

# A beleza do desespero - o prazer da decifração em Walter Benjamin

Gil A. Baptista Ferreira\*

1 A magia da linguagem	2
2 A experiência da comunicabilidade	4
3 Processo(s) da indeterminação interpretativa	5
4 Conclusão	8

Tanto pela originalidade como pela amplitude da sua obra, Walter Benjamin é dos pensadores que continua determinante na cultura moderna ocidental, passados que estão mais de cinquenta anos da sua morte. Nesta análise procurar-se-á, acima de tudo, compreender a lógica interna do pensamento de Benjamin no domínio da filosofia da linguagem, descurando embora outros aspectos da sua obra. Pretende-se, sobretudo, reflectir a estrutura das suas análises da linguagem, sem esquecer o carácter relacional que orientou um pensamento coerente, embora original.

Contudo, veremos aqui uma filosofia da linguagem sem o que se pode considerar como uma formulação ou estatuto científico. É que o próprio Benjamin nada possuía de filósofo no sentido tradicional do termo;<sup>1</sup>também na sua filosofia da lingua-

gem, como em tudo o resto, a tendência de Benjamin consistia em ir contra a interpretação habitual.<sup>2</sup>Tudo, visto por si, tomava necessariamente um aspecto diferente, e daí a originalidade das suas análises e da sua forma de pensar. Na feliz análise de Adorno, “sob o olhar das suas palavras, tudo se transforma, como se se tornasse radioactivo”.<sup>3</sup>

O mérito de Benjamin - e do seu pensamento considerado como um todo - consistiu sobretudo em relacionar-se com os objectos de acordo com a sua organização interna, de um modo próprio, como se a convenção não tivesse qualquer poder sobre eles. E é por isso, como referiu de forma metafórica em *Rua de Sentido único*, que “todos os golpes decisivos são atestados com a esquerda”;<sup>4</sup>ou seja, é sempre da forma menos habitual e menos esperada é que se consegue o inesperado. Precisamente porque Benjamin via que todo o conhecimento assume a forma de interpretação, compreendeu a óbvia importância de ir contra qualquer inter-

---

*Benjamin*, in *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Benjamin, Walter, Relógio d'água, Lisboa, 1992.

<sup>2</sup>Sontag, Susan, *Sob o signo de Saturno*, in *Rua de Sentido Único*, Benjamin, Walter, Relógio d'água, Lisboa, 1992.

<sup>3</sup>Adorno, Op.cit., pág.9.

<sup>4</sup>Benjamin, Walter, *Rua de sentido único*, Relógio d'água, Lisboa, 1992.

---

\*Universidade da Beira Interior. Fevereiro de 1998.

<sup>1</sup> Cfr. Adorno, T.W., *Caracterização de Walter*

pretação dada como última ou definitiva. O seu pensamento era, pois, centrado na experiência, no face a face único, de onde partia para um qualquer conhecimento, só assim tornado possível. Recorrendo uma vez mais à caracterização adorniana, Benjamin “queria devolver-nos a satisfação que a adaptação e a autoconservação impedem de ter, o prazer em que se articulam os sentidos e o espírito.”<sup>5</sup> Nesta tarefa de procura de novas interpretações, o modo de operar usual em Benjamin foi retirar o simbolismo a obras que toda a gente reconhecia que o tivessem em si mesmas, como as de Goethe e de Franz Kafka. Por outro lado, reconhecia esse simbolismo e metáforas onde ninguém o suspeitava - como nas obras do barroco alemão, que lia como alegorias ao pessimismo histórico, e onde encontrou também elementos da sensibilidade moderna (o gosto pela alegoria e efeitos de choque surrealista, entre outros). Agradava a Benjamin encontrar coisas onde ninguém as procurava, e também por isso considerava cada livro como uma apaixonante estratégia que lhe competia identificar.<sup>6</sup> Assim, nada era abertamente denunciado para Benjamin: antes havia sempre algo oculto até cada nova interpretação. É notória neste aspecto a influência que o seu pensamento sofreu da mística judaica, que conheceu na juventude através do amigo Gershom Scholem, o importante investigador da cabala. A filosofia benjaminiana era sistemática e elaborada, de comentário e crítica após cada experiência com o objecto. Numa carta a um amigo, Benjamin havia afirmado, apenas em parte por brincadeira, que os seus escritos tinham 49 níveis de interpretações.

<sup>5</sup>Adorno, T.W., Op.cit., pág. 11.

<sup>6</sup>Cfr. Sontag, Susan, Op.cit., págs. 20-21.

Em suma, com Benjamin nenhum conhecimento é directo e tudo é, pelo menos, difícil. Daí a atracção por tudo o que é preciso decifrar; atracção também (a mero título de exemplo) pelo extremamente pequeno: uma ambição sua, referia Scholem, era escrever 100 linhas numa página.<sup>7</sup> E é neste processo que, como afirmou Adorno, possui “a linguagem mais dignidade como cristalização do nome do que como portadora de significado e expressão”.<sup>8</sup> Contudo, trata-se já de conceitos a analisar adiante noutra contexto.

## 1 A magia da linguagem

São diversas as razões pelas quais a filosofia da linguagem de Walter Benjamin não tem um estatuto científico:<sup>9</sup> o sua posição face à linguagem terá sido sobretudo uma (mais uma) estratégia a que o filósofo recorreu para tentar definir sua tarefa de pensador. Contudo e apesar disso, parte importante do seu pensamento sobre a linguagem pode ser encontrada no texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*,<sup>10</sup> de 1916.

Neste ensaio, Benjamin parte da ideia de que a linguagem não é uma particularidade do homem. Tudo, na Criação, é linguagem, e a linguagem do homem mais não é que uma

<sup>7</sup>Cfr. Sontag, Susan, Op.cit., págs. 20-21.

<sup>8</sup>Adorno, T.W., Op.cit., pág.

<sup>9</sup>Entre tais razões, atente-se apenas no comentário que o (importante e decisivo) amigo de Walter Benjamin, Gershom Scholem, registou certa vez: “uma filosofia que não inclua a possibilidade de fazer adivinhações com grãos de café e não consegue explicar isso não pode ser uma verdadeira filosofia”. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin: the story of a friendship*, Faber and Faber, Londres, 1982, pág.59.

<sup>10</sup>Benjamin, Walter, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, in *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Relógio d’água, Lisboa, 1992.

forma privilegiada da linguagem em geral.<sup>11</sup> Numa época em que Saussure e outros elaboram uma linguística científica, Benjamin parece voltar a uma concepção pré-moderna, metafísica e mística do Livro do Mundo, em que tudo fala, em que tudo se comunica. Mas revelará então a intenção mais específica que o guia e que o aproxima de um contexto simbolista (Mallarmé, Stefan George). Tratar-se-á ? em última análise - de afastar a linguagem de toda a concepção instrumentalista, intenção que exporemos adiante.

Em *Sobre a Linguagem em Geral*, Benjamin afirma que toda a linguagem humana comunica a essência espiritual que lhe corresponde. Repare-se, contudo, que “essa essência espiritual comunica-se na linguagem e não pela linguagem.” Sublinha pois com insistência que “toda a linguagem se comunica a si mesma”,<sup>12</sup> isto antes de poder ser, ainda que ilusoriamente, instrumento de comunicação de um conteúdo particular. É então que surge a concepção da linguagem como magia, a propósito de toda a comunicação espiritual - que se produz na linguagem e não pela linguagem. A magia da linguagem está em que ela comunica em si mesma, e de forma absoluta. Benjamin distingue a duma falsa magia inerente ao uso instrumental da linguagem, de onde a tentará libertar. Assim, tal como a linguagem das coisas e dos acontecimentos, também a linguagem humana exprime e comunica antes de toda a comunicação instrumental. Daí o propósito central que guiava Benjamin; libertar toda a linguagem do carácter instrumentalista antes referido.<sup>13</sup>

<sup>11</sup>Cfr. Benjamin, Walter, *Op.cit.*, pág.177.

<sup>12</sup>Benjamin, Walter, *Op.cit.*, pág.179.

<sup>13</sup>Idem, pág. 181.

Em tal processo, Benjamin distingue duas linguagens: a linguagem das coisas e a linguagem dos nomes.<sup>14</sup> A linguagem das coisas é a própria essência linguística das coisas, e comunica-se ao homem. Porém, no caso da linguagem do homem, sabemos que ele fala por palavras onde comunica a sua própria essência espiritual - e isto denominando todas as outras coisas.<sup>15</sup> E é assim que Benjamin lança a questão: comunica-se a quem, tal linguagem ?

Benjamin assinala a diferença então ao nível do destinatário destes dois tipos de linguagem. Por um lado, as coisas e os seres da natureza comunicam-se ao homem. Mas, por outro lado, quando o homem nomeia, “no nome, a essência espiritual do homem transmite-se a Deus.”<sup>16</sup> Liberta assim a linguagem humana de uma concepção instrumental, a que ele chama de “concepção burguesa da linguagem”.<sup>17</sup> Deus é a testemunha dessa faculdade humana de nomear, pela qual a humanidade exprime a sua essência espiritual. Benjamin rompe deste modo com qualquer teoria da linguagem que associe a palavra humana a funções meramente pragmáticas, uma característica da concepção burguesa da linguagem, como vimos.

Esta faculdade de nomear faz do homem uma instância privilegiada da Criação divina: é que a Criação completa-se justamente através do acto de nomeação do homem. E é assim que se estabelece uma graduação de todos os seres espirituais, segundo “graus de existência ou segundo graus de ser, como já sucedia na escolástica”<sup>18</sup>, em função do

<sup>14</sup>Idem.

<sup>15</sup>Cfr. Benjamin, Walter, *Idem*, pág. 180.

<sup>16</sup>Benjamin, Walter, *Idem*, pág.181.

<sup>17</sup>Idem.

<sup>18</sup> Idem, pág. 184.

conceito filosófico-religioso de revelação. A ideia de Benjamin é a de que “o domínio espiritual mais elevado da religião é simultaneamente o único que o inexprimível não conhece. Porque é interpelado no nome e se manifesta como revelação.”<sup>19</sup> Imagina pois uma ordem genealógica da linguagem, a partir de um evento irruptivo. No entanto, Benjamin sustenta que “só em Deus existe a relação absoluta do nome com o reconhecimento”, “só aí o nome é idêntico à palavra criadora”.<sup>20</sup> Considera, assim, ter havido na comunicação entre os homens a perda da linguagem originária - a linguagem dos nomes, que nada sabe da exterioridade e na qual o nome e a coisa coincidem de maneira quase absoluta.<sup>21</sup> É que, como afirmara, a linguagem só se exprime de um modo puro quando fala no nome, a verdadeira e última invocação da linguagem. No nome, acumula-se “a totalidade intensa da linguagem”.<sup>22</sup> Mas fora dele, no uso, fica a indeterminação, dado que aí nunca se trata nem da verdadeira nem da última invocação da linguagem.

## 2 A experiência da comunicabilidade

A partir do momento preciso da perda da linguagem originária e da multiplicação de linguagens, “toda a linguagem humana é apenas reflexo da palavra no nome”.<sup>23</sup> Assim,

<sup>19</sup> Idem, pág. 184-185.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Cfr. Duttman, Alexander García, *Tradição e Destrução: a política da linguagem em Walter Benjamin*, in *A Filosofia de Walter Benjamin*, org. Benjamin, Andrew e Osborne, Peter, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997, pág. 49-52.

<sup>22</sup> Benjamin, Walter, Op.cit., pág.183.

<sup>23</sup> Benjamin, Walter, Op.cit., pág. 187.

a linguagem surge com possibilidades limitadas, isto quando comparada com a palavra Criadora, a palavra de Deus. E então, refere, o reflexo mais profundo a que podemos aceder é o nome humano - só aí atingimos uma modesta participação íntima na palavra divina, na sua infinitude.<sup>24</sup> No entanto, sublinhe-se que nesse mesmo ponto que é o nome a “palavra não pode tornar-se palavra finita nem conhecimento”.<sup>25</sup> Ou seja, não pode ser alvo de uma única e última interpretação, de uma definitiva porque conclusiva análise. Não é sempre ou necessariamente o mesmo aquilo a que a linguagem se refere. E deste modo, é linguagem dispersada e transformada num (mero) sistema de signos arbitrários. Com o uso da linguagem, surge ela perante nós, utentes, carimbada pela convenção, e cada denominação pode assim nomear uma ou outra coisa. Sublinhe-se como é notória e determinante a brecha que se abriu aqui entre a coisa e o nome - dá-se a perda da linguagem dos nomes, o que ocorre no momento preciso em que o uso chega.<sup>26</sup> Esta ideia da linguagem dos nomes parece conformar-se à ideia tradicional de obra de arte,<sup>27</sup> que Benjamin tão bem reflecte. Na tradição, a obra de arte é apresentada como com uma existência autêntica, única, com o *hic et nunc* de um evento irreduzível e insubstituível: como a aparição daquilo que permanece protegido da reprodutibilidade geral. A obra de arte tradicional gera um efeito de sacralização

<sup>24</sup> Cfr. Benjamin, Walter, Idem, pág.187.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Benjamin, Walter, *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, in *Sobre Arte, Política da linguagem e técnica*, Relógio d'água, Lisboa, 1994, págs. 192-193.

<sup>27</sup> Cfr. Benjamin, Walter, Idem.

que remete de volta a uma função ritual; em certa medida, ela é um nome. Como mostra Benjamin no ensaio sobre a arte, é a reprodução técnica que destroi a autenticidade da obra de arte tradicional. Isto é também visível no processo que submete a linguagem ao princípio da reprodução, e nomeadamente da reprodução técnica.

Benjamin refere num outro ensaio sobre o jornalista e polemista Karl Kraus como o seu objectivo era desmascarar o inautêntico. Para isso, Kraus atacava a imprensa, a linguagem jornalística e os clichés, como sendo todos “criaturas monstruosas da técnica”. Mas a forma que a linguagem assume na era da reprodutibilidade técnica é precisamente esta: falar e escrever em clichés. Quando “cunhamos ditos” usamos em cada vez expressões tão gastas que acabam por assegurar que a linguagem criada pela imprensa (tida como a instituição da reprodutibilidade técnica) é uma linguagem de citações sem referências. A citação aparece assim como um vestígio da comunicabilidade no interior da própria comunicação. E é deste modo que, nas palavras de Duettmann, esta linguagem da comunicabilidade mal chega a ser uma linguagem: ela “é a própria coisa da linguagem, ou a linguagem como a própria coisa.”<sup>28</sup> Partindo de tal concepção de linguagem, podemos dizer que quando lemos um texto ou comentário, uma análise ou interpretação, em vez de começarmos por nos aprisionar no conhecimento centrado numa reprodução de dogmas e de formas instituídas, antes sofremos um choque que nos lança para a frente e para trás, levando-nos a pensar e a escrever. Esta é, pois, a experiência da comunicabilidade.

<sup>28</sup>Duettmann, Alexander García, Op.cit., pág. 58.

Jacques Derrida, pensador contemporâneo, enuncia esta ideia de forma implícita na sua obra *Glas*. Refere ele como procurava produzir “um outro tipo de escrita, uma escrita violenta que demarque as falhas e desvios de linguagem; de modo a que o texto produza uma linguagem dele próprio, nele próprio, que, enquanto continua a operar através da tradição desponte num determinado momento como um monstro, uma mutação monstruosa sem tradição ou precedente normativo.”<sup>29</sup>

O desejo de “produzir monstros” traduz-se no desejo de produzir novas interpretações, produzir novos discursos a partir do acontecimento singular de todo o discurso. Todo o discurso surge como o sobrevivente de uma catástrofe que foi o seu próprio acontecimento. Duettmann, de modo que julgamos brilhante e claro, resume a questão da forma seguinte: “a lei da tradição é inventada todas as vezes que o pensamento ou a escrita rompem com a tradição.”<sup>30</sup>

### 3 Processo(s) da indeterminação interpretativa

A leitura de Kafka por Walter Benjamin desenvolve-se entre 1934 e 1938 e foi parte essencial na troca de ideias que manteve com o seu amigo (já referido) Gershom Scholem, versando principalmente a filosofia messiânica da história. Iniciou-se Benjamin em Kafka com a leitura de *O Processo*<sup>31</sup> quando uma icterícia o obrigou a recolher-se ao leito, em 1927. A interpretação que então fez de

<sup>29</sup>Derrida, Jacques, *Glas*, Galilé, Paris, 1974, pág.123.

<sup>30</sup>Duettmann, A.G., Op.cit., pág. 59.

<sup>31</sup>Kafka, Franz, *O Processo*, Livros do Brasil, Lisboa, s/d.

Kafka (inesperada, como era de esperar) divergiu da que lhe era proposta por Scholem; mas disso daremos conta adiante.

Considera-se ter Benjamin duas etapas nas leituras que fez de Kafka. Na primeira leitura verificou como a transição da tradição para a modernidade se manifesta do ponto de vista da modernidade, como uma possibilidade que se abre. Na segunda etapa, reflectiu o ponto de vista da tradição. O ensaio que escreveu sobre Kafka é de 1934<sup>32</sup> e a linha de argumentação é aí bastante clara. O ponto de partida é um exame da natureza do mundo de Kafka, centrado no lugar que nele ocupa a lei: “em Kafka, a lei escrita está contida nos livros, mas estes são secretos; por se basear neles, o mundo pré-histórico exerce o seu domínio de maneira ainda mais impiedosa.”<sup>33</sup> O carácter secreto da origem da lei torna a situação do acusado desesperada. E é esse desespero que “revela a beleza” do acusado. É que Kafka torna belo o desespero daqueles que sofrem uma lei desconhecida, através da descrição da sua situação sem solução aparente, sejam quais forem as suas esperanças individuais. Este desespero distancia a obra de Franz Kafka da restauração do mito: “até o mundo mítico, que este contexto nos evoca, é incomparavelmente mais jovem que o mundo de Kafka, a que o mito prometeu redenção. Como um novo Ulisses, ele livra-se das sereias graças ao ‘seu olhar ... fixo na distância.’”<sup>34</sup> A lógica da interpretação benjaminiana de Kafka oscila, pois, nesta dupla referência: por um lado, um mundo anterior

ao mito; por outro, um mundo que o superou (justamente pela existência da lei).

Ao fazer parte de um mundo em que a realidade da lei é legitimada no tocante à sua forma escrita, Kafka não pode deixar de apresentar a opacidade dessa lei para o indivíduo, em termos de alguma origem escrita. Trata-se assim de um mundo pré-histórico (na sua exterioridade cega, incompreensível, quase natural) e pós-mítico (na sua apresentação da forma racional da lei). A principal consequência dessa projecção dual e contraditória é a indeterminação interpretativa: uma indeterminação que constitui o significado da obra de Kafka. O mundo de Kafka é determinado só na sua indeterminação. Como afirma Benjamin, “toda a obra de Kafka constitui um código de gestos que certamente não tinham de início nenhum significado simbólico para o autor; ao contrário, o autor tentou extrair deles um significado em contextos cambiantes e arranjos experimentais.” Isto do mesmo modo que os seus personagens usam para, em vão, extrair um significado conclusivo das circunstâncias em que se inserem.<sup>35</sup> As histórias de Kafka pedem para serem lidas como parábolas e, ao mesmo tempo, recusam-no. “Elas não querem ser tomadas pelo seu valor nominal; prestam-se a citações e podem ser contadas para fins de esclarecimento. Mas, será que, por acaso, temos a doutrina que as palavras de Kafka interpretam e que as atitudes de K. e os gestos dos animais elucidam? Essa doutrina não existe; tudo o que podemos dizer é que temos, aqui e ali, uma alusão a ela. Kafka poderia dizer que essas coisas são relíquias que transmitem a doutrina, embora as possamos, igualmente, conside-

<sup>32</sup> Benjamin, Walter, Kafka, in *Essais 1 1922-1934*, Gonthier, Paris, 1983.

<sup>33</sup> Benjamin, W., Idem, pág. 187. Benjamin acrescenta que no mundo pré-histórico, leis e formas definidas permanecem não escritas.

<sup>34</sup> Idem, pág. 188.

<sup>35</sup> Cfr. Benjamin, W., Idem.

rar como percursoras...” De qualquer modo, “no espelho que o mudo pré-histórico segurava à sua frente, na forma de culpa, (Kafka) via o futuro emergir na forma de um julgamento.” Mas, acrescentou então Benjamin, Kafka “não contou como ele era”.<sup>36</sup> Benjamin mostrou que Kafka compreendeu as coisas somente na forma de um *gestus*, mas que não foi capaz de compreender esse *gestus* em si. E, deste modo, em Kafka a narrativa retoma a significação que tinha na boca de Sherazade, nas Mil e Uma Noites: ela adia o futuro.<sup>37</sup> Vimos como havia sido Scholem a motivar Benjamin para a leitura de Kafka. É que aí encontrara ele “uma afinidade com a linguagem do juízo final ... o prosaico na sua forma mais canónica”.<sup>38</sup> Fazendo juízo à originalidade do seu pensamento, para Benjamin o aspecto de maior saliência nas leituras de Kafka é a ignorância que perpassa por todo o seu mundo, e que vai tomar a forma de esquecimento.

A propósito disto, Benjamin cita Willy Haas, sobre O Processo: “o verdadeiro herói desse livro incrível é o esquecimento”. E continua: “o que foi esquecido nunca é algo puramente individual (...), o esquecimento é o receptáculo a partir do qual o inesgotável mundo intermediário busca a luz.”<sup>39</sup> Onde Scholem vê julgamento, Benjamin vê memória, uma memória de que o personagem K. está para sempre alienado: “sempre que personagens do romance têm alguma coisa para dizer a K., por mais importante ou surpreendente que seja, fazem-no de maneira displicente e dando a entender que ele devia

ter sabido aquilo o tempo todo.” Isto, note-se, como se nada de novo estivesse a ser comunicado, e ele fosse apenas convidado a lembrar.

Scholem incluiu um poema didáctico sobre O Processo, aquando da publicação do ensaio de Benjamin, no *Juedische Rundschau*, em finais de 1934. Tendo em consideração a interpretação benjaminiana de Kafka, note-se como as estrofes finais do poema se voltam mesmo contra o próprio autor:

Quem é o réu aqui?  
A criatura ou tu mesmo?  
Caso alguém te perguntasse  
Mergulharias no silêncio.  
Pode essa pergunta ser feita?  
Terá resposta precisa?  
Oh, apesar de tudo temos de viver  
Até que o teu tribunal nos investigue.<sup>40</sup>

Atente-se que respondendo a este poema e às questões que ele coloca, Benjamin afirmou como a obra de Kafka indica “um estado do mundo em que tais perguntas não têm mais lugar porque as suas respostas, longe de serem instrutivas, tornam as perguntas supérfluas.” A experiência do presente (e decerto a modernidade também, em termos da sua forma, nova e radicalmente abstracta) formula por si mesma perguntas suficientes.<sup>41</sup>

<sup>40</sup>Citado por Osborne, Peter, *Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala*, in *A Filosofia de Walter Benjamin*, pág.92.

<sup>41</sup>The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940, org. por Gershom Scholem, Schocken Books, Nova Iorque, 1989, pág.125-128.

<sup>36</sup>Idem, pág.192.

<sup>37</sup>Idem.

<sup>38</sup>Scholem, Gershom, *Walter Benjamin: story of a friendship*, pág.48.

<sup>39</sup>Idem, pág.194.

## 4 Conclusão

Se a importância da reflexão conjunta de Benjamin e de Kafka é fulcral para a compreensão de ambas as obras, é-o não menos numa perspectiva de análise da teoria da linguagem, verdadeiro propósito deste trabalho. Neste sentido, observámos como os escritos de Kafka proporcionaram a Benjamin elementos de análise do polo da tradição - mas de uma tradição em luta com a modernidade, e dessa mesma tradição em crise. Também a modernidade em Kafka é assim vista sob o signo da tradição (e da cabala, como forma de interpretação e de conhecimento). Segundo a teoria da linguagem de Benjamin, o que a linguagem tem de comum com a sua comunicabilidade é uma ínfima e inquantificada sombra de verdade; verdade essa que, contudo, está acima de qualquer linguagem em particular. A importante tentativa de comunicar a experiência da modernidade numa linguagem da tradição e o seu fracasso, reconheceu Benjamin, tornam a obra de Kafka axial para o ilustrar o seu pensamento. Porém, central na obra de Kafka para esta questão é a indeterminação interpretativa, indeterminação essa que constitui o significado da obra de Kafka. Como em Benjamin, também a verdade está nos ‘livros’, numa escrita primeira afastada na lonjura, a que não temos acesso. É que o seu carácter secreto não nos permite ter as coisas pela linguagem de forma definitiva, alguma vez acabada. Há aqui, como em Benjamin, o desespero (paradoxalmente) fascinante de não nos podermos adaptar à convenção; o tal prazer em que se “articulam sentidos e espíritos”, na interpretação, na crítica e na análise.

Terminamos este trabalho tornando presente

uma passagem de *O Processo*<sup>42</sup> que nos parece, de algum modo, evocar o espírito que presidiu à sua elaboração. Um homem está frente à porta que o separa da Lei. O porteiro dá-lhe um banco, onde fica sentado durante anos. Para lá desse porteiro, que é enorme e inacessível, estão, garante ele, muitos outros, cada vez mais difíceis, até se poder atingir a Lei. Já perto da velhice, o homem consegue distinguir um fulgor que jorra da porta da Lei. Mas a sua vida aproxima-se do fim. Pergunta então ao guarda porque ninguém tinha procurado entrar por aquela porta, ao longo dos anos que esperara. É qu Idem. e ninguém mais podia por ela entrar, respondeu o guarda, por essa porta que estava a ele (Cfr. Benjamin, Walter, *Op.cit.*, pág.177. e só a ele) mesmo destinada.

Também nós, para atingir a verdade da linguagem temos que passar múltiplas portas, portas difíceis (como com a cabala e seus inúmeros degraus), sem termos ainda chegado à coisa em si. Tudo isto porque se perdeu a linguagem originária. No entanto, cada comentário, cada interpretação, cada ‘verdade’, é possível embora apenas nos pertença, confrontados com a experiência que deu origem; há um texto que só nós lemos de tal forma ? uma forma que não é nem definitiva nem única. É que temos portas que só a nós estão destinadas e que estamos condenados a permanentemente abrir.

<sup>42</sup>Kafka, Franz, *O Processo*, Livros do Brasil, Lisboa, s/d.