

Viso · Cadernos de estética aplicada

Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº 21, jul-dez/2017

<http://www.revistaviso.com.br/>

Viso.

**Leituras de Kafka:
Escólios sobre a burocracia e o exercício da lei**
Bruno Barbosa dos Santos

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)
Guarulhos, Brasil

RESUMO

Leituras de Kafka: Escólios sobre a burocracia e o exercício da lei

Este ensaio tem como objetivo apresentar algumas considerações acerca da burocracia e do direito na obra de Franz Kafka. As breves notas que dão corpo ao texto buscam salientar conceitos fundamentais da literatura kafkiana para fazer deles um novo uso. Deste modo, distanciando-se da exegese “judaico-realística” de Max Brod, o texto recorrerá à fortuna crítica de autores como Walter Benjamin, Günther Anders e Giorgio Agamben para realizar outra leitura das categorias teológicas presentes em Kafka. Com isso, as notas a seguir procuram avaliar as estratégias investidas pelo prosador tcheco contra os mecanismos da lei.

Palavras-chave: burocracia – estudo – lei – tribunal

ABSTRACT

Readings of Kafka: Commentaries on the Bureaucracy and the Fulfillment of Law

This article aims to present some considerations about the bureaucracy and the law in Franz Kafka's literature. The brief notes that compound the body of the text look forward to point the foundational concepts in the Kafkaesque literature up for using them differently. Therefore, getting distant from the “Jewish-realist” exegesis written by Max Brod, the text appeals for the critical analysis of authors like Walter Benjamin, Günther Anders and Giorgio Agamben in order to create a different reading of the theological categories presented by Kafka. Thus, the following notes aim to evaluate the invested strategies on the Czech prose writer against the law's mechanisms.

Keywords: bureaucracy – study – law – court

BARBOSA DOS SANTOS, B. “Leituras de Kafka: Escólios sobre a burocracia e o exercício da lei”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. X, n. 21 (jul-dez/2017), pp. 48-68.

DOI: 10.22409/1981-4062/v21i/228

Aprovado: 24.06.2017. Publicado: 30.12.2017.

© 2017 Bruno Barbosa dos Santos. Esse documento é distribuído nos termos da licença **Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional** (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR

Accepted: 24.06.2017. Published: 30.12.2017.

© 2017 Bruno Barbosa dos Santos. This document is distributed under the terms of a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International** license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

É por isso que existe um bando de mensageiros que correm pelo mundo e,
uma vez que não há mais reis, bradam uns para os outros as mensagens que
perderam o sentido.
(Franz Kafka, *Aforismos*)

I

Os entrelaços da amizade entre Franz Kafka e Max Brod constituem uma das interrogações mais inventivas para quem estabelece uma leitura da obra do prosador tcheco. Como testamenteiro de Kafka, Brod recusou a solicitação do amigo de queimar todos os manuscritos inéditos após a sua morte. Em atitude contrária, Brod não somente começou um intenso trabalho para editar os inacabados escritos como publicou também os diários e as cartas íntimas do escritor de Praga. Todavia, pode-se objetar: Kafka teria o reconhecimento de sua genialidade sem a infidelidade do amigo-testamenteiro?

Com pequenas publicações realizadas em vida, Kafka fez a ressalva para o amigo sobre a validade de alguns textos que deveriam permanecer como seu legado. Este é o caso das novelas *O foguista*, *A metamorfose*, *O veredicto* e *Na colônia penal*, bem como das coletâneas *Contemplação*, *Um médico rural* e *Um artista da fome* – este último que teve a autorização para publicação pela *Die Schmiede*, porém o autor não chegou a vê-lo impresso. Foi motivado pelo lançamento de *Um artista da fome* que Brod responde sobre sua escusa ao pedido testamentário do amigo:

Quando ele [Kafka] conheceu o gerente da editora “Die Schmiede” consentiu, sem a necessidade de ser persuadido, à publicação de quatro romances ao qual impôs o título de um deles: “Um artista da fome”. Desta sua mudança, por todos os indícios de maior apego à sua vida, que tirei mais tarde a coragem para não considerar válida a atribuição dada a mim (e escrita muito tempo antes) de não publicar nada do que ele deixou.¹

Para além das incumbências testamentárias, Brod tornou-se o primeiro biógrafo de Kafka e, por consequência, inaugurou a primeira grande exegese da obra do prosador praguense. Com o sugestivo capítulo “Evolução religiosa” presente na biografia, Brod buscou descrever os anos de maturidade do amigo – especificamente o período entre os rascunhos de *O processo* e *O castelo* – para constituir os princípios norteadores de sua interpretação teologizada do cosmo kafkiano. Entrevendo nos heróis de Kafka a busca por reconhecimento da graça de um Deus estranho ao mundo, o biógrafo insere a descrita literatura nas esteiras do pensamento sionista para desenvolver uma análise “judaico-realística” de Kafka em que “o sionismo é entendido como forma de vida de importância religiosa”, pois, como é defendido algumas linhas antes: “deste modo compreendem-se melhor a vida real e a verdade através de arquiteturas teológicas. ‘Estar perto de Deus’ e ‘viver de forma justa’ eram para Kafka a mesma coisa. Não se pode viver como justo sendo parte de um povo sem território”.² A interpretação “judaico-realística” dos romances kafkianos é, talvez, a segunda maior herança deixada por Brod.

É contra esta leitura em particular que Walter Benjamin abriu caminho para uma interpretação própria do mundo kafkiano. Em seu artigo de 1934, escrito como lembrança do décimo aniversário de morte do escritor tcheco, Benjamin já havia criticado as leituras teológicas da escola iniciada por Brod, mas é somente em correspondência com Gershom Scholem que se estabelece uma crítica feroz ao biógrafo de Kafka. Na carta de 12 de junho de 1938, o crítico literário expõe a inconsistência da exegese brodiana que busca unir a literatura kafkiana à categoria da santidade, isto é, à formulação de um híbrido em que a vida e a obra se confundem no encontro entre interpretação psicanalítica e revelação teológica: “Normalmente, a categoria da santidade (e não aquela da literatura) é a única correta para analisar a vida e a obra de Kafka. [...] Um elemento que autorizava a inseri-lo na categoria da santidade era a sua fé profunda”.³

O jogo das categorias teológicas presentes na leitura brodiana é estrategicamente invertido por Benjamin ao estabelecer dois eixos centrais para a interpretação da obra kafkiana, sendo: a experiência mística e a vida do homem da grande cidade. Assim, por um lado, o cidadão moderno ao estar entregue às intermináveis aparelhagens burocráticas se encontra também diante da pobreza de experiências comunicáveis. Enquanto que, por outro lado, a experiência mística – que perdeu a sua verdade – torna-se o elemento para a transmissibilidade das parábolas: “A literatura de Kafka é originalmente de parábolas. Mas sua beleza e sua desgraça é ter que ser mais do que parábolas. Ela não se coloca aos pés da doutrina, assim como a Hagadá o faz em relação à Halaká. E quando se submete, de repente levanta uma poderosa garra contra ela”.⁴ Nesta perspectiva, contraponto aos comentários hagádicos que atualizam a doutrina da lei, Benjamin defende que o prosador tcheco apresenta a cisão entre verdade e transmissão para demonstrar um mundo em que a sabedoria encontra ruína sob o domínio triunfante da burocracia anônima.⁵

No entanto, com precisa lucidez, Benjamin encontrou na literatura de Kafka o prenúncio da doença da tradição a qual já havia discutido no ensaio “Experiência e pobreza”, principalmente em referência à perda da capacidade de narrar. Para o crítico alemão, a narração, que era o modo de transmissão do conhecimento dos velhos aos jovens, encontrou o seu fim em meio da pobreza de experiências comunicáveis gerada pela vivência da guerra: “Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente de tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano”.⁶ Porém, salienta o autor, a miséria da guerra abriu outras possibilidades para o mundo moderno ao gerar um tipo de barbárie positiva, quer dizer, a pobreza do homem o obrigou a enfrentar sua tábua rasa de experiências e construir com pouco um novo caminho. Neste sentido, confluyente à leitura benjaminiana, a barbárie positiva também se desdobra – como o peso da hagadá contra a halaká – na parábola kafkiana “Uma mensagem imperial”:

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. [...] Este se pôs imediatamente em marcha; é um 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. [...] 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.⁷

Na extensão infinita que separa o imperador do povo chinês, Kafka revela a distância entre a verdade e sua transmissão. Deste modo, seguindo a indicação benjaminiana, para além da perda da experiência do homem moderno, a parábola abre a tradição ao mundo dos comentários e nisto reside a poderosa garra investida contra o discurso teológico imposto por Brod. Entre o súdito solitário que carrega a mensagem de um morto e aquele que a espera junto à janela, o escritor tcheco renuncia ao conteúdo da verdade para possibilitar os seus infinitos desdobramentos.

II

A literatura kafkiana foi um tema recorrente nas correspondências entre Benjamin e Scholem. O interesse já era evidenciado na carta de 21 de julho de 1925, quando o crítico alemão indicou seu intento de escrever uma resenha sobre as *Narrativas do espólio* que Brod começava a editar. Porém, somente com a tentativa de publicação do artigo “Franz Kafka” pela revista *Jüdische Rundschau* este diálogo epistolar travou um intenso debate acerca do estudo na obra do escritor tcheco.

O ensaio benjaminiano tem a sua abertura com a exposição da conflituosa relação entre o ambiente familiar e a culpa imposta pela figura paterna. Sem dúvida, a presença do pai é um dos pontos centrais das novelas de Kafka, seja na marca do pai-tribunal de *O veredicto*, com o pai que clausura o filho-inseto no quarto de *A metamorfose* ou no conflito entre o velho e o novo comandante de *Na colônia penal*. No entanto, segundo Benjamin, haveria entre os personagens kafkianos uma linhagem de seres intermediários que fogem do meio familiar e para os quais ainda há esperança, como abre sua interpretação para o diálogo recordado por Brod:

Ele [Kafka]: “Nós somos pensamento niilistas que surgem na mente de Deus”. Por minha parte relacionei com a doutrina gnóstica do Demiurgo, o malvado criador do mundo, do mundo como pecado de Deus. “Não”, replica Kafka, “acredito que não somos algo tão radical de Deus, mas somente um de seus maus humores, um dia ruim”. “Então, haveria esperança fora do nosso mundo”. Ele sorriu: “Muita esperança... por Deus... infinita esperança, mas não para nós”⁸

Com a anedota brodiana sobre a questão da esperança em Kafka, Benjamin remete à figura dos ajudantes. Como seres que não possuem um contorno próprio e, por vezes, diferenciam-se apenas por seus nomes, os ajudantes “não pertencem a nenhum dos outros grupos de personagens e não são estranhos a nenhum deles – são mensageiros que circulam entre todos”.⁹ Assim, atravessando todo o mundo kafkiano, estes mensageiros aparecem nas mais variadas personificações, tal como Arthur e Jeremias que supostamente auxiliariam o agrimensor K. em *O castelo*, mas, também, como o incansável estudante do hotel com o qual se depara Karl Rossmann.

O estudo adquire no ensaio benjaminiano uma posição estratégica, pois os estudantes agem como mensageiros de um mundo há muito perdido. Revisitando as páginas dos livros, Josef Mendel, o estudante de *O desaparecido*, toma frente ao esquecimento e com fôlego atravessa as madrugadas em suas leituras: “Mas quando dorme? – perguntou Karl, olhando admirado para o estudante. – Ah é, dormir! – disse o estudante – dormir eu vou quando terminar meus estudos. Por ora eu tomo café preto”.¹⁰ Virar as páginas, consultar os livros e tomar notas das lições: estes são os gestos dos estudantes de Kafka.

Entretanto, é somente com a imagem de *O novo advogado* que Benjamin encontra a possibilidade de um novo uso do direito na obra do prosador tcheco. No conto kafkiano, após ter abandonando os campos de batalha, Bucéfalo refugia-se entre os códigos da lei para transformar em novo elemento as páginas dos antigos livros: “Talvez por isso o melhor realmente seja, como Bucéfalo fez, mergulhar nos códigos. Livre, sem a pressão do lombo do cavaleiro nos flancos, sob a lâmpada silenciosa, distante do fragor da batalha de Alexandre, ele lê e vira as folhas dos nossos velhos livros”.¹¹ Em sua leitura, Benjamin defende que com o direito que não é mais praticado, mas sim estudado, se estabelecerá uma nova formulação de justiça.

Deste modo, o estudo não se revela como na doutrina talmúdica que, para preservação do culto judaico, praticou nele o próprio objeto da tradição, mas apresenta nos estudantes a imagem de discípulos que perderam toda a relação com a letra da lei. Sobre este ponto Scholem, na carta de 17 de julho de 1934, replica a interpretação do amigo. Para o teólogo judeu, o mundo de Kafka seria o mundo da revelação embora este esteja voltado para o vazio. Neste sentido, na inexequibilidade de o velado se revelar, Scholem defende que os estudantes não perderam a escrita, mas são incapazes de decifrá-la. Na carta de 20 de setembro de 1934, a interpretação scholemiana é aprofundada ao apresentar uma vigência sem significado da lei em que o nada pode emergir:

Entendo um estado em que a revelação parece destituída de significado, no qual ela consegue se impor à medida que é válida, mas nada significa. Quando desaparece a riqueza do significado e o elemento que surge se reduz à própria nulidade embora não desapareça (e a revelação é algo que surge), pois aí se revela o seu Nada. É óbvio que no sentido religioso este é um caso limítrofe, sendo questionável se pode ser executado

na realidade. Não posso compartilhar sua opinião de que é a mesma coisa se os alunos perdem “a escrita” ou se não logram decifrá-la. Vejo nesse ponto um dos graves erros que você pode cometer. É justo a diferença entre essas duas posições que pretendi definir ao me referir ao vazio da revelação.¹²

Que Scholem admita uma diferença cabal entre a perda da escrita dos estudantes em contraponto à sua tese da inexequibilidade em decifrá-la é evidente. Todavia, pode-se encontrar no ensaio benjaminiano uma indiferenciação entre os dois termos? Na carta de 11 de agosto de 1934, Benjamin já procurava apontar para uma sutil diferença a qual o amigo teólogo aparentemente não pôde perceber:

Se os estudantes a perderam ou se não conseguem decifrá-la, o resultado é o mesmo, porque a Escritura sem sua respectiva chave não é escrita e sim vida. Vida como a que transcorre na aldeia junto ao castelo no monte. Na tentativa de transformar a vida em escrita, vejo o sentido da “inversão” a que apontam insistentemente várias parábolas de Kafka, entre as quais escolhi “a próxima aldeia” e *Külbelreiter* [O cavaleiro do balde]. [...] A categoria messiânica de Kafka é a “inversão” ou o “estudo”.¹³

Este homem que vive no vilarejo ao pé do castelo é o agrimensor K. Em sua impossibilidade de passar pelas chancelarias dos altos funcionários para adentrar nos domínios do conde, K. segue julgado por uma autoridade autônoma que faz da sua vida o objeto da lei. Contudo, em via contrária, a inversão que sugere a leitura benjaminiana é a possibilidade de fazer frente às prescrições de uma lei imemorável que rege soberana sobre o mundo dos homens. Exemplo disto é evidenciado na anotação de 31 de agosto de 1934 na qual Benjamin procurou acentuar a importância da memória como a verdadeira medida da vida na parábola kafkiana *A próxima aldeia*:

Como um relâmpago, ela perpassa a vida em retrospectiva. Tão rápido quanto alguém que folheia algumas páginas de trás para frente, ela parte da próxima aldeia e chega ao local em que o cavaleiro tomou a decisão de partir. Aquele que viu sua vida ser transformada em escrita, como os mais velhos, consegue ler esta escrita apenas no sentido contrário. Somente assim ele se reencontra consigo mesmo e apenas assim, fugindo do tempo presente, consegue compreendê-la.¹⁴

Dessa forma, retornando ao artigo “Franz Kafka”, o crítico literário realiza uma inversão na escritura ao fazer do estudo o assalto contra o esquecimento: “Pois o que sopra dos abismos do esquecimento é uma tempestade. E o estudo é uma cavalgada contra essa tempestade”.¹⁵ Assim, em um jogo dialético, Benjamin opõe estrategicamente dois contos kafkianos para retratar a inversão: por um lado, na figura do cavaleiro do balde que galopa em direção ao futuro na busca frustrada por carvão; e, por outro, no velho que revê o passado para narrar os perigos de uma viagem até a aldeia mais próxima.

Nestes textos kafkianos são apontadas as relações antitéticas do tempo. O passado e o futuro se confrontam em uma disputa pela escritura. Em *O cavaleiro do balde*, o futuro é o caminho acelerado da individualidade da sociedade moderna, esta que levou o triste cavaleiro a ascender até as montanhas geladas do obívio. Em *A próxima aldeia*, em

contraparte, realiza-se com a temeridade do ancião o resgate da memória contra os ventos abissais do esquecimento. Portanto, para o crítico alemão, é para o passado que conduz o estudo na conversão da existência em escrita e cujo novo advogado entrevê nas páginas dos velhos livros a porta da justiça.

III

Em 1951, Günther Anders publica o ensaio crítico *Kafka: pró e contra* com o qual repercute uma nova interpretação do autor. Resgatando a importância do prosador tcheco para a literatura mundial, o ensaísta alemão seculariza as deidades impostas pela interpretação teológica da escola de Brod. Para Anders, se conceitos como culpa, redenção e graça estão presentes nos escritos de Kafka, estes são tomados de empréstimo para apresentar um mundo totalmente institucionalizado.

No entanto, seria apressada a conclusão de que esteja excluída de toda forma a presença divina na obra kafkiana, pois, seguindo as disposições do ensaio crítico, haveria em seus escritos uma formulação marcionista de um demiurgo em que a origem do mal e a existência da lei coincidem. Sendo deste malvado criador que procede a miséria humana, Kafka reformula o pecado ancestral como a lamúria do homem pela injustiça cometida contra si: “O pecado original, a antiga iniquidade cometida pelo Homem, consiste numa condenação que o Homem lança e da qual não abdica: a de que foi vítima de uma iniquidade, a de que o pecado original foi cometido contra ele”.¹⁶ Dito de outra maneira, paralelo com a consideração gnóstica, o escritor de Praga revive a imagem veterotestamentária do Deus da Lei sem, contudo, apresentar a promessa do Deus de Amor enunciada pelo Cristo. Pautando sua interpretação por esses termos, o ensaísta aproxima a concepção kafkiana da lei à doutrina de João Calvino.

Em uma leitura inovadora, coube ao gênio de Max Weber realizar uma análise inaugural do credo calvinista como formulador de uma ética profissional que estaria presente na gênese do capitalismo. Orientado pela apreciação das intenções subjetivas a que os indivíduos aderem para realizar suas ações, o sociólogo alemão encontra na doutrina da predestinação um fundamento religioso da ética ascética do protestantismo.

Dividindo a humanidade entre aceitos e condenados, o dogma calvinista age para o isolamento do homem em sua profissão de fé. Em uma relação direta e intimamente solitária, o calvinista encontra em seu trabalho a expressão prática da glorificação de Deus e ocorrendo na materialização do lucro um possível sinal de libertação do medo da condenação. Neste sentido, relacionando o sucesso profissional com a expressão da graça divina, a prática ascética do protestantismo fundamentaria a ética econômica capitalista segundo o princípio racionalizado de reinvestimento do lucro adquirido.

A predestinação sendo concebida como uma escolha divina para gozo da vida eterna que não deixa recurso que possa mudar a decisão, os preceitos calvinistas adquirem coerência conceitual ao direcionar o seu interesse teológico unicamente para Deus e, portanto, deixando os homens em segundo plano. Pode-se dizer, pois, que haja na doutrina de Calvino a formulação de um *deus absconditus* que põe e dispõe soberanamente sobre o mundo humano. Retornando ao ensaio weberiano, a seguinte passagem tende a confirmar a leitura:

Para Calvino, não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus, e todo acontecimento [...] pode ter sentido exclusivamente como um meio em vista do fim que é a autoglorificação da majestade de Deus. Aplicar critérios de “justiça” terrena a seus desígnios soberanos não faz sentido e é uma ofensa à sua majestade, posto que ele e somente ele é livre, ou seja, não se submete a nenhuma lei, e seus decretos só nos podem ser compreensíveis ou em todo caso conhecidos na medida em que ele achar por bem comunicá-los a nós.¹⁷

Em sua incerteza perante o divino, o cristão calvinista encontra nos personagens kafkianos uma espantosa aproximação. Impossibilitado de saber se foi agraciado ou condenado pelo poder oculto que faz de sua vida um mero brinquedo, os heróis de Kafka enfretam as designações desconhecidas daquele mesmo deus caprichoso de Calvino.

Em um texto de 1920, publicado junto aos escritos que fazem parte das *Narrativas do espólio*, o prosador tcheco chama a atenção para os processos de dominação que permeiam o exercício da lei: “Nossas leis não são universalmente conhecidas, são segredo do pequeno grupo de nobres que nos domina. Estamos convencidos de que essas velhas leis são observadas com exatidão, mas é extremamente penoso ser governado segundo leis que não se conhecem”.¹⁸ Do mesmo modo que o Deus calvinista age soberano em seus desígnios, a nobreza – este representante secular da lei – arbitra sobre o mundo por decretos que os tempos imemoriais apagaram da lembrança dos homens:

As leis são de fato muito antigas, séculos trabalharam na sua exegese, certamente até essa interpretação já se tornou lei, na verdade continuam a existir as liberdades possíveis no ato de interpretar, mas elas são muito limitadas. Além do mais é evidente que a nobreza não tem motivo algum, na interpretação, para se deixar influenciar pelo interesse pessoal em detrimento do nosso, pois as leis foram desde o início assentadas para os nobres, a nobreza está fora da lei e precisamente por isso a lei parece ter sido posta com exclusividade nas mãos da nobreza. [...] Há um pequeno partido que realmente pensa assim e busca provar que, se existe uma lei, ela só pode rezar o seguinte: o que a nobreza faz é lei.¹⁹

Em sentido análogo às leis dos nobres prefiguradas nos espólios kafkianos, com a segunda dissertação de *Genealogia da moral* Friedrich Nietzsche procura com seu olhar minucioso analisar os vestígios estabelecidos entre o direito e a culpa. Recobrando a gênese da vida dos homens em comunidade, o pensador alemão expõe as

consequências que acompanharam o animal humano em seu devir antropológico para a formação da má consciência.

O filósofo defende que ao interiorizar os seus instintos o homem declara uma guerra contra si mesmo. Disso resulta seu adoecimento com a separação dos velhos impulsos no qual repousava sua força e prazer: “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência”.²⁰ Caracterizando no Estado a instituição da lei como o ato de violência que amansou o bicho-homem, Nietzsche estabelece no âmbito da moral aquela mesma problemática da lei que transpassa o cosmo kafkiano:

Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos [...] Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não se encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho.²¹

É neste sentido que o ensaio benjaminiano define as leis em Kafka como pertencentes a um mundo anterior às normas prescritas pelas doze tábuas. Se a formulação das leis escritas aparece na história humana como uma conquista aos tempos imemoriais do mundo primitivo, a lei dos nobres age subrepticamente para o domínio ainda mais ilimitado. O que impressiona na formulação kafkiana da ilegitimidade da nobreza é o seu aceite pelos homens, estes preferem a opressão das normas ocultas a ter de negar a própria existência da lei: “a única lei visível e indubitavelmente imposta a nós é a nobreza – e será que queremos espontaneamente nos privar dela?”.²² Dito de outro modo, seguindo a esteira nietzscheana aberta, o *horror vacui* do homem o fará preferir querer o nada a nada querer.

IV

Escrito em 1917, *Durante a construção da muralha da China* pertence ao grande espólio que o prosador tcheco havia destinado à destruição. Relatado sob a ótica de um simples súdito chinês, a novela descreve os desdobramentos da burocracia sobre a vida dos homens comuns, principalmente na tentativa de seu narrador de compreender as motivações que dão entorno à edificação da obra monumental. Ao incluir a parábola “Uma mensagem imperial” no corpo da novela, Kafka aprofunda as ambiguidades latentes do funcionamento da lei: por um lado, questionando a relação entre o povo

chinês que age servilmente segundo as palavras de um imperador do qual nada se sabe; e, por outro, demonstrando o exercício autônomo da máquina burocrática.

Dentre os pais fundadores da Sociologia, Weber foi o único que verdadeiramente se debruçou sobre o tema da burocracia para constituir um campo de investigação. Traçando um caminho próprio, o sociólogo alemão rejeitou a hipótese da racionalização como fonte de libertação do espírito humano, como encontrado na escola positivista. Porém, cabe ressaltar, Weber igualmente rejeitou a existência do devir histórico formulado no materialismo histórico. Para o pensamento weberiano, a história deve ser observada em suas especificidades, isto é, avaliando os princípios, critérios, normas e regras que deram sentido materializado ao pensamento social. Assim, a especificidade da razão do ocidente foi o aprisionamento do espírito humano no desenvolvimento da técnica como meio racionalizado para uma ação previsível.

Com uma crítica radical à racionalização ocidental, Weber avaliou em seu exame histórico os princípios norteadores que ofereceram ao domínio técnico a primazia sobre todas as esferas da vida humana. Estabelecendo elementos significativos para o estudo do modelo organizacional burocrático, o sociólogo destaca:

A razão decisiva do avanço da organização burocrática sempre foi sua superioridade puramente técnica sobre qualquer outra forma. A relação entre um mecanismo burocrático plenamente desenvolvido e as outras formas é análoga à relação entre uma máquina e os métodos não-mecânicos de produção de bens. [...] Sobretudo, porém, a burocratização oferece o ótimo de possibilidades para realizar o princípio da repartição do trabalho administrativo segundo aspectos puramente objetivos, distribuindo-se as tarefas especiais entre funcionários especializados, e que cada vez mais se aprimoram na prática contínua. A resolução “objetiva” significa, neste caso, em primeiro lugar, a resolução sem considerações pessoais, segundo regras calculáveis.²³

Regida pelo cálculo da ação e da previsão do resultado, encontra-se na racionalização do modelo econômico capitalista e da burocracia a superioridade da técnica sobre qualquer outra forma de organização. Em um tom surpreendentemente kafkiano, Weber defende que a modernidade caminhou para seu aprisionamento em uma “jaula de aço” que a restringe sob a forma mecanizada da burocracia: “Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. No que a ascense se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história”.²⁴ Deste modo, com o controle técnico da vida e a eliminação da liberdade, o poder da burocracia estende progressivamente seu domínio sobre toda a esfera da ação humana.

A consideração da burocracia como um obstáculo na vida dos personagens kafkianos é perceptível. Basta percorrer as primeiras páginas de *O castelo* para compreender as dificuldades que o agrimensor terá para a realização de seu ofício. Logo de início, com uma recepção ambígua, K. é assaltado com a notícia de que seu pernoite no albergue da aldeia necessita de permissão. Aliás, uma autorização sobre a qual não terá deliberação

no curso todo da história. Em um andar tonteante entre a aldeia e as proximidades do castelo, o destino do agrimensor é obscurecido frente a suas incontáveis tentativas de reivindicar uma entrada impossível às propriedades do conde. Subjugado ao cortejo dos funcionários, K. enfrenta – sem muito êxito – as consequências do domínio da técnica sobre a ordem da existência: “Em lugar nenhum K. tinha visto antes, como ali, as funções administrativas e a vida tão entrelaçadas que às vezes podia parecer que a função oficial e a vida tinham trocado de lugar”.²⁵ Questionando a aparente objetividade da organização burocrática, o herói expõe os limites da racionalização cujo desfecho é o percorrer labiríntico entre as repartições que se multiplicam ao infinito.

Outra possível interpretação do triunfo da burocracia na obra kafkiana é encontrada n’ *O processo* com a presença constante do tribunal nas mais diversas esferas da sociedade. Com a capacidade de influenciar as instâncias jurídicas, os personagens com os quais o herói mantém contato pertencem de alguma maneira à ordem pública, seja na figura de oficiais de justiça propriamente ditos, seja, em casos peculiares, na figura dos três funcionários do banco, do capelão do presídio, do pintor da corte e das meninas que brincam do lado de fora do ateliê. “É que no fundo tudo pertence ao tribunal”²⁶, afirma Titorelli frente à ingênua visão que K. tem sobre o aparelho público. Contudo, a extensão administrativa não compete somente aos personagens, mas em cada espaço percorrido pelo protagonista ao longo do romance:

Com o que está surpreso? – perguntou este [o pintor Titorelli], surpreso de sua parte. – São os cartórios do tribunal. O senhor não sabia que havia cartórios do tribunal? Há cartórios do tribunal em quase todos os sótãos, por que eles haveriam de faltar justamente aqui? Também o meu ateliê pertence, na verdade, aos cartórios do tribunal, porém o tribunal colocou-o à minha disposição.²⁷

De maneira análoga ao homônimo herói de *O castelo*, Josef K. é exposto às amarras burocráticas que assumem o poder integral da vida. Sem saber as causas reais do delito do qual é acusado, o herói de *O processo* perambula pelos domínios do direito que o conduzem ao final para uma morte vergonhosa. A pena capital sofrida pelo protagonista é o resultado do caráter arbitrário do tribunal que o considera culpado. Aqui talvez seja instrutiva a representação da justiça expressa no quadro de Titorelli. A pintura que apresenta a caricatura da Justiça e da Deusa da Vitória em uma única figura encontra nas palavras de K. sua latente contradição: “Isso não é uma relação muito boa [...], a Justiça tem de estar em repouso, pois do contrário a balança oscila e um veredicto justo se torna impossível”.²⁸ Estando aquém dos princípios formais da racionalidade jurídica, o tribunal kafkiano revela a raiz de irracionalidade presente em toda burocracia ao conduzi-la ao seu paroxismo.

V

A questão da culpa é um dos principais pontos de partida para a exegese da literatura de Kafka. Estabelecida como uma chave interpretativa da obra, a culpa adquire uma inflexão específica da construção das narrativas. Em *O veredicto*, por exemplo, encontra-se no conflito familiar a condenação por uma transgressão desconhecida. É surpreendente a reviravolta que ocorre quando Georg Bendemann, repellido pelo pai autoritário, é inesperadamente sentenciado pelo patriarca à morte por afogamento.

Em outro contexto, a novela *Na colônia penal* relata a existência de uma máquina de execução que registra no corpo dos acusados a sentença do crime. Baseado em um sistema de justiça arbitrário, que oculta a violação cometida pelo condenado, o tribunal expresso pela máquina não permite ao réu o seu direito à defesa, pois como argumenta o oficial da colônia: “a culpa é sempre indubitável”.²⁹ Resultado de um longo processo de tortura, o condenado decifra a culpa com a leitura das feridas realizada pelo aparelho em seu corpo. Então, com o fim das doze horas, o oficial e o soldado podem enterrar o cadáver justificado pela máquina.

Contudo, a melhor formulação da culpa nos escritos do prosador tcheco é definida em um injurioso processo: “Alguém devia ter caluniado Josef K., pois, sem que tivesse feito mal algum, ele foi detido certa manhã”.³⁰ Lançado em um mundo cuja ignorância da lei causa a sua transgressão, K. enfrenta uma instância autônoma que o ultrapassa por seu desconhecimento, sendo nos tribunais em que o acusado e a culpa se encontram e se indeterminam.

Realizando uma audaciosa análise do romance kafkiano, Giorgio Agamben defende que a calúnia apresentada na abertura de *O processo* é, na verdade, uma ação de falsa acusação efetuada pelo protagonista contra si mesmo. Quer dizer, o “alguém” que dá início ao processo calunioso é o próprio Josef K. É nesta leitura que o filósofo italiano sugere que o significado da letra K – que dá sobrenome ao herói – seria de *kalumniator*, esta insígnia de punição com a qual era marcada a frente do falso acusador no direito romano.

O processo criminal romano tinha início com a *nominis delatio* – a inscrição do nome do réu na lista dos acusados. Assim, para restituir a importância da acusação no inquérito romano, Agamben descreve que o termo latino *accusare* deriva etimologicamente de *causa*, este que, por sua vez, tem sua aproximação com o conceito latino de *res*, a coisa ou assunto em questão no direito. A acusação é, portanto, o pôr em causa de alguma coisa que seja fundamento de uma circunstância jurídica. A calúnia é considerada uma grave ofensa ao processo criminal justamente por questionar os seus alicerces:

A gravidade da calúnia está, então, em função do seu repor em questão o princípio mesmo do processo: o momento da acusação. Porque nem a culpa (que no direito arcaico não é necessária) nem a pena definem o processo, mas sim a acusação. Aliás,

a acusação é talvez a “categoria” jurídica por excelência (kategoria significa em grego “acusação”), aquela sem a qual todo o edifício do direito viria a baixo: o pôr em causa do ser no direito. O direito é, portanto, na sua essência, acusação, “categoria”. E o ser, posto em causa, “acusado” no direito, perde sua inocência, torna-se “coisa”, isto é, causa, objeto de litígio.³¹

Nesta perspectiva, a lei que acusa Josef K. não é a norma que prescreve o dever dos indivíduos sob a pena de sanções, ela é o reconhecimento da culpa por falsa acusação. Em conformidade com a leitura agambeniana é instrutiva a afirmação do sacerdote do presídio no episódio da catedral: “O tribunal não quer nada de ti. Ele te recebe quando tu vens e te despede quando tu vais”.³² Sendo a autocalúnia a inscrição do protagonista no direito, o tribunal a reconhece como crime ao fazer da infundada acusação a sua própria justificação, pois como ainda assegura o capelão sobre a questão da culpa: “O veredicto não vem de repente, o processo jurídico só aos poucos se transforma em veredicto”.³³ Neste sentido, a prescrição jurídica de que não há pena sem processo encontra por fim o seu fundamento, isto é, a culpa atribuída ao herói é resultado da acusação que fez de sua vida o objeto do aparelho jurídico.

A autocalúnia faz parte da estratégia de Kafka no seu incessante corpo a corpo com a lei. Antes de tudo, esta põe em questão a culpa, o princípio segundo o qual não há pena sem culpa. E, com ela, também a culpa (para acrescentar ao catálogo de tolices brodianas: Kafka não se ocupa da graça, mas de seu oposto, a acusação). [...] Isto é evidente na autocalúnia e, em geral, no processo calunioso. O processo calunioso é uma causa em que não há nada em causa, o que está posto em causa é o próprio pôr em causa, isto é, a acusação como tal. E onde a culpa consiste no dar início ao processo, a sentença não pode ser senão o próprio processo.³⁴

Em uma conferência na Universidade de Catania, Salvatore Satta procurava expor os mistérios que permeiam os fundamentos do processo. A hipótese defendida na palestra é a de que a finalidade do processo não está na aplicação da lei como materialização do direito, pois, se assim fosse, não se compreenderia a força do julgado que impõe uma sentença independente da justiça do caso. Segundo o jurista italiano, o mistério do processo encontra seu paradoxo ao fazer do julgamento sua própria finalidade, isto é, a formação do juízo não é um ato externo, mas coincide integralmente com este. Deste modo, o princípio jurídico que define que a pena não pode ser aplicada sem a realização de um inquérito encontra sua inversão ao convergir punição e julgamento: “Dir-se-ia, melhor, que toda pena está no julgamento. Que a ação da pena – o cárcere, o carrasco – interessam somente enquanto são, por assim dizer, o prosseguir de um julgamento”.³⁵ O que parece confirmar que conceitos como inocência perdem no direito processual o seu referencial: “o verdadeiro inocente não é aquele que vem absolvido, mas sim aquele que passa pela vida sem julgamento”.³⁶

É curioso que em *O processo* seja no adiamento da sentença que reside a inútil esperança dos acusados. É válido recordar a visita de Josef K. ao pintor Titorelli. Quando confrontado sobre os tipos de indultos que lhe cabiam contra a ação judicial, o

protagonista compreende com resignação a impossibilidade de conseguir uma real absolvição. Com a frustração ainda nos lábios, K. replica os argumentos defendidos pelo pintor: “Isso no entanto confirma a opinião que eu mesmo já tenho a respeito do tribunal. Também por esse lado a coisa é inútil, portanto. Um único carrasco poderia substituir o tribunal inteiro”.³⁷ As palavras de K. parecem antever o desfecho fatídico de seu processo.

Com efeito, durante toda a narrativa do romance, o tribunal não chega a acusar Josef K., mas somente toma para si a autocalúnia do protagonista para dar início ao processo. Deste modo, seguindo a sugestão agambeniana, para o tribunal de Kafka a esperança da absolvição perde relevância quando se percebe que o motivo condutor do processo está na acusação – o ser posto em causa no direito. A cena final de *O processo* descreve a aplicação da pena capital cujo julgamento não decorre de uma sentença de condenação. Sendo carregado por seus algozes até uma pedreira abandonada, K. é morto ignominiosamente com o coração perfurado por uma faca de açougueiro. “Como um cão!”³⁸, são as últimas palavras que o herói deixa como testemunha da vergonha que deve a ele sobreviver.

VI

Publicado isoladamente como uma das pequenas narrativas que compõem a coletânea *Um médico rural*, a parábola “Diante da lei” é novamente apresentada no penúltimo capítulo de *O processo*. Dentre suas possíveis interpretações, a parábola pode ser analisada como o mito-motor que envolve todo o célebre romance kafkiano. Assim como Josef K. é detido por um tribunal que o impede de acessar os seus domínios, a narrativa reafirma a prescrição com o guardião que retém o camponês de passar pelo umbral inatingível da lei.

Narrada desde a perspectiva do porteiro, a parábola relata a tentativa de um homem do campo em entrar na lei. Impedido pelo guardião que vigia sua porta – que é mantida sempre aberta –, o camponês espera resignado pela permissão para sua entrada. Durante anos o homem examina sem interrupção o porteiro, estudando-o até mesmo para conhecer as pulgas que se encontram na gola de sua roupa e, por vezes, rogando a elas por ajuda. Já quase ao final da vida, o camponês questiona o guardião sobre ele ter sido o único a pedir para entrar na lei. Comovido pelo decrépito homem a sua frente, o porteiro revela que ninguém podia ser admitido na lei, porque a entrada estava destinada somente ao camponês. Indo embora, o guardião encerra a porta.

Em 1995, ocorre a publicação do livro homônimo que inaugura o projeto filosófico *Homo sacer*. Buscando enfrentar os dilemas do contemporâneo acerca da imponente relação do direito sobre a vida, Agamben encontra na literatura kafkiana um campo privilegiado para sua construção conceitual. Por sua vez, contrariando a comum exegese que vê na

citada parábola o fracasso do camponês diante ao impossível acesso da lei, o filósofo realiza uma releitura da narrativa sob a perspectiva do messianismo. Para o pensador italiano, o evento messiânico prefigura uma zona limítrofe que torna inoperoso o exercício da lei:

[O] Messias é a figura com a qual as grandes religiões monoteístas procuraram solucionar o problema da lei e que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no islã xiita, o cumprimento e a consumação integral da lei. O messianismo não é, portanto, no monoteísmo, simplesmente uma categoria entre outras da experiência religiosa, mas constitui o seu conceito-limite, o ponto em que ela supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei.³⁹

O problema do tempo messiânico é identificado por Agamben sob a forma limítrofe do estado de exceção. Assim, para a devida compreensão da natureza aporética da relação entre messianismo e lei, faz-se antes necessário o entendimento da lógica da soberania expressa na leitura agambeniana da *Teologia política* de Carl Schmitt.

A mais rigorosa tentativa de constituir uma teoria jurídica sobre o estado de exceção foi realizada por Schmitt em sua tentativa de torná-lo acessivo ao tratamento da ciência do direito. Em *Teologia política*, o jurista alemão procurou fundamentar a exceção em relação com a estrutura jurídica ao colocá-la sobre o conceito de decisão: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”.⁴⁰ Com isso, Schmitt retrata o ponto de conexão entre o direito e a política ao estabelecer a soberania através da decisão sobre se a normalidade (ou em caso contrário, a exceção), de fato, está instituída. Com efeito, se o poder soberano consiste em declarar a suspensão da norma, este monopólio da decisão é expresso em uma situação paradoxal: “O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa in toto”.⁴¹ Neste enunciado é definido o paradoxo que configura a lógica da soberania, isto é, o soberano está simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico.

Ora, se é defendido que o estado de exceção é mais que uma *quaestio facti* para o direito público, mas que este seja a estrutura originária da soberania, como é possível o cumprimento e a consumação integral da lei pelo messias? Para responder à questão, Agamben retoma o diálogo epistolar entre Benjamin e Scholem para radicalizar o problema da lei.

O estudo como chave interpretativa da obra kafkiana encontrou nas correspondências de Benjamin e Scholem posições divergentes. De um lado, Scholem vê nos personagens de Kafka os estudantes que não conseguem decifrar a escritura definindo, por consequência, na inexequibilidade da revelação, a vigência sem significado da lei. Por outro lado, Benjamin observa no “nada de revelação” – proposto pelo amigo – um estado da lei em que a escritura sem chave confunde-se com a vida. Com isso, invertendo a relação que constitui a vida como o objeto da lei, o crítico alemão estabelece no estudo a

conversão da existência em escrita que desativa o direito. É sobre a tensão entre as duas leituras que Agamben interpretará o hermético apólogo da lei do escritor de Praga.

Vigência sem significado é a fórmula em que Scholem apresenta o grau zero do conteúdo da lei nos romances kafkianos. Esta é a lei que, suspensa no estado de exceção, cria um vazio em que ela não é aplicada, porém permanece formalmente em vigor. Com a declaração do estado de exceção os elementos constitutivos do ordenamento jurídico – o Estado e o direito – se separam com a continuidade do Estado ante a suspensão da norma. O estado de exceção se estabelece como a aplicação da lei para preencher o vazio jurídico da norma: em caso de necessidade a exceção é aplicada para salvaguardar a ordem.⁴² Neste sentido, voltando a Scholem, o estado inexecutável da lei que mantém seu nada de revelação em contínua vigência apresenta uma secreta afinidade com o estado de exceção permanente ao qual se refere a oitava das teses benjaminianas defendidas em *Sobre o conceito de história*:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo.⁴³

Ao escrever o estado de exceção entre aspas, Benjamin buscou pôr em evidência a interpretação de que a exceção – semanticamente descrita como temporária – age como se fosse regra e, por consequência, que esta se confunde com a própria norma. Esta é a vigência sem significado que caracteriza a forma da lei em Kafka, pois como é dito em seus aforismos: “Só a nossa concepção de tempo nos faz nomear o Juízo Final com essas palavras; na realidade ele é uma corte permanente”.⁴⁴ Contudo, em contrapartida ao “estado de exceção” como regra, Benjamin faz frente à necessidade de produzir um estado de exceção efetivo contra a emergência do fascismo. Quer dizer, o imperativo revolucionário cuja ação elimina o conflito de classes com o fim da história.

O verdadeiro estado de exceção é o modo como Benjamin retrata a possibilidade de uma ação humana sem relação com o direito. Deste modo, em conformidade com a proposta do estudo, o crítico alemão apresenta na oitava tese o cumprimento do evento messiânico que resolve o problema da lei. O estado da lei que foi esvaziada de todo conteúdo prescritivo converte-se finalmente em vida. É neste sentido que a exegese agambeniana define a vinda do messias como a transgressão que coincide sem resíduos com a consumação da lei: “Do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder”.⁴⁵

Assim, para retornar à parábola “Diante da lei”, Agamben argumenta que a tarefa messiânica do homem do campo seria a de interromper a vigência sem significado da lei com o fechamento da porta. Ali, a ação do camponês é similar àquela produzida pelo messias do enigmático aforismo kafkiano descrito no terceiro dos *Cadernos em oitavo*:

“O messias virá somente quando não há mais necessidade dele, não chegará senão no dia após a sua chegada, virá não no último dia, mas no ultimíssimo”.⁴⁶ O redentor chegará quando não houver mais um estado da lei para ser redimido. Aqui o problema da lei atinge o seu limiar: o evento messiânico desativa e torna inoperoso o direito para corrigir a hipertrofia do governo do mundo. Eis a estratégia que o apólogo da lei vem a testemunhar.

* **Bruno Barbosa dos Santos é mestrando em filosofia pela UNIFESP.**

¹ BROD, M. *Franz Kafka: una biografía*. Milano: Mondadori, 1956, pp. 222-223.

² Ibidem, p. 196.

³ Ibidem, pp. 60-61.

⁴ BENJAMIN, W. Carta de 12 de julho de 1938. In: SCHOLEM, G. (org.) *Correspondência: 1933-1940*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 304.

⁵ Os conceitos de Halaká e Hagadá são primordiais para o entendimento da tradição rabínica do judaísmo. Enquanto a doutrina haláquica descreve a tradição legalística prescrita pelos ensinamentos da Torá e nos mandamentos rabínicos; o conteúdo hagádico define o mundo das lendas e das narrativas que interpretam o significado, os valores e as ideias que governam a vida religiosa. Sobre a presente cisão que Benjamin pontua a literatura kafkiana como representante da doença da tradição: “Tratou-se de definir a sabedoria, às vezes, como o lado épico da verdade. Assim, a sabedoria é caracterizada como um bem da tradição; ela é a verdade em sua consistência ‘hagádica’. É essa consistência da verdade que se perdeu, Kafka estava muito longe de ser o primeiro a ver-se confrontado com este fato. Muitos haviam se acomodado à circunstância, apegando-se à verdade ou àquilo que cada um tomou pela verdade; e desistindo, como maior ou menor facilidade, à sua transmissibilidade. O verdadeiramente genial em Kafka foi que ele abriu mão da verdade, a fim de ater-se à transmissibilidade, ao elemento ‘hagadístico’” (Ibidem, p. 303-304).

⁶ BENJAMIN, W. “Experiência e pobreza”. In: ROUANET, S. P. (org.) *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras Escolhidas I) São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 124.

⁷ KAFKA, F. “Uma mensagem imperial”. In: CARONE, M. (org.) *Essencial Franz Kafka*. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011, pp. 177-178.

⁸ BROD, M. Op. cit., p. 89.

⁹ BENJAMIN, W. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: ROUANET, S. P. (org.) *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., p. 153.

¹⁰ KAFKA, F. *O desaparecido ou Amerika*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 222.

¹¹ KAFKA, F. “O novo advogado”. In: *Um médico rural: pequenas narrativas*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 8.

¹² SCHOLEM, G. Carta de 20 de setembro de 1934. In: *Correspondência: 1933-1940*. Op. cit., p. 197.

¹³ BENJAMIN, W. Carta de 11 de agosto de 1934. In: ibidem, p. 188.

¹⁴ BENJAMIN, W. “Anotações de Svendborg, Verão de 1934”. In: *Viso: Caderno de estética aplicada*, v. 4, n. 9 (jul-dez, 2010), p. 28.

- ¹⁵ BENJAMIN, W. “Franz Kafka”. Op. cit., p. 176.
- ¹⁶ KAFKA, F. *Diários*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2014, p. 532.
- ¹⁷ WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 94.
- ¹⁸ KAFKA, F. “Sobre a questão das leis”. In: *Narrativas do espólio: 1914-1924*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 123.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 124.
- ²⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 73.
- ²¹ *Ibidem*, p. 75.
- ²² KAFKA, F. *Sobre a questão das leis*, Op. cit., p. 125.
- ²³ WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. II. Brasília: UNB, 1999, pp. 212-213.
- ²⁴ *Idem*. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Op. cit., p. 165.
- ²⁵ KAFKA, F. *O castelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 71.
- ²⁶ KAFKA, F. *O processo*. Porto Alegre: L&PM, 2016, p. 176.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 191.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 171.
- ²⁹ KAFKA, F. “Na colônia penal”. In: CARONE, M. (org.) *Essencial Franz Kafka*. Op. cit., p. 72.
- ³⁰ KAFKA, F. *O processo*. Op. cit., p. 13.
- ³¹ AGAMBEN, G. “K”. In: *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009, p. 37.
- ³² KAFKA, F. *O processo*. Op. cit., p. 255.
- ³³ *Ibidem*, p. 243.
- ³⁴ AGAMBEN, G. “K”. Op. cit., pp. 37-38.
- ³⁵ SATTI, S. “O mistério do processo”. In: *Revista Sequência – Estudos jurídicos e políticos*, v. 31, n. 60 (jul. 2010), pp. 20-21.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 21.
- ³⁷ KAFKA, F. *O processo*. Op. cit., p. 180.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 262.
- ³⁹ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 63.
- ⁴⁰ SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.
- ⁴¹ *Ibidem*, p. 8.
- ⁴² Em *Estado de exceção*, Agamben retorna a conferência dada por Jacques Derrida, cujo título é *Força de lei*, para exemplificar a zona de indiferenciação entre os atos executivos e legislativos no estado excepcional. A conferência que tinha como objetivo realizar uma leitura do ensaio benjaminiano *Para a crítica da violência*, suscitou, segundo o pensador italiano, um amplo debate entre filósofos e juristas sem que se colocasse em questão justamente o significado do sintagma “força de lei” que dá título à conferência. Assim, relendo sob o viés da exceção, Agamben descreve uma modificação do sintagma com a execução de uma força de lei sem lei – a norma que não se

aplica, mas continua em vigência. Deste modo, para o autor, os decretos soberanos no estado de exceção são efetuados por meio de força de lei, apresentando lei para evidenciar que força de lei sem lei não é mais lei, mas simplesmente força e, portanto, violência soberana. O estado de exceção é o espaço em que norma e aplicação se separam e a força de lei é o modo de realização da norma cuja aplicação foi suspensa.

⁴³ BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”. In: ROUANET, S. P. (org.) *Magia e técnica, arte e política*. Op. cit., p. 245.

⁴⁴ KAFKA, F. “40º Aforismo”. In: CARONE, M. (org.) *Essencial Franz Kafka*. Op. cit., p. 195.

⁴⁵ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. Op. cit., p. 63.

⁴⁶ KAFKA, F. *Lettera al padre / Gli otto quaderni in ottavo*. Milano: Mondadori, 2011, p. 84.