como propõe Benjamin. É justamente na casa do pai que Gregor Samsa perde sua humanidade, e a aceitação de sua condição de despossuído dos esteios tradicionais o transforma em inseto monstruoso. De outro lado, a concretude dessa condição moderna permitiu que Kafka construísse seus contos e novelas com estilo próprio, enquanto abordava criticamente importantes questões da contemporaneidade. Coutinho aproxima esteticamente o escritor tcheco da *novela*, algo que define precisamente os movimentos dialéticos de Kafka: “*Kafka figurou a universalidade do seu tempo sob a forma da novela e não sob aquela do romance*” (COUTINHO, 2005, p. 152). Assim, para o pesquisador brasileiro, as novelas kafkianas, como *A metamorfose* e *O processo*, partem de “um evento singular sintomático” (COUTINHO, 2005, p. 153) – o personagem ou se transforma em inseto monstruoso, ou é vítima de um processo em que o motivo se apresenta opaco –; esse evento atinge a totalidade concreta histórica e contribui para a interpretação dos problemas históricos urgentes, colocados em evidência pela própria novela. Poderíamos entender que o problema singular da novela de Kafka tem sua origem na fragmentação da tradição e nas transformações sofridas pela antiga forma narrar. O movimento dialético kafkiano reside justamente na interação das velhas narrativas, cuja unidade estética toca a parábola, e da totalidade histórica circunscrita à era do capitalismo avançado, articulada pela novela.

Retomemos o conto *O silêncio das sereias*, desta vez sob outra perspectiva que não a completamente melancólica. O parágrafo final do conto sugere outras questões:

De resto chegou até nós mais um apêndice. Diz-se que Odisseu era tão astucioso, uma raposa tão ladina, que mesmo a deusa do destino não conseguia devassar seu íntimo. Talvez ele tivesse realmente percebido – embora isso não possa mais ser captado pela razão humana – que as sereias haviam silenciado e se opôs a elas e aos deuses usando por assim dizer como escudo o jogo de aparências acima descrito. (KAFKA, 2002, p. 105 [1914-1924])



Odisseu pode não se ter enganado ao se deparar com as sereias, de modo que o encanto mítico tenha sido lamentavelmente por ele destruído. Quem sabe o personagem, como menciona o narrador, estivesse consciente do silêncio feito pelas sereias e, portanto, de fato as tenha vencido astuciosamente. Conseqüentemente, ele sobrepujou também os deuses e o próprio mito. Benjamin, segundo nossas pesquisas nos textos do autor sobre Kafka, principalmente na carta de 1938, estava consciente dessa possível leitura do escritor tcheco – Odisseu atravessa o mito e, nesse sentido, é narrador de sua própria história quando se afasta dos esteios tradicionais.

Novamente, Gagnebin é a intérprete de Benjamin que, para esta pesquisa, melhor compreendeu os caminhos deixados pela interação entre o pensador alemão e Kafka. Para ela, Odisseu deixa o mito para ser o narrador de sua própria história: “recomeçar a partir do zero” (GAGNEBIN, 2009d, p. 115). Benjamin vê em Kafka esse mesmo ímpeto de “recomeçar a partir do zero”, de produzir outras formas de narrar, ainda que em meio aos escombros deixados pela celeridade histórica. A experiência comum (*Erfahrung*) se alterou profundamente, pois os *rastros* do passado agora deixados são o mesmo que rastros de guerra, como reitera Gagnebin em sua leitura de Benjamin. Assim, não seria possível, e nem mesmo instrutivo, retomar a narrativa tradicional tal como ela um dia foi. O novo narrador, portanto, é aquele que investiga os estilhaços e faz deles sua narrativa. As narrativas parabólicas de Kafka, ao passo que acompanhamos os escritos de Benjamin, abordam, ao mesmo tempo, o esquecimento profundo da tradição e a atitude crítica de conduzir a rememoração estilhaçada, à medida que compreende o contexto de dissolução humana da contemporaneidade.

51

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como resolver a ambigüidade entre melancolia e autonomia nas obras de Benjamin e Kafka? A interpretação melancólica de ambos os autores certamente é possível. Os pensadores se depararam com a crise da transmissibilidade da tradição; a chamada *sabedoria humana* estava desprovida de seu antigo poder de instrução. Essa tradição que cai doente assume formas autoritárias, próximas da violência. O palco dessas transformações é o contexto das metrópoles, em que os indivíduos são agregados às massas. Ademais, as grandes cidades abarcam a experiência da *técnica da guerra*, bastante distante da experiência da tradição. Portanto, o cenário de barbárie que se sucedeu após o



declínio das tradições é amplamente abordado por Benjamin e Kafka e, nesse sentido, a leitura melancólica não é sem propósito.

Entretanto, o estilo parabólico do escritor tcheco reflete a tentativa de escutar e reinterpretar os restos de tradição, numa tentativa de não se conformar ao nada de judaísmo a ele legado. Ao lado dessa conclusão, ambos os autores estão imersos nas letras germânicas, entre a tradição milenar e a literatura moderna. Desse modo, Kafka e Benjamin trabalham a tradição de modo crítico, na medida em que questionam o autoritarismo à sua volta. Assim, o pensador alemão observa no termo kafkiano o surgimento de um narrador capaz de articular os impulsos das metrópoles e os ecos da tradição. Portanto, narrar em tempos de cólera, nesse sentido, é o mesmo que reorganizar esteticamente o texto literário, em busca de novos caminhos narrativos.

Para Benjamin, esses aspectos observados pelo escritor tcheco gravitam em torno da problemática da experiência (*Erfahrung*) cindida. O mundo da técnica, que paulatinamente substitui o mundo da experiência, inaugura uma nova etapa histórica, ainda desconhecida para a circulação de ideias à época. E Kafka, se lermos detidamente a produção de Benjamin, é o autor que marca essa transição histórica que, por sua vez, interpreta ao fazer de si mesmo o narrador.

52

Eis que surge a ambiguidade entre o pensamento melancólico, devido à perda da sabedoria milenar, e a *serenidade* de ter se livrado da rígida lei inspirada pela mesma sabedoria. Tal ambiguidade é particularmente demonstrada no conto *O silêncio das sereias*. Inicialmente, o narrador diz que o silêncio inescapável das sereias fez de Odisseu sua vítima: o canto mágico dos seres míticos agora inaudível representa o fim da antiga tradição mítica. No entanto, o narrador não descarta a ideia de que Odisseu tivesse consciência do próprio silêncio das sereias, e que propositadamente tenha decidido que seu canto lhe era dispensável. Desse modo, será o enfraquecimento do mito motivo de lamento para o sujeito moderno? Para Gagnebin, essa ambiguidade marca a autonomia das sociedades modernas em relação ao mito, na medida em que Ulisses conta sua própria história. Benjamin, em seus escritos sobre Kafka, destaca que o escritor tcheco é igualmente narrador de sua própria história, já que está livre do peso da tradição. Portanto, o estilo parabólico kafkiano pode ser lido como a livre reinterpretação das escrituras sagradas, desta vez distante da figura paterna autoritária por elas inspirado.

Por fim, Löwy, para esta investigação, cunhou um conceito que sintetiza precisamente a ambiguidade que cerca as afinidades eletivas entre Benjamin e



Kafka. Em um dos capítulos de *Redenção e utopia* (2020b [1989]), intitulado “‘Theologia Negativa’ e ‘Utopia Negativa’: Franz Kafka” (2020c [1989]), o autor expõe a concepção de *autorredenção* em Kafka. Desse modo, ao contrário do que pregava a antiga tradição messiânica judaica, o messias não virá por si mesmo para espalhar a redenção, como se as dificuldades impostas pela modernidade fossem sanadas pela vinda redentora do messias. Kafka sustenta, como salienta Löwy, uma teologia negativa, baseada no nada de judaísmo legado a ele, e, nesse sentido, seria difícil simplesmente aguardar a espera do messias. Assim, o escritor tcheco propõe a *autorredenção*, cujo sentido abarca a transformação de todos os indivíduos. Nesse contexto de *autorredenção*, a tradição é reinterpretada pelos próprios membros das comunidades que vivem o arcabouço simbólico milenar. O rabino ou o sacerdote não mais detêm a interpretação oficial das escrituras sagradas. Dessa maneira, as narrativas kafkianas são autônomas o bastante para adotarem o estilo parabólico ao mesmo tempo que se imiscuem na novela. Em suma, as afinidades eletivas entre Benjamin e Kafka, ou a cosmovisão partilhada por ambos, para esta análise, são definidas pelo nada de judaísmo e tradição que restou para os autores. Porém, o nada não é motivo para a escrita melancólica, tal como facilmente poderíamos supor ao lermos os autores. Antes, Kafka e Benjamin transformam o nada em espaço narrativo, pois a narrativa passa por profundas transformações e demanda novos esforços para ser novamente construída.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio De Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. Edição de bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BENJAMIN, W. Carta a Gershom Scholem de 12 de Junho 1938. São Paulo. *Revista Novos Estudos*, v. 35, pp. 100-106, 1993a.
- BENJAMIN, W. Carta de 20 de Julho de 1934. In: SCHOLEM, G. (Ed.). *Correspondência Walter Benjamin – Gershom Scholem*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993b.
- BENJAMIN, W. Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer. In: JENNINGS, M. W.; EILAND, H.; SMITH, G. (Eds.). *Walter Benjamin: Selected Writings*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. v. 2.
- BENJAMIN, W. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio P Rouanet. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012a.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio P Rouanet. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012b.
- CARONE, M. Uma carta notável. In: KAFKA, F. *Carta ao pai*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CASANOVA, P. *Kafka, Angry Poet*. Trad. Chris Turner. London; New York: Seagull Books, 2015.
- COUTINHO, C. N. Franz Kafka, crítico do mundo reificado. In: COUTINHO, C. N. *Lukacs, Proust e Kafka: literatura e sociedade no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- EISENBERG, R. L. *Dictionary of Jewish Terms: A Guide to the Language of Judaism*. Rockville, MD: Schreiber Publishing, 2008.
- GAGNEBIN, J. M. Memória, história, testemunho. In: GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009a.
- GAGNEBIN, J. M. Verdade e memória do passado. In: GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009b.
- GAGNEBIN, J. M. Homero e a dialética do esclarecimento. In: GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009c.
- GAGNEBIN, J. M. O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. In: GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009d.
- KAFKA, F. Uma mensagem imperial. In: KAFKA, F. *Um médico rural. Pequenas narrativas*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- KAFKA, F. *Carta ao pai*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KAFKA, F. O silêncio das sereias. In: KAFKA, F. *Narrativas do espólio (1914-1924)*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KAFKA, F. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KAFKA, F. *A metamorfose*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LÖWY, M. Messianismo judaico e utopia libertária: das “Correspondências” à “*Attractio Ellectiva*”. In: LÖWY, M. *Redenção e Utopia*. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020a.
- LÖWY, M. *Redenção e utopia*. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020b.
- LÖWY, M. “Theologia Negativa” e “Utopia Negativa”: Franz Kafka. In: LÖWY, M. *Redenção e utopia*. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020c.
- MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Trad. Louis Wirth. Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 2015.
- OLANO MORGANTTI SALUSTIANO BOTELHO, L. WALTER BENJAMIN E AS IMAGENS DA HISTÓRIA: possibilidades de uma crítica social a partir da arte. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 104–122, 2012. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v1i1.11485>. Acesso em: 17 ago. 2021.



- SANDROW, N. *Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- SCHOLEM, G. *Correspondência Walter Benjamin – Gershom Scholem*. Trad. Soliz Neusa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- SCHOLEM, G. Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism. In: SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1995. p. 376.
- UNTERMAN, A. *Dictionary of Jewish Lore and Legend*. New York, NY: Thames and Hudson, 1991.

