



Interações: Cultura e Comunidade
ISSN: 1809-8479
ISSN: 1983-2478
interacoes.pucminas@gmail.com
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Brasil

O kafkiano elogio de Abraão

BAPTISTA, Mauro Rocha

O kafkiano elogio de Abraão

Interações: Cultura e Comunidade, vol. 13, núm. 23, 2018

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313056746015>



Este trabalho está sob uma Licença Internacional Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhamento Pela Mesma Licença.

O kafkiano elogio de Abraão

The Kafkaesque Eulogy on Abraham

Mauro Rocha BAPTISTA * m-baptista@uol.com.br

Resumo: Neste artigo abordamos uma carta de Franz Kafka escrita em 1921, na qual ele apresenta a seu amigo Robert Klopstock sua interpretação do personagem bíblico Abraão. Nosso objetivo é ressaltar o humor presente nessa interpretação kafkiana como uma das marcas pouco analisadas no judeu de Praga. Para tanto apresentaremos primeiramente o “Elogio de Abraão” proposto por Kierkegaard em seu “Temor e Tremor”, afim de observar a possível influência do filósofo dinamarquês sobre as conclusões propostas pelo próprio Kafka. Na sequência serão apresentadas as três principais figuras criadas por Kafka, a do Abraão incapaz de realizar sua função, mas que permanece sempre em prontidão; a do Abraão trapaceiro, que não termina suas funções na casa para não ter que realizar o que Deus lhe pede; e a do Abraão inseguro, que ouve o chamado, mas que não acredita que este lhe diga respeito. Ressaltamos nas três figuras kafkianas a intenção primordial dele em produzir uma outra forma de elogio, uma que se adequa melhor à sua sensibilidade permeada pelo humor judaico, que aquela da serenidade cristã proposta por Kierkegaard.

Palavras-chave: Franz Kafka, Sören Kierkegaard, Abraão, Humor, Elogio Kafkiano.

Abstract: This article discusses a letter written by Franz Kafka in 1921, in which he introduces to his friend Robert Klopstock his interpretation of the biblical character Abraham. The main goal is to highlight the presence of humor in that kafkaesque interpretation, as one of this Prague's Jewish traces, which is little analyzed. First, it is presented the “Eulogy on Abraham” proposed by Kierkegaard on his work “Fear and Trembling” in order to observe the possible influences of the Danish philosopher on the conclusions proposed by Kafka himself. After that, there will be introduced the three main characters created by Kafka: the Abraham incapable of performing his functions, but who stands in readiness; Abraham, the cheater, who does not finish his functions at home not to do what God asks him; and the insecure Abraham, who listens to the call, but does not believe that it was for him. In the three kafkaesque figures it can be seen his intention to produce a new way of eulogy, one that is better adjusted to his sensibility permeated by the Jewish humor, than that one of Christian serenity proposed by Kierkegaard.

Keywords: Franz Kafka, Sören Kierkegaard, Abraham, Humor, Kafkaesque eulogy.

1 INTRODUÇÃO

As considerações traçadas neste artigo são frutos dos debates desenvolvidos ao longo da pesquisa “Uma política para a forma-de-vida: Inoperância, messianismo e profanação em Giorgio Agamben”, executada através do Programa Primeiros Projetos com fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, em convênio com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, a estas instituições todo agradecimento. No decurso das pesquisas, as leituras agambenianas de Kafka foram usadas como forma de compreender o humor judaico que está presente no

Interações: Cultura e Comunidade, vol. 13, núm. 23, 2018

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313056746015>

conceito de messianismo. Neste artigo descrevemos um dos momentos mais exemplares desse contexto.

Franz Kafka é um autor envolvido por uma aura soturna. Normalmente suas obras são ao mesmo tempo simples e densas. Não existe no judeu de Praga uma intenção em se focar na riqueza do alemão, nem em criar ficções representativas dos seus dramas pessoais. Mas a coloração de suas narrativas nem sempre é compreendida como prenhe de um humor crítico. O termo kafkiano passou a compreender não só um indicativo da autoria do escritor tcheco, mas se tornou um adjetivo que ganha vida própria, ao menos a partir de 1947, indicando situações opressivas, sinistras, absurdas, enfim a manifestação de um pesadelo burocrático (LÖWY, 2005, p. 201-7). A imagem do pesadelo burocrático em que a modernidade nos insere a todos sem prévio aviso, muitas vezes se sobrepõe à compreensão de que Kafka não se limita à apresentação do absurdo, mas faz dele uma leitura própria, que, a nosso ver está imersa no humor judaico. Neste sentido, um elogio kafkiano não é exatamente uma ode, mas se permeia com a ironia e o humor negro que costumeiramente são utilizados por ele para representar este cenário tenebroso.

A proposta deste artigo é de analisar as narrativas das outras imagens de Abraão, que Franz Kafka descreve em carta de 1921 a seu amigo dos últimos dias, Robert Klopstock. Contudo, antes de chegarmos a este kafkiano elogio é necessário evocar o verdadeiro elogio que possivelmente motivou a reflexão kafkiana. Em *Temor e Tremor* (1979) de 1843, Kierkegaard desenvolve seu famoso *Elogio de Abraão* a partir da descrição de quatro possíveis atitudes que não o tornariam o “pai da fé”. As narrativas kierkegaardianas reconstroem a figura de Abraão, amalgamando a ele posturas que seriam totalmente normais a qualquer sujeito, mas que fragilizariam a sua imagem de servo plena e serenamente obediente.

Apenas depois de analisarmos a postura cristã de Kierkegaard poderemos valorizar ainda mais a presença do humor judaico na interpretação kafkiana de Abraão. O nosso primeiro esforço de tradução e análise da carta de junho de 1921 foi apresentado à Alalite (Associação Latino americana de literatura e teologia) e publicado na revista Teoliterária com o nome *O outro Abraão de Franz Kafka* (2014). Neste artigo originário apresentamos a tradução integral da carta e esboçamos alguma análise. Em nossas pesquisas não encontramos nenhuma outra versão integral da carta em tradução para o português. Retornamos agora a este tema para aprofundar as análises esboçadas naquele momento da pesquisa, por isso teremos menos a intenção de apresentar toda a tradução da carta que a de tratar de pontos específicos dessa.

A carta é escrita durante um dos períodos em que Kafka se internou para tratar da tuberculose. Toda a introdução da epístola é marcada pela contextualização dos sofrimentos do próprio Kafka. As dores de cabeça e a insônia são tratadas como costumeiras e o sentimento maior é de que existe algo acontecendo, algo que tortura profundamente as raízes do autor, mas um algo que precisa ser esquecido para que ele se mantenha erguido como os irmãos (KAFKA, 2015). É diagnosticando este algo

que se encontra torturando as suas raízes, e impossibilitado de cavar a procura do que ele é, que Kafka inicia a sua narrativa ressaltando que não é incrédulo, mas que existem mais perguntas em sua cabeça que mosquitos no prado onde ele se encontra.

Se em Kierkegaard a intenção é valorizar em Abraão a sua condição de “pai da fé” através da indicação de posturas comuns aos não dignos da fé de Abraão, Kafka observa a possibilidade de Abraão ser incapaz de realizar o que lhe foi pedido, ou de tentar trapacear prorrogando a realização, ou ainda não se sentir digno da tarefa. Ele não se limita às fragilidades humanas de Kierkegaard, na versão kafkiana ele está imerso no mesmo pesadelo burocrático que todos os demais personagens do autor. Preso à posição que impossibilita realizar adequadamente o que quer que seja, ele está preso às grandes perguntas de seu tempo “aonde vamos, à quem somos submissos, qual é a lei?” (BRETON, 1970, p. 332). A esta prisão Kafka responde com o anseio de libertação promovido pelo humor negro que dissolve toda a realidade em uma procrastinação constante.

2 O ELOGIO DE KIERKEGAARD[1]

O elogio proposto por Kierkegaard deve valorizar a qualidade de Abraão como “pai da fé”. Em uma primeira especulação proposta pelo filósofo dinamarquês, Abraão se apieda do filho que não compreende suas legítimas motivações e opta por criar uma paródia de si dizendo-se um idólatra e transformando o sacrifício em um capricho seu. Sua intenção é manter a fé de seu filho Isaac em Deus, uma vez que o jovem não consegue aceitar serenamente os desígnios divinos, então é melhor que ele se iluda acreditando que tudo não passa de um ato herético e egocêntrico do pai, “vale mais que me julgue um monstro do que perca a fé em ti” (KIERKEGAARD, 1979, p. 114). Ainda que pensada visando o amor à humanidade do filho, essa paródia seria uma mentira e como tal deve ser kantianamente condenada. “A veracidade nas declarações que não se pode evitar é um dever formal do homem com relação a qualquer outro, por maior que seja o prejuízo decorrente disso para ele ou para outra pessoa” (KANT, 2005, p. 72). Ao tentar proteger a crença do filho e evitar o prejuízo deste, Abraão desprotege e prejudica a “humanidade em geral”, uma vez que pela mentira “as declarações em geral não encontrem mais crédito”. Priorizar seu filho e prejudicar o geral pode ser uma atitude comum, mas, como deixa claro o filósofo de Königsberg, não é digna do “pai da fé”. Elevar uma fé em um ato de mentira poderia destruir toda a construção. Como “pai da fé”, Abraão é o baluarte maior do contrato social, portanto, aquele que deve se elevar sobre qualquer forma de mentira.

A segunda possibilidade proposta por Kierkegaard é de um Abraão que age completamente cabisbaixo e em silêncio. Ele não mente para seu filho, por isso não prejudica toda a humanidade em um ato egoísta, mas também não se entrega integralmente ao sacrifício que deve praticar, logo não se pode tornar o “pai da fé”. Aceitar a exigência de Deus, mas não cumpri-la com a mesma disposição com que são feitas todas as demais

tarefas diárias não dignifica a ação. Kierkegaard conclui que os olhos dele “havia perdido o brilho” (1979, p. 114), mesmo que o sacrifício de seu filho não fosse concluído, o simples caminhar cabisbaixo já indicava que o holocausto era um simples cumprimento de uma obrigação, como no caso do pagamento de impostos ao reino mundano. Uma ação que pode ser comum para o cidadão diante de seu governo, mas não pode ser atribuída ao homem de fé diante de seu Deus. Abraão mantinha o silêncio porque não podia questionar a autoridade que lhe cobrava este imposto, não porque entregava-se serenamente aos desígnios dela. Não se alegrar com o sacrifício de seu filho pode ser uma reação corriqueira, mas o pai da fé não poderia perder o brilho de seus olhos mesmo diante desta exigência. A função do “pai da fé” não pode ser exercida como se exerce a cidadania. Como “pai da fé” ele é cidadão do Reino de Deus e não do reino mundano.

Na terceira hipótese, Kierkegaard faz Abraão se lembrar de seu outro filho, aquele fruto da ansiedade e da descrença nas promessas de Deus a quem ele abandonou no deserto junto com a mãe, a escrava Agar. Se o primogênito bastardo foi abandonado porque Isaac seria o verdadeiro herdeiro de Abraão, o filho da promessa e o pai de uma grande nação, sacrificá-lo se torna uma insanidade. Por isso é necessário que ele peça perdão pelo seu pecado, por ter cogitado matar seu filho e ferir seu dever paternal, “haverá, com efeito, mais horrível pecado que o seu?” (1979, p. 115). A obediência que deveria ser serena é compreendida por este Abraão como cega e pecaminosa. O dever paternal é contraposto ao dever para com Deus, e ele compreende que o primeiro lhe é superior. Um pai comum pode achar que mais importante que seguir aos desígnios divinos é proteger a sua prole, mas isso não cabe ao “pai da fé”. Ao assumir a função de “pai da fé”, Abraão não pode se limitar a ser pai de Isaac, ele é pai de todos os crentes. Aceitar sacrificar seu filho o torna pai de muitos mais, e seu dever paternal passa a ser com todos estes novos filhos.

Por fim, Kierkegaard evoca um Abraão que treme a mão ao pegar a faca do sacrifício. Mais uma atitude completamente compreensível para um pai que deve sacar da faca para matar seu filho, tudo poderia ter passado despercebido se não tivesse representado para o filho que devia ser sacrificado à fragilidade do pai. Ao ver que o pai não está totalmente disposto para o holocausto é o próprio Isaac quem perde a fé nele. Desta vez ele não mentiu, não perdeu o brilho do olhar, nem se considerou pecador, mas ao pestanejar demonstrou toda uma fraqueza que não é compatível com o “pai da fé”. Mesmo que seu gesto não fosse de conhecimento público ele perdeu o respeito da vítima sacrificial e isso já é por si só suficiente para lhe retirar seu crédito. Como “pai da fé”, Abraão deve despertar o completo sentimento de desapego em todos os crentes. Deixar em seu próprio filho o sentimento de fraqueza o tornaria incapaz de produzir nos outros o efeito desejado. Abraão não pode ser o “pai da fé” se sua fé não o torna forte o suficiente para executar os desígnios divinos.

As versões de Abraão propostas por Kierkegaard pretendem fortificar a sua função como “pai da fé”, e são demonstrações de como é difícil agir como ele agiu. Contudo, nosso foco aqui não é a interpretação que Kierkegaard dá a Abraão, mas aquela proposta por Kafka. Lembrar a

narrativa literária proposta pelo dinamarquês na introdução de sua análise filosófica tem o objetivo de nos lançar no contexto da proposta kafkiana. Em uma anotação dos cadernos em oitavo de 25 de fevereiro de 1918, Kafka se questiona se é fim ou início, uma vez que não conseguiu nem se associar ao sionismo de boa parte de seus companheiros do círculo de Praga, nem foi conduzido pelas mãos do decrépito cristianismo de Kierkegaard (KAFKA, 2002, p. 98).[2] Nem assimilado à cultura cristã da terra que habita, nem sonhador de um retorno à terra prometida, Kafka é o cidadão entre dois mundos, preso tanto à gargalheira celeste que o enforca quando ele pretende se dedicar a terra, quanto à terrena que esfolia seu pescoço se ele se direciona por demais aos céus (KAFKA, 2002, p. 126-7).[3] Não consegue ser tão esperançoso quanto Kierkegaard, porque não foi conduzido pela mesma mão que aquele, nem quanto seus compatriotas, que, embora guiados pela mesma mão, se adornam com um xale do qual ele não consegue sequer pegar a ponta. Suas versões de Abraão irão refletir esta diferença crucial, sobretudo com Kierkegaard.

Ao demarcar sua distinção com o cristianismo por um nome específico, enquanto sua distinção com o judaísmo é demarcada por todo um movimento, Kafka está frisando a relevância que o filósofo dinamarquês tem para ele. Não que esta relevância signifique uma identificação pura e simples, mas que, a partir dela ele pode pensar sua própria identidade. Kafka entende seu predecessor, contudo ele sente falta daquela mão que permitia a ele visualizar em Abraão a segurança de um “pai da fé”. Não tendo o pedagógico Deus que o leva pela mão, Kafka é levado a desconfiar da serenidade de Abraão e propõe figuras bastante distintas daquelas apresentadas até aqui. Figuras que não estão kierkegaardianamente amparadas pela mão divina, figuras que kafkianamente desconfiam do chamado porque desconfiam até de si mesmas. É a estas imagens de Abraão kafkianamente elogiado que dedicaremos as próximas páginas.

3 O INCAPAZ EM PRONTIDÃO

No início da carta Kafka retrata as torturas que corroem suas raízes e informa seu correspondente que existem muitas perguntas o atormentando. Motivado pelas perguntas que o atormentam ele diz que “Eu só poderia pensar outro Abraão” (KAFKA, 2015). Pensar outro Abraão pode significar pensar um Abraão diferente daquele narrado pelo Gênesis da Bíblia, mas a intenção de Kafka não é abranger toda a história de Abraão, sua revisão vai especificamente na cena descrita por Kierkegaard em seu elogio. Poder-se-ia alegar que esta é mera coincidência lógica, uma vez que a cena do sacrifício é a mais importante da vida de Abraão. Neste caso, no entanto, seria importante lembrar que antes de Kafka, e mesmo antes de Kierkegaard, Voltaire já havia feito considerações sobre Abraão em seu “Dicionário Filosófico” (1959),[4] cuja primeira edição data de 1764.

No seu verbete sobre Abraão, Voltaire não se limita a pensar um outro Abraão a partir do gesto do sacrifício. O iluminista francês trata do espírito nômade e empreendedor do “pai da fé”, frisa a forma como ele

tenta passar sua mulher Sarah por sua irmã e vendê-la por duas ocasiões. Não se pode negar que se trata de um outro Abraão, embora este não tenha nada a ver com o da Bíblia, nem com o de Kierkegaard. Portanto, quando Kafka inicia sua narrativa afirmando que só consegue pensar em outro Abraão, este outro pode se referir tanto ao bíblico, quanto ao do protegido pela mão divina apresentado pelo dinamarquês. O outro Abraão de Kafka não é um outro bíblico como o oportunista de Voltaire, mas o sujeito kafkianamente desamparado. É “outro”, sobretudo em relação ao elogiado por Kierkegaard.

O epíteto deste outro Abraão não poderia ser o de “pai da fé” (*Erzvater bringen*), abusando de seu humor negro Kafka diz que ele não seria sequer um vendedor de roupas velhas (*Altkleiderhändler*). Este Abraão que não conseguiria ser nada na vida é descrito como o incapaz em prontidão,

um Abraão que com a prontidão (*bereitwillig*) de um garçom, estivesse imediatamente pronto (*bereit*) a cumprir a exigência do sacrifício, apesar disso não o leva a termo, porque ele não pode sair de casa, ele é indispensável, a economia (*Wirtschaft*) o exige, continuamente há alguma coisa a providenciar, a casa não está acabada, mas sem que a casa esteja acabada, sem este apoio ele não pode sair (KAFKA, 2015).

Ele está em prontidão, mas não pode sair antes que tudo esteja devidamente organizado. É a economia, a lógica da organização da casa, que o impedem de executar o que lhe é pedido. Este Abraão não é apenas diferente daquele da Bíblia que serenamente cumpre seu papel. É, igualmente, diferente das possibilidades propostas por Kierkegaard. Ele não mente, não anda cabisbaixo, não se sente pecador, nem estremece ante o holocausto, simplesmente ele não pode sair de casa, por mais que esteja pronto para a tarefa que deve desempenhar, sua casa ainda não está acabada, e, enquanto ela assim se encontrar, ele não pode fazer nada fora dela.

Este Abraão é kafkianamente representado pela falta da mão divina organizando a casa. Não são as motivações pessoais que o impedem de ser “pai da fé”, o que o impede são suas obrigações para com o seu lar. Kafka ainda se preocupa em dizer que a Bíblia evita a hipótese deste outro Abraão. Está claro para ele que este não é o Abraão bíblico, uma vez que na Bíblia “Abraão realmente tem tudo em plenitude antecipadamente”, ou seja, tudo lhe foi dado para que ele pudesse cumprir adequadamente a sua obrigação como “pai da fé” (KAFKA, 2015). Kafka tem plena noção de que sua criação é puramente kafkiana, não quer transformar a sua narração em uma exposição exegética do texto bíblico. É outro Abraão. Um que se encontra na realidade kafkiana dos pesadelos burocráticos, preso em suas funções e impossibilitado de exercer aquilo para o que está desde sempre pronto. Ele não teme como as versões de Kierkegaard, simplesmente está afundado na burocracia econômica da casa.

A sequência da carta informa ainda mais claramente que este não é o verdadeiro Abraão (*der wirkliche Abraham nicht*) e que a apresentação dele não é digna de se gastar mais tempo nela, trata-se de uma narrativa, de uma ficção despretensiosa que quer ser apenas narrativa. Kafka parece sentir a necessidade de cravar que este é outro Abraão, uma vez que assim

consegue mantê-lo no espaço de um elogio kafkiano. Ele não é fruto de uma estruturação que tenha como objetivo justificar o desenvolvimento de uma teoria como faz Kierkegaard, nem o de aprofundar uma crítica como o faz Voltaire. Simplesmente representa o único Abraão que Kafka pode kafkianamente pensar. O verdadeiro Abraão sempre teve tudo e, por isso precisa ter algo tomado dele, ao menos na aparência, para que consiga alçar alturas ainda maiores. Esta é, segundo Kafka, uma consequência lógica, não um salto. Abraão, que teve tudo antecipadamente, só pode ser elevado se algo lhe é retirado. O holocausto, ainda que interrompido, funciona como possibilidade, ao menos na aparência, de elevação para aquele que sempre teve tudo.

O Abraão pensado kafkianamente, não pode ter tudo desde sempre. E porque não pode ter antecipadamente tudo, não consegue se elevar, permanecendo frustrado. Para que Abraão possa ser elevado a “pai da fé” é necessário que ele tenha tudo a sua disposição, e, tendo tudo, possa atender prontamente ao chamado e perder algo, ainda que só na aparência. Aquele Abraão pensado kafkianamente, que precisa ainda acabar de construir a sua casa, não pode atender ao chamado divino e se elevar porque não tem ainda o que possa perder. Não pode se lançar na governança dos seus filhos na fé, porque ainda está preso às tarefas da economia doméstica. Deus precisava garantir tudo a Abraão para que ele estivesse disponível a perder algo. Deus precisava estender a sua mão sobre Abraão para que ele tivesse as condições de cumprir seu sacrifício. Este Abraão coberto pela mão divina pertence à Bíblia e a Kierkegaard, mas não consegue ser pensado pelo desamparado Kafka.

Como a imagem messiânica de uma lei que deve ser seguida fielmente até o momento em que o Messias irá apresentar a sua limitação, é necessário ter algo para que sua perda indique uma elevação. A lei que pressupõe sua própria queda se apresenta nos limites de um messianismo que anda sobre uma corda bamba, mais destinada a fazer cair que a se andar por ela (BAPTISTA, 2011). Em seu desamparo, Kafka apresenta o humor de um Abraão que não pode se elevar porque não tem o que perder ainda, como um Messias que não tivesse lei para alterar. Só faz sentido a elevação do Messias e de Abraão, diante de uma realidade posta. É a necessidade de seguir a lei que permite a vinda de um Messias que indique a inadequação dela, é a possibilidade de ter tudo de antemão que garante a Abraão seu sacrifício como pai da fé. Mas tudo isso necessitaria de uma acalentadora mão divina. Kafka só acredita em um Messias que venha quando não é mais necessário, não no último, mas no absolutamente último dia (2002, p. 56-7), assim como só acredita em um Abraão que não pode se tornar “pai da fé” porque ainda não acabou de arrumar a casa.

4 O TRAPACEIRO

Aprofundando ainda mais suas imagens de um Abraão diferente do personagem bíblico e daquele do elogio de Kierkegaard, Kafka descreve uma nova nuance para o tom humorado deste personagem.

Diferentemente os Abraãos anteriores estes encontram em seu lugar de construção (na construção da casa) e que devem agora repentinamente ir ao monte. Possivelmente nem mesmo tinham um filho e já o devem sacrificar. Estas são impossibilidades e Sarah tem razão quando ela ri (sempre que ela ri - *wenn sie lacht*) (KAFKA, 2015).

O riso aqui assume uma função fundamental uma vez que o nome de Isaac é “forma abreviada de *Ychq-El*, que significa: ‘Que Deus sorria, seja favorável’ ou ‘sorriu, mostrou-se favorável’” (BÍBLIA, 1995, p. 53 – Nota de rodapé). O próprio nascimento de Isaac é cercado amplamente pelo contexto do riso. Primeiro é Abraão quem assim reage à promessa divina de ter um filho com Sarah. “Abraão caiu com o rosto por terra e se pôs a rir, pois dizia a si mesmo: ‘Acaso nascerá um filho de um homem de cem anos, e Sarah que tem noventa anos dará ainda a luz’” (BÍBLIA, 1995, p. 53 – Gn. 17: 17). O riso de Abraão é marcado como um sinal de descrença, assim como sua atitude de ter um filho com a escrava Agar, ambos demonstram que o “pai da fé” não confiava amplamente na promessa divina de que sua esposa lhe daria um herdeiro. Mas quando ele cai com o rosto por terra para rir de seu contexto é erguido por Deus com a indicação de que este filho deve ser chamado de “Deus sorriu”. Ao riso de Abraão é contraposto o sorriso de Deus como aquele que pode garantir um primogênito ao homem de cem anos e à mulher de noventa. “Deus sorriu”, torna-se assim mais forte que “Deus foi favorável”, porque traz à tona o sorriso divino que se contrapõe ao riso descrente do humano. Se Abraão é aquele que ri da promessa, seu filho deverá representar o sorriso divino da realização.

Porém não é ao riso de Abraão, nem ao sorriso de Deus a que se refere Kafka em sua carta, ele se refere à Sarah. O episódio do riso de Sarah acontece tão logo ela descobre o que iria lhe acontecer.

O hóspede disse: “Voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sarah terá um filho”. Sarah escutava, na entrada da tenda, atrás dele. Ora Abraão e Sarah eram velhos, de idade avançada, e Sarah deixava de ter o que têm as mulheres. Riu-se, pois Sarah no seu íntimo, dizendo: “Agora que estou velha e velho também está o meu senhor, terei ainda prazer?” Mas Iahweh disse a Abraão: “Por que se ri Sarah, dizendo ‘Será verdade que vou dar à luz, agora que sou velha?’ Acaso existe algo de tão maravilhoso para Iahweh? Na mesma estação, no próximo ano, voltarei a ti, e Sarah terá um filho”. Sarah desmentiu: “Eu não ri”, disse ela, porque tinha medo; mas ele replicou: “Sim, tu riste” (BÍBLIA, 1995, p. 54 – Gn. 18: 9-15).

Pega de surpresa pela conversa entre o marido e o hóspede ela ri da promessa. Não como o riso de Abraão, um riso que tem direito de ser, porque é uma kafkiana “impossibilidade”, apesar de ser uma “maravilha” divinamente possível. Kafka compreende e dá razões ao riso de Sarah, uma vez que ele representa a reação mais tipicamente humana diante deste contexto. O riso de Abraão pode ser condenado pelo sorriso divino, o de Sarah só pode ser repreendido por sua tentativa de se desmentir. Ela tem razão de rir da impossibilidade de um casal quase centenário ter o seu primogênito, ela não poderia é desmentir seu riso.

A “maravilha” promovida por *Iahweh* tem como função primordial cumprir a necessidade de Abraão ter o que perder para poder se elevar. Entre o riso e a trapça existe uma tênue linha.

Fica, portanto, somente a suspeita de que estes homens intencionalmente não tenham acabado sua casa (não ficarão prontos com a sua casa) para citar um grande exemplo – escondem o rosto em trilogias mágicas para não ter que erguê-lo e ver o monte o qual se encontra a distância (KAFKA, 2015).

Se o que evita que Abraão conclua sua função é a inconclusão de suas tarefas domésticas, então existe a possibilidade de que ele evite intencionalmente concluir o que lhe cabe. Se o primeiro Abraão de Kafka está em prontidão, mas incapacitado de exercer sua função de “pai da fé”, este novo Abraão usa de sua condição para procrastinar seu propósito final. É mais fácil se esconder em meio à literatura fantástica do que ter que encarar a realidade do monte Moriija. Não permitir a conclusão de suas tarefas domésticas evita a realidade do ultimíssimo dia. Se os açodadores do fim são criticados entre os judeus por tentar adiantar a vinda do Messias, a postura deste Abraão, ao se tornar o exato oposto de qualquer açodamento, não se torna menos messiânica.

Uma vez que, para Kafka, o Messias só virá depois de não ser mais necessário, a ação deste Abraão, ao mesmo tempo nega a realização da lei e ri de seu contexto irrealizável, tornando inoperante, não só o pedido divino, como todo o acontecer histórico. Sua negação a agir é, ao mesmo tempo, uma realização da proposta messiânica. “Como a potência messiânica se realiza e age na forma da fraqueza, ela tem efeito sobre a esfera da lei e das suas obras não simplesmente negando-as ou aniquilando-as, mas desativando-as, tornando-as inoperantes, não-mais-em-obra” (AGAMBEN, 2016, p. 115). Tornar o mundo da lei não-mais-em-obra é o que este Abraão faz com seu riso, sua casa não é concluída, porque quando ela assim estiver ele terá que realizar tarefas que o desagradam, então ele procrastina enquanto ri de seu contexto. Sarah ri junto com ele, uma vez que a realização proposta parece totalmente irreal. O riso de ambos reflete todo o potencial do elogio kafkiano. Perdidos em sua risível realidade eles optam por tornar inoperante suas funções no mundo.

Se o primeiro Abraão apresentado por Kafka retrata o contexto da posse para que com a sua perda se possa garantir a elevação, contexto que remete à necessidade de uma lei que conduza à queda de si própria através do Messias; o segundo Abraão retrata o gesto messiânico de tornar inoperante a lei. Ambos são personagens muito mais cheios de humor que as sóbrias figuras kierkegaardianas. O primeiro é incapaz, e com sua incapacidade remete ao que é necessário de ser garantido; o segundo é trapaceiro, e com sua trapaça remete ao jeito de burlar o que precisa ser feito. Nenhum deles pode ser considerado “pai da fé”, mas com suas ações se aproximam mais ao que se espera do gesto messiânico do que a imagem do “pai da fé” pode conduzir. São humanamente guiados para uma reação humana a um pedido divino, diante desta limitação indicam o verdadeiro potencial da ação humana, ou, mais precisamente, da inação.

5 O INSEGURO

O terceiro exemplo de Abraão proposto por Kafka é realmente o ponto alto da carta. A inação dos dois primeiros é conduzida ao extremo nas inseguranças desta terceira figura.

Mas um outro Abraão, um que quer fazer o sacrifício de forma inteiramente certa, e, sobretudo, ter as condições certas para a coisa toda, mas não pode crer que ele possa, ele, o velho homem repugnante e seu filho, o jovem porco. A ele não falta a verdadeira fé, esta fé ele tem, ele teria o estado certo se ele ao menos pudesse crer que se refira a ele. Ele teme sair a cavalo no papel de Abraão e seu filho, mas sobre o caminho se transformar em Dom Quixote. Sobre Abraão o mundo de então teria ficado horrorizado se tivesse assistido, este no entanto teme que o mundo irá morrer de rir com esta visão. Mas não é o ridículo em si que ele teme – entretanto ele também o teme, sobretudo o seu rir junto – mas, principalmente entretanto ele teme, que este ridículo o tornaria ainda mais velho e repugnante e seu filho ainda mais porco, ainda mais indigno de ser efetivamente chamado (do chamado dizer-lhe respeito) (KAFKA, 2015).

O Abraão velho e repugnante e seu filho porco são os participantes desta derradeira trama kafkiana. Este poderia ser digno do título de “pai da fé” porque não lhe “falta a verdadeira fé”, o que lhe falta é confiança e autoestima. Ele crê em Deus, nas promessas e maravilhas que podem ser efetivadas por Ele, não crê em si mesmo. Não consegue se achar digno de realizar o que lhe é solicitado. Neste plano o riso volta a assumir um papel central, não mais como o riso mental de Sarah, ou a prostração de Abraão, mas um riso pelo ridículo da situação. Para que Abraão se sinta digno ele precisaria confiar que ele não é repugnante, nem seu filho um porco. Mas ele reconhece que, se os outros começarem a rir dele, ele iria rir junto. O ridículo da situação é compartilhado por ele.

Este Abraão ri junto e teme que este riso o torne ainda mais indigno. Ele sabe de todas as suas limitações, por isso reconhece que não pode se levar tão a sério. Em sua análise desta carta Robert Alter conclui que,

Se fôssemos colocar o seu ponto de vista como um princípio teológico, ele seria formulado mais ou menos da seguinte maneira: a irrupção do transcendental no domínio insignificante do humano – “o assalto de cima” – sempre produz discrepâncias radicais, que o homem consegue perceber de forma profunda, da mesma maneira que tem consciência da sua insignificância (1992, p. 105).

Tratado como um midrashista por Alter, Kafka descreve o Abraão consciente da sua insignificância, não como alguém que pretende desconstruir o texto bíblico, mas como um intérprete que pretende penetrar nos seus significados ocultos. Aquilo que parece oculto no texto é o que torna seu personagem risível. O “assalto de cima” que faz com que Abraão seja reduzido a um velho repugnante, faz igualmente com que ele se sinta cada vez mais incapaz de realizar o que lhe é solicitado. É um ser insignificante e deve se recolher à sua insignificância. Apenas o riso se mantém como uma atitude possível, um riso do qual ele também deve compartilhar.

O desfecho kafkiano à este último Abraão é uma nova anedota, que reflete a situação risível do Abraão que vem sem ser chamado. Por fim o

riso não é limitado à sua condição de velho repugnante, nem à porqueira de seu filho, mas a seu equívoco em atender um falso chamado.

Um Abraão que vem não chamado! É como se o melhor aluno festivamente ao fim do ano devesse receber um prêmio e na expectativa o pior aluno devido a um erro de audição de seu porco último banco vem a frente e a classe toda estoura de rir. E talvez não seja nenhum erro, seu nome foi realmente citado e a recompensa do melhor deve segundo a intenção do professor ser um castigo do pior (KAFKA, 2015).

Talvez a insegurança de Abraão seja advinda de uma intencional piada divina. Assim como o professor pode chamar o pior aluno para que ele seja castigado com o riso dos demais, Deus pode estar chamando Abraão por uma sarcástica piada. Deus poderia estar apenas querendo castigar seu mais velho e repugnante servo. Ao riso inicial de Abraão se contrapõe o estourar de rir da plateia que vê a sua conversão em Dom Quixote. Assim como em Kierkegaard, em que apenas o humor pode conduzir da ética para a postura religiosa, também em Kafka é necessário dar este último salto para que o messianismo seja compreendido como um reconhecimento de sua insignificância e um aceite do riso coletivo.

Para se abrir ao messianismo da forma que ele é proposto por Kafka é necessário que a realidade não seja levada à sério. Ainda que todos a sua volta estourem de rir, a única possibilidade do sujeito messianicamente guiado é rir junto. A primeira figura nos ressalta que é necessário ter a lei, embora apenas para perdê-la; a segunda que na inoperância pode residir um princípio revolucionário; a terceira efetiva o humor como limite último a ser alcançado. Manter uma suspeita sobre a ordem divina não faz mal e pode evitar o ridículo. Na imagem do sacrifício de Abraão criada por Woody Allen à suspensão do holocausto pela intervenção divina, o “pai da fé” responde que estava apenas cumprindo as ordens de Deus, ao que ouve em resposta “Não te fixes tanto no que eu disse – replicou o Senhor. – Ou será que levas a sério qualquer ideia maluca que escutas? – Eu te falo brincando que sacrifiques Isaac e tu corres em seguida a fazê-lo” (SCLIAR; FINZI; TOKER, 1990, p. 85). Para Allen, Deus só poderia estar brincando com Abraão, assim como para Kafka ele poderia estar tentando castigá-lo por aquela risada de desconfiança. Em ambos o fundamental é que nada pode ser levado tão à sério. Para Allen ainda cabe uma outra conclusão, quando Abraão tenta valorizar seu ato como uma demonstração de cumprimento dos desígnios divinos, ouve como contra resposta de Deus “O que isto demonstra é que algumas pessoas cumprem qualquer ordem, por mais idiota que seja, contanto que venha de uma voz agradável e melodiosa” (SCLIAR; FINZI; TOKER, 1990, p. 86). À voz agradável que pede ao pior aluno que levante para ser condecorado é quase impossível resistir. Por isso é necessário estar atento, mais do que solícito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em carta de 4 de fevereiro de 1939 à Gershom Scholem, Walter Benjamin o desafia a exercer uma chave de leitura para a obra de Kafka. “Seja como for, quem *conseguisse descobrir o lado cômico da teologia judaica*

teria em suas mãos a chave para entender Kafka. Houve alguém assim, ou você teria a coragem de ser essa pessoa” (1993, p. 329). A proposta benjaminiana parte do pressuposto de que a obra de Kafka está associada a uma comicidade da teologia judaica, em nossa leitura esta comicidade está associada ao fundamento messiânico de uma lei que precisa ser seguida para ser destruída, uma ação que precisa tornar inoperante toda obra, um reconhecimento da insignificância que inviabiliza o aceite da convocação divina.

A análise das imagens de Abraão proposta por Kafka nos coloca dentro da esfera desta comicidade. Os próximos passos de nossas pesquisas se direcionam para uma melhor caracterização desta forma de messianismo como inoperância, sobretudo a partir das interpretações feitas por Benjamin, Scholem e Agamben.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ALTER, R. Anjos necessários: Tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BAPTISTA, M. R. Franz Kafka e a angústia kierkegaardiana. Estudos filosóficos. São João del-Rei, n. 6, p. 131-49, 2011. Disponível em: . Acesso em: 11 jan. 2016.
- BAPTISTA, M. R. O outro Abraão de Franz Kafka. Teoliterária. São Paulo, v. 4, n. 8, p. 12-22, 2014. Disponível em: . Acesso em: 11 jan. 2016.
- BAPTISTA, M. R. Messianismo na corda bamba: Apontamentos a partir de aforismos de Franz Kafka. In SPERBER, S.F. (Org.) Presença do sagrado na literatura: Questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: UNICAMP-IEL, 2011. p. 125-133.
- BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. Correspondência. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.
- BRETON, A. Antologie de l'humour noir. Paris: Le livre de poche, 1970.
- KAFKA, Franz. Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Frankfurt: Fischer, 2002.
- KAFKA, F. Brief an Robert Klopstock. Disponível em:
- KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: KANT. Textos seletos. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 72-78.
- KIERKEGAARD, S. A. Elogio de Abraão. In: KIERKEGAARD. Textos seletos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 117-122 (Os pensadores).
- LÖWY, M. Franz Kafka, sonhador insubmisso. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.
- SCLiar, M.; FINZI, P.; TOKER, E. (Orgs.). Do Éden ao Divã - Humor Judaico. São Paulo: Shalom, 1990.
- VOLTAIRE. Abraão. In: VOLTAIRE. Dicionário Filosófico. 5. ed. São Paulo: Atena, 1959. p. 11-3.

Notas

- [1] Neste trabalho não se pretende analisar a posição teológico-filosófica de Kierkegaard, apenas indicar uma influência da criação literária de seu elogio (1979. p. 117-122) que é parte integrante de um estudo mais amplo em “Temor e Tremor”.
- [2] Para as traduções apresentadas aqui cabe um especial agradecimento ao professor e germanista Elimar Johann.
- [3] Sobre esta relação entre Kafka e Kierkegaard, e mais especificamente sobre a análise do aforismo do cidadão de dois mundos presente na coletânea de aforismos de 1917 nomeada postumamente por Max Brod como “Reflexões sobre o pecado, a dor, a esperança e o verdadeiro caminho” (Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung and dem wahren Weg), ver o artigo “Franz Kafka e a angústia kierkegaardiana” (2011).
- [4] Mais uma vez é necessário destacar que a opção por trazer à baila o verbete de Voltaire antes que outros textos de maior profundidade filosófica e maior influência sobre Kierkegaard tem aqui a função de valorizar a criação literária-filosófica em torno do personagem Abraão. Especialmente pelo viés de humor que Voltaire emprega em sua abordagem.

Autor notes

- * Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor vinculado ao Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Minas Gerais. E-mail: m-baptista@uol.com.br.