

O MESSIANISMO KAFKIANO COMO CRÍTICA AO MODERNO ESTADO DE DIREITO

THE KAFKA'S MESSIANISM AS CRITICAL OF THE MORDERN RULE OF LAW

Mauro Rocha Baptista^()*

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise da produção literária de Franz Kafka que procura entender a sua crítica ao moderno estado de direito como uma representação messiânica. O messianismo está presente na forma negativa com que Kafka se relaciona com a lei. Contraposto a uma religiosidade institucional que se direciona a manutenção do *status quo*, a religiosidade negativa do messianismo kafkiano apresenta as limitações inerentes à realidade, ao mesmo passo em que compreende a dificuldade de vencer estas limitações no tempo presente. Recorrendo às interpretações de Michael Löwy e de Giorgio Agamben focamos a urgência messiânica da obra de Kafka como uma urgência de compreender o caminho que ainda falta ser trilhado.

PALAVRAS-CHAVE: Lei. Estado de direito. Messianismo. Franz Kafka.

ABSTRACT

This paper presents an analysis of Franz Kafka's literary productions which tries to understand his critics to the modern rule of law as a messianic representation. The messianism is present in the negative form that Kafka relates with the law. Opposed to an institutional religion that directs itself to the maintenance of the status quo, the negative religiosity of the Kafka's messianism presents the limitations proper from the reality, in the same way that it comprehends the difficulties in overcoming those limitations in the present time. Appealing to Michael Löwy's and Giorgio Agamben's interpretations, we focus on the messianic urgency in Kafka's work as an urgency to understand the path that still needs to be walked into.

KEYWORDS: Law. Rule of law. Messianism. Franz Kafka.

^(*) Doutor em Filosofia da Religião/Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF, vinculado ao departamento de Fundamentos da Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG/Barbacena, onde é pesquisador do Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade” e bolsista da FAPEMIG. E-mail: m-baptista@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Franz Kafka escreveu a maior parte de sua obra em Praga, sua cidade natal. Enquanto se desenvolvia estava circundado por uma atmosfera muito peculiar: era de origem judaica em uma nação majoritariamente cristã, por isso foi obrigado a receber formação germânica entre os tchecos; seu judaísmo oscilava entre o sionismo e o assimilacionismo, sem, de fato, se render a nenhuma das duas correntes; desejava ser artista em meio a uma família que venceu na vida por meio da veia burguesa que impulsionava o chefe da família, o monstruoso Herrmann Kafka; perseguia uma ficção sempre partida enquanto o mundo real se fragmentava em conflitos. Não podia ser aceito pelos tchecos, nem pelos judeus, assim como não encontrava guarita nem em sua família nem entre os demais literatos do círculo de Praga. Sua obra reflete este contexto de paradoxos e disparidades.

Nos textos de Kafka, que a contragosto se formou em direito, encontramos a apresentação crítica de um estado em crise. Sua formação lhe garante a autoridade acadêmica para desenvolver esta análise, sua vivência na companhia de seguros em que trabalhava lhe proporciona a experiência viva deste estado das coisas, mas é sua sensibilidade artística que lhe garante a singeleza textual com que fere o frágil tecido da realidade. Em suas constatações a aparente tranquilidade da democracia moderna é bombardeada por fatos que fogem ao domínio da racionalidade. Entre o funcionário que é julgado pelas forças ocultas de *O processo* e o agrimensor que é convocado para trabalhar por uma instituição a qual não o recebe em *O castelo*, existe mais proximidade que o simples absurdo das situações parece demonstrar. Ambos revelam um pressuposto messiânico que age como pano de fundo destas produções. Evidentemente não se trata de um messianismo clássico, nem de origem judaica nem de revisão cristã, se aproxima mais ao messianismo conforme ele é revisitado pelos cabalistas de Safed. Um messianismo que se preocupa com a modificação individual bem mais que com a reforma social, ou com a destruição apocalíptica do mundo. É a este messianismo *sui generis* que dedicaremos as próximas páginas.

Iniciaremos por analisar a crítica que o advogado e escritor Franz Kafka desfecha ao estado moderno de direito. O messianismo kafkiano só faz sentido quando analisado no contexto da sua crítica à pseudo-democracia em que vivemos. É porque estamos em um estado crítico que se faz necessário o pensamento reformista do advento de um novo Messias. Neste contexto a lei é

colocada em questão, ao passo em que a negação desta lei passa a ser valorizada como uma atitude de consciência global. Uma última ação na perspectiva de possibilitar a presentificação do Messias, ainda que seja apenas no fim dos tempos.

A CRÍTICA AO ESTADO DE DIREITO EM KAFKA

Em *Sobre a questão das leis (Zur Frage der Gesetze)*, narrativa curta de 1920, Kafka demonstra o foco que marca a sua problematização das leis. “Nossas leis não são universalmente conhecidas, são segredo do pequeno grupo de nobres que nos domina” (2000, p. 123). As leis que regem a vida do homem comum não são conhecidas por ele, fazem parte de uma estrutura velada da qual apenas um grupo de eleitos pode compartilhar. As dezenas de funcionários mutilados a quem Kafka atendia diariamente na companhia de seguros em suas fragilidades e desconcertante humildade, se apresentam como a descrição imediata deste homem comum. O sujeito que não tem conhecimento sobre a lei, e que não tem ninguém que zele por ele diante desta lei. O sujeito se curva diante da autoridade do mais reles funcionário como se estivesse diante da própria lei, age assim em uma postura de inferioridade que ao mesmo tempo revela sua ignorância e a sua súplica por atenção.

O nobre domina a lei em uma postura religiosa demarcada pela necessidade de garantir as bases da instituição. Esta religiosidade institucional garante o velamento da lei para a sociedade, argumentando que assim faz para que o sujeito não tenha que arcar com esta responsabilidade por si mesmo. O desconhecimento no qual o sujeito padece é transformado em um benefício entregue a ele pelas mãos benevolentes da nobreza institucional. Por um lado a população não quer esta responsabilidade para si, por outro a elite nobre quer o poder que esta responsabilidade representa. A falta de conhecimento popular é uma via de mão dupla que ao favorecer a nobreza permite também a satisfação da alienação popular. É neste sentido que lemos a relação entre os aldeões e os nobres do castelo presente no último romance de Franz Kafka.

Em *O castelo (Das Schloss)* de 1922, Kafka apresenta uma série de cenas que caracterizam esta relação alienante, dentre elas a mais impactante é a da reação da família de Amália quando esta é rechaçada pelas autoridades do castelo. Amália desafiou o castelo ao não aceitar as investidas de um de seus senhores. Com este ato ela rompeu com a estrutura de obediência cega dos

aldeões. Porém, como aldeã, ela deve sofrer represálias ainda mais fortes que aquelas sofridas pelo estrangeiro K. Enquanto aquele não consegue se associar com esta sociedade, ela deve perder os elos que inicialmente tinha. Punição que irá se estender a toda sua família. Enquanto K. tenta ser aceito, a família de Amália tenta se redimir, a maior experiência destes não representa uma melhor ventura que a daquele. Ao caso de Amália uma advertência presente nos aforismos de 1917 parece ser esclarecedora: “Não podemos pagar ao Demônio (*Bösen*) em prestações – contudo tentamos fazê-lo eternamente” ([19--], p. 132). Apesar de ter perdido tudo quando desafiou o demoníaco castelo, a família de Amália continua acreditando que deve tentar de todas as formas pagar pelo mal cometido por sua membro mais jovem. O erro da jovem Amália transforma a sociedade institucionalizada do castelo em um Demônio pronto para se vingar da forma mais cruel que encontra: o opróbrio.¹ Ao ouvir esta história dentro de sua história K. se reconhece e se afasta. No fundo sabe que o drama daquela família é como o seu, mas não quer se assemelhar àqueles fracassados.

A crítica que Kafka eleva contra o moderno estado de direito se direciona para a falsidade que seus ideais representam, aparentemente criado para romper com os abusos da nobreza medieval, o moderno estado de direito se mantém circunscrito a uma pequena elite, que Kafka permanece a nomear como nobreza. O isolamento que Josef K. sofre durante o seu processo é a marca maior desta crítica. Em *O processo* (*Der Prozess*) de 1914, Josef K., não é um cidadão comum, é o funcionário de um banco, alguém que, ao menos em teoria, possui formação que o capacita a entender das leis, o que não lhe permite, contudo, compreender o que lhe acontece. Na manhã em que acorda e se vê cercado por dois guardas que iniciam seu inquérito, ele em choque questiona sua situação. Entre os valores de seu tempo este herói entra em confronto sobretudo com a noção de estado de direito (*Rechtsstaat*). Sua crítica é revelada através de reflexões provenientes do narrador, em um dos raros exemplos de manifestação da onisciência deste sobre o drama psicológico do herói, ele se manifesta questionando “Que tipo de pessoas eram aquelas? A que autoridade pertenciam? K. ainda vivia num Estado de direito, reinava a paz em toda parte, todas as leis estavam em vigor, quem ousava cair de assalto sobre ele em

¹ Seguimos neste sentido a crítica atroz de Peter Berger, segundo a qual “Uma das punições mais devastadoras à disposição de uma comunidade humana consiste em submeter um de seus membros ao opróbrio e ostracismo sistemáticos. De certa forma é irônico constatar que este é um mecanismo de controle favorito de grupos que se opõem em princípio ao uso da violência (...) É difícil de imaginar castigo mais cruel. Entretanto, essas são as maravilhas do pacifismo” (2002, p. 85-6).

sua casa?” (KAFKA, 1997, p. 13). Segundo o conceito, elevado pelos iluministas como base fundamental da construção de uma verdadeira sociedade moderna, os direitos fundamentais do homem devem ser resguardados pela organização estatal em função da qual o cidadão se aliena. Para Kafka, esta alienação é complexa porque não reflete uma democracia, mas a hegemonia da nobreza-tribunal. Neste sentido, o estado de direito seria o representante secular da religiosidade institucional, quando ele é questionado toda a estrutura desta religiosidade é questionada também. Para os heróis de Kafka, este questionamento é algo natural: eles tiveram a sua privacidade invadida por estranhos, a vida devassada por autoridades intocáveis, são questionados a partir de leis que desconhecem, e têm o seu futuro transformado em uma grande incógnita. Seu sentimento de alienação ao estado é substituído por uma vontade negativa de encontrar um novo sentido para a vida.

Com o moderno estado de direito, criou-se uma forma racional para apresentar a lei à sociedade mais consciente gerada pelo iluminismo, mas em seus fundamentos ela ainda permanece tão obscura quanto na idade média. A novela *Na colônia penal (In der Strafkolonie)* também de 1914 revela uma face ainda mais grotesca do velamento da lei, escancarando a crítica kafkiana ao Estado de direito. O texto apresenta uma máquina que executa a lei marcial em um estado no qual o condenado só reconhece o crime que o condenou após a sexta hora de tortura. Isto acontece por que a máquina é feita para escrever com agulhas no corpo do condenado o motivo de sua condenação. Um “absurdo” que naquela época parecia distante de se realizar em *Auschwitz* e mais ainda nas milícias contemporâneas. Ou, o que é ainda mais forte, uma situação tão “absurda” quanto ter de pagar uma multa por andar sem cinto de segurança em uma moto, ou pagar taxas desconhecidas no cartão de crédito, para só depois de fazer a sua parte entender o que está acontecendo. Uma apresentação ficcional que se revela mais próxima a uma denúncia de uma realidade latente que, de fato, como um absurdo.

O formato racional da lei retira a figura de Deus de sua justificativa, pautando-se no dever ético do cidadão. Mas a balança que expõe qual é o dever ético do cidadão permanece associada aos valores religiosamente instituídos. Sendo assim, viciosamente, a lei moderna remonta a esta religiosidade institucional que continua viva na lei moderna. Se a lei não falha, a nobreza que é sua guardiã também não, logo a alienação que devia ser derrubada na modernidade racionalista é apenas reformada. A confiança que o cidadão deve ter na

lei, não é algo de fundamentação racional, mas pertence ao espaço da alienação para o bem comum. Ou seja, pertence ao mesmo espaço a que pertence às condenações da colônia penal, o do não dito. Pelo progresso iluminista não se deve mais estar submisso a um Deus supremo que dita quais são os passos que a humanidade deve dar, isso representa uma alienação ingênua, mas se deve estar submisso a uma sociedade suprema que dita quais passos a humanidade deve dar, pois isto é uma alienação de roupagem racional, uma religiosidade institucional.

A racionalidade que vela a estrutura sacralizada da religiosidade institucional é o que gera o principal problema desta lei moderna, a sua dessubstancialização:

No marco do Aufklärung, Kant é certamente aquele que confere à lei – mais que isso, à forma da lei –, o caráter de fundamento de toda ordem moral-racional. Kant produz, nesse sentido mesmo, uma espécie de inversão, por assim dizer copernicana, na idéia de lei do judaísmo e dos gregos – a lei não depende mais de um Bem transcendente (seja ele Deus ou a Idéia do Bem) que lhe daria a sua matéria substantiva; ao contrário, a lei é apenas pura forma e dessa pura forma, universalizável pela razão, depende o bem moral-racional (COSTA, 2007, p. 227).

Ao pensar a lei como pura forma, a modernidade acreditava que a sociedade conseguiria agir de acordo com o bem moral-racional. Ao implementar a alienação como meio para que esta ação fosse concretizada adequadamente, a religiosidade institucional colocou todo o projeto em risco. Seguir alienadamente a uma lei em cuja fonte você crê é algo plausível. Seguir alienadamente a uma lei sem substância, garantida por uma nobreza sem passado, estruturada com bases racionais e aplicada com formato sentimental, já não faz tanto sentido. Ao menos não para aquele que desperta do sono coletivo, aqueles que, como os heróis de Kafka, não conseguem compartilhar da ilusão de que as leis garantem o bem moral-racional. Estes sujeitos suspeitam que o que as leis garantem de fato é o bem da nobreza.

Estes heróis também se portam de forma religiosa, mas com uma ação contrária à dos nobres eles direcionam suas forças a uma atitude de negação da realidade como ela está. Criticam o Estado de direito porque não o reconhecem como um bem sumamente positivo. Em sua religiosidade negativa os heróis de Kafka denunciam a origem obscura das leis e a forma torpe como elas são aplicadas. Em sua religiosidade negativa eles centram-se em sua subjetividade para desfechar ataques à instituição. Não existe por parte deles a intenção de

serem transformados em Messias que anunciam uma nova religiosidade para a salvação do mundo. Sua ação religiosa se guia pela negação que é motivada por uma circunstância pessoal, e só faz sentido quando pensada em sua subjetividade originária.

Sartre descreve o imperativo fantástico, que impulsiona a ação destes heróis kafkianos, como uma perversão do imperativo categórico de Kant.

Pela mesma razão que os fez banir a natureza de suas narrativas, nossos dois autores (Kafka e Blanchot) também baniram o homem natural, quer dizer, o homem isolado, o indivíduo, aquele que Céline chama de “o homem sem importância coletiva” e que só poderia ser um fim absoluto. O imperativo fantástico inverte o imperativo kantiano. “Age de tal maneira – diz-nos – que trates o humano em ti mesmo e na pessoa dos outros como um meio e nunca como um fim” (2005, p. 142).

O humano deve ser tratado como meio para as conquistas de seus objetivos. A sociedade não deve ser pensada a partir do ideal de bem moral-racional, mas como possibilidade de realização pessoal. Como possibilidade de que, por sua negação, algo melhor possa surgir. O messianismo kafkiano não se encontra escancarado na ação de seus heróis, mas precisa ser procurado com mais afinco entre as linhas de sua ficção.

Os heróis de Kafka não pensam na responsabilidade social que possuem, por mais que não possam ser lidos sem a noção desta responsabilidade. Tanto o agrimensurador K. de *O castelo*, quanto o funcionário de banco Josef K. de *O processo*, assim como o jovem Karl Rossmann exilado na América em *O desaparecido* (*Der Verschollene*) de 1912, para citar apenas os heróis dos romances kafkianos, nenhum deles pode ser identificado como um revolucionário de potencial social. Por esta carência de perspectiva social a leitura de Kafka foi condenada pelos marxistas, inclusive pelo ponderado Georg Lukács em seu ensaio *Franz Kafka ou Thomas Mann?* As ações destes heróis são motivadas internamente pelo despertar gerado quando eles se confrontam com a lei que se apresenta como fruto da racionalidade moderna, mas tem bases na vocação alienante da instituição. Se a sua ação revela um contexto de opressão, isto só acontece por conta de a opressão existente no moderno estado de direito ter atrapalhado a vida cotidiana daquele sujeito específico. Não são heróis que lutam para mudar a realidade, são heróis que foram despertados por esta realidade e não podem retornar a passividade anterior. Neste contexto representam a negação da existência de uma paz possível enquanto vigora o moderno estado de direito.

A LEI EM QUESTÃO

A lei que fundamenta o moderno estado de direito possui características paradoxais: se por um lado ela precisa atender às funções modernas da racionalidade crítica, por outro ela precisa se justificar a partir de preceitos que ultrapassam esta mesma racionalidade. Quanto à primeira parte do paradoxo podemos observar que a base do estado de direito se encontra expressa em Immanuel Kant com o *Aufklärung* que propõe retirar o homem de sua menoridade através do uso constante da crítica (1982, p. 49-53). Segundo esta corrente iluminista, o homem, por comodidade, prefere ser guiado por alguma divindade, ou por um governo humano, ou até mesmo por outro homem qualquer, a tomar as suas próprias decisões. A crítica assume o papel de valorização da liberdade subjetiva, retirando o homem de sua prisão infantil e o elevando à independência de sua maioridade.

É esta crítica que está na base do pensamento hegeliano quando este apresenta a segunda parte deste paradoxo ao afirmar que: “Uma vez introduzido na existência com a forma de lei, o direito existe para si e opõe-se à vontade particular à opinião subjetiva sobre o direito como sendo algo autônomo” (1990, p. 204 / §219). Quando a lei chega à existência ela se sobrepõe às particularidades da subjetividade crítica exercendo pela força de sua autonomia uma pressão que deve fazer com que o sujeito abandone sua liberdade e retorne à situação alienada típica de sua menoridade. A crítica não pode ferir os valores universais ditados pela nobreza.

Devemos observar ainda que esta nova alienação não acontece pelo desejo democrático de justiça, mas pela necessidade estatal de manter a estrutura do estado de direito. Neste sentido o paradoxo representado pelas leis do moderno estado de direito pode ser percebida ainda em Montaigne, quando este analisa a estrutura das leis: “A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis. Nisso reside o mistério de seu poder; não tem outra base, e essa lhes basta” (1972, p. 485). O misterioso poder das leis está em serem leis, não há o que se questionar diante deste argumento. Tal é o argumento básico da religiosidade institucional. Não importa se a lei representa a verdade, ou a justiça, ela representa uma necessidade social à qual todos devem obedecer alienadamente.

O interesse inicial por um estado de direito que respeite a capacidade crítica da maioridade humana é substituída pela necessidade de a lei ser reco-

nhecida como a verdade universal. Uma vez que se desconhece o que seja a verdade universal, este mistério deve ser contemplado por aqueles que detém a autoridade da lei. A nobreza deve fazer com que a sociedade pense que ela conhece o mistério da lei. Se o poder da lei reside em seu mistério, o poder na nobreza reside em se fazer parte deste mistério.

Assim, quando Hegel afirma que: “A realidade objetiva do direito está, por um lado, em existir para a consciência, ser algo que se sabe, e, por outro lado, em ter a força e o valor reais e ser conhecido nesse valor universal” (1990, p. 195 / §210), ele demarca que qualquer divergência com o direito de valor universal significa uma arbitrariedade da vontade subjetiva. Interpretado de outra forma, a divergência com a nobreza é um sacrilégio. Logo, sempre que a religiosidade institucional é questionada, o ônus recai sobre o questionador que, usando mal sua capacidade crítica, não consegue compreender aquilo que está claro para toda a sociedade. A lei não se digna a uma explicação lógica de sua fundamentação, e não tolera um argumento contrário. Em Hegel o fundamento da lei é a própria subjetividade infinita que perpassa a todos, portanto a compreensão da lei está atrelada a uma auto-compreensão, e seu oposto, a incompreensão das normas sociais, é também uma incompreensão do próprio espírito. O problema levantado por Kafka é o da definição do que seja o espírito, ou a subjetividade infinita, sua hipótese é que este mistério não cabe ao homem comum, tendo sido assumido como pertencente à nobreza.

O fundamento da lei é definido a partir de sua necessária origem: “Podemos afirmar que, numa tradição que vem do judaísmo, passa pelo platonismo e chega até Kant, a idéia de lei remete sempre a uma ordem de sentido em face do perigo do caos e do sem-sentido, a um sentido do limite em face do perigo da dissolução dos limites” (COSTA, 2007, p. 227). Como a lei se remete a uma ordenação que inexistindo abre espaço ao caos, ela precisa ser assumida como necessária, e seus aplicadores devem ser respeitados em função do elevado trabalho que executam. É a lei, aplicada pela nobreza, que garante a existência dos limites os quais permitem a ordenação do mundo.

Em Kafka, contudo, o limite da lei já está dissolvido, e a nobreza tenta garantir que ele não seja restaurado. Motivada pelo desejo de manutenção de poder, desejo que supera sua ligação com a manutenção da ordem mundana, a nobreza vela a ausência de limites com uma lei ilimitada. Ao herói que questiona esta estrutura e a seus aplicadores, cabe apenas uma atitude negativa tal qual a descrita por Albert Camus. Camus é leitor voraz de Kafka e dedica a con-

clusão do seu ensaio *Mito de Sísifo* a discutir o absurdo na literatura kafkiana, antes porém, ele descreve a ação negativa dos heróis absurdos em comparação com a crise da racionalidade,

Esta razão universal, prática ou moral, esse determinismo, essas categorias que explicam tudo fazem o homem honesto dar risada. Não têm nada a ver com o espírito. Negam a verdade profunda, que é a de estar acorrentado. Nesse universo indecifrável e limitado, o destino do homem ganha doravante seu sentido (CAMUS, 2004, p. 35).

Na negação da realidade atual que permeia a religiosidade negativa o herói descobre a falta de sentido último da lei. Não é fora da lei que existe o caos e o sem-sentido, diante da lei, na forma como ela é aplicada pela nobreza-tribunal, o homem honesto, aquele que desperta do alienante ritmo imposto pela instituição, deve observar o absurdo da religiosidade institucional. Sua essência misteriosa se encerra em si mesma, assim como a lei que deve justificar a si mesma. Sob a perspectiva da crítica que pretende sustentar o argumento do estado de direito, esta formação acrítica da lei não pode deixar de ser paradoxal.

O paradoxo representado pela lei em sua estrutura moderna é analisado por Kafka ainda em seu texto sobre as leis, neste trecho o autor de Praga analisa os problemas gerados por uma lei velada, “Não penso neste caso nas diferentes possibilidades de interpretá-las nem nas desvantagens que há quando apenas indivíduos e não o povo inteiro podem participar da sua interpretação” (2002, p. 123). A participação popular na interpretação da lei pode não ser o principal dos problemas, mas ironicamente ele é apresentado por Kafka antes de dar seqüência à sua análise das leis. Esta ausência alienada da sociedade motiva a crítica que Marx faz à leitura hegeliana das leis, possibilitando que o direito positivo apresentado como algo desejado pela sociedade seja repensado a partir da reação negativa dos heróis kafkianos.

Quando Marx afirma que a religião é apenas: “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem almas. A religião é o *ópio* do povo” (2005, p. 145), ele possibilita uma comparação entre esta forma de religião e as instituições da realidade kafkiana que formam a religiosidade institucional, estas, assim como aquelas, possuem a função de alienar o sujeito para que ele não sofra com o peso da angústia gerado pelo vale de lágrimas em que vivemos. Não significa dizer que toda religião é geradora de alienação, mas que, quando a vocação institucional se sobre põe à força de negação da realidade, a religiosidade resultante é alienada. Uma religiosidade preocupada com a manutenção do *status quo*, no qual apenas uma pequena elite

nobre pode conhecer o conteúdo das leis. A religião pode, contudo, despertar a força da negação que constitui a religiosidade negativa como primeiro passo rumo ao messianismo kafkiano. É importante ressaltar que quando Marx produz sua crítica à religião esta se encontra em meio a um trabalho maior de crítica à Filosofia do Direito conforme ela é proposta por Hegel. Trata-se de uma crítica do dogmatismo abstrato imposto como lei pela instituição positivada. Uma crítica à crença em uma realidade abstrata cuja estrutura só pode ser observada pela nobreza. Em nossa compreensão esta crítica mantém a mesma formatação da religiosidade negativa desenvolvida pelos heróis de Kafka.

Segundo esta leitura marxista, Hegel associa o tribunal a uma ‘encarnação’ do sentimento de justiça presente no direito abstrato. Sendo assim o direito positivo defendido nas instituições jurídicas teria ampla possibilidade de não cometer erros, bastava se dedicar ao verdadeiro impulso que vem da subjetividade infinita. Em Hegel podemos encontrar as bases desta leitura em afirmações como a de que, “O direito é, então, algo conhecido, e reconhecido e querido universalmente e adquire sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer” (1990, p. 195 / §209). Se o direito positivo é universalmente reconhecido, então não haveria porque ir contra ele, uma vez que ele representa tudo o que a sociedade comum mais almeja, ou seja, poder se lançar, responsabilmente, em uma perfeita alienação. Ao reconhecer que o que a nobreza afirma ser o universal realmente o é, a sociedade está abdicando de pensar por si mesma o que representa o universal.

Esta alienação é apresentada como uma atitude responsável com relação à vivência social, embora represente uma traição à responsabilidade crítica do sujeito. Quando Marx afirma que a religião é um ópio, permite estender esta afirmação ao tribunal idealizado por Hegel e desnudado por Kafka, ou, de forma mais sintética, a todas as instituições guiadas pelos valores “universais” da nobreza. Portanto, estas instituições que funcionam como ópio popular, por um lado, representam a manutenção da religiosidade institucional, enquanto por outro lado, trazem consigo o germe de uma nova religiosidade.

A postura dos heróis de Kafka representaria a postura adequada ao crítico da estrutura hegeliana de direito, ele deve questionar a ausência de sentido das leis impostas pela nobreza. Seguindo o pensamento de Marx, chegamos à conclusão de que a religião que ele critica é apenas uma das faces do fenômeno religioso, aquela a que associamos à religiosidade institucional, neste caso o seu posicionamento final revela ainda a reserva de religiosidade que está presente na atitude negativa:

A abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma situação que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola (2005, p. 145-6).

A crítica é uma necessidade para fugir à alienação religiosa, mas não acreditamos que ela, por este ato, abandone a religiosidade. Podemos observar nesta crítica uma atividade angustiada que é, novamente, religiosa. Porém de uma religiosidade menos opressora e mais direta. Elimina-se o intermediário institucional e suas leis distorcidas e se tenta uma resposta diretamente com o ser sagrado. Desta forma se abandona a ilusão da religiosidade institucional, mas, diante do vale de lágrimas desnudado por esta atitude é necessário tomar uma nova postura. Para estes heróis a postura é a de encarar a realidade do vale de lágrimas e negar as suas bases à procura de uma realidade menos tenebrosa do que a observada, mas também menos ilusória do que a transmitida pela instituição.

O MESSIANISMO KAFKIANO

O papel da negação em Kafka encontra o seu mais alto clamor ao fim do texto sobre as leis quando ele descreve a esperança de que haja um término do prejuízo causado pela nobreza: “O sombrio dessa perspectiva para o presente só é iluminado pela crença (*Glaube*) de que virá um tempo no qual – de certo modo com um suspiro – a tradição e o seu estudo chegarão ao ponto final, que tudo terá ficado claro, que a lei pertencerá ao povo e que a nobreza desaparecerá” (2002, p. 125). A nobreza só desaparecerá quando a religiosidade negativa chegar ao seu ápice de dominar a tradição que nega, ou seja, quando ela própria deixar de ser negação para se positivar em uma lei que permanecerá para o povo.

O fim da religiosidade institucional é também o fim da religiosidade negativa, ambos marcam o começo de uma era messiânica. Uma nova era que só pode ser pensada como uma crença. Aos que esperam o fim da religiosidade institucional, o Messias não é o herói da religiosidade negativa, mas aquele que virá depois que a negação cumprir o seu papel angustiante de negar toda a tradição da nobreza. A existência da religiosidade negativa prova que ainda não chegou este tempo, mas permite ainda a crença em um suspiro final.

Segundo Guttman o judaísmo exílico, ao passo em que se afasta da história da civilização ocidental, assume uma função clara no mundo moderno,

“Dentro deste mundo ele não tem senão uma tarefa, uma missão a cumprir: transmitir de uma geração para outra, o *estilo* de vida que lhe foi outorgado por ocasião de seu nascimento, e de olhar para frente com esperança e confiança em direção à redenção messiânica” (2006, p. 422). Tudo o que circunda esta tradição são apenas acontecimentos circundantes, não alteram a esperança pela redenção messiânica. Assim também o personagem de Kafka observa os prejuízos causados pela nobreza no aguardo do seu fim. O narrador deste texto não se investe com a religiosidade negativa que luta contra a interpretação nobre da lei, mas aplaude este investimento heróico, esperando que ele também chegue ao seu término. Onisciente este personagem se coloca de fora da disputa que envolve o seu mundo, e então desfere um olhar esperançoso para um futuro melhor. Não sendo ele próprio o Messias entende que a sua função é a de transmitir sua mensagem, sem interferir na seqüência dos fatos. O herói kafkiano sente que é preciso fazer mais que isso.

A postura do herói de Kafka se parece mais próxima à interpretação do messianismo da Safed feita por Scholem:

Tal é a grande linha da tradição no judaísmo como uma tentativa, portanto, de tornar pronunciável e aplicável a palavra de Deus em uma ordem de vida determinada pela revelação.

Em oposição a isso, na história do judaísmo coloca-se o messianismo, o qual representa no curso histórico o sobrevir de uma nova dimensão do presente, da redenção, e que entra numa difícil relação com a tradição (1999, p. 133).

Se por um lado o judaísmo precisa pronunciar e aplicar a lei como palavra de Deus, e neste sentido sua função é a de transmitir sua tradição, por outro ele precisa estar atento à vinda do Messias que reformará esta lei, o que entra em conflito com a atividade de transmitir uma tradição que já se reconhece errônea. Neste sentido a postura do narrador do texto representa apenas a primeira função do judaísmo, enquanto o herói arca com a tensão existente no messianismo e pretende abrir espaço para o Messias ao questionar a transmissão da lei nobre. Mesmo que lute por interesse pessoal, o herói sabe que sua negação possui fortes conseqüências sociais, ao mesmo tempo em que termina por reconhecer a sua insuficiência em cumprir todo seu projeto. A religiosidade negativa, para ser completa, tem de reconhecer que em si ela não é suficiente para fazer a nobreza desaparecer.

Diferentemente do narrador do texto sobre a lei, os heróis kafkianos entendem que, por mais insignificante que sua ação seja, eles precisam fazer

algo para o surgimento do Messias. Ao questionar a lei, e reconhecer a sua impotência na confecção de uma nova lei, ele clama por quem possa concluir esta atividade negativa em uma nova positivação. Segundo Agamben não podemos nos esquecer que “O Messias é a figura com a qual as grandes religiões monoteístas procuram 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” (2007, p. 63). O messianismo presente em Kafka não está diretamente associado à ação do herói, mas à esperança de que a nobreza desapareça, sem que para isso a lei tenha que desaparecer. O herói sabe que ele não é o Messias, mas não pode velar o sono daqueles que sonham com o Messias enquanto servem à nobreza. Ele age como o profeta que anuncia o fim dos tempos sacralizados pela nobreza, e espera que estes tempos acabem enquanto ele ainda pode ser beneficiado.

Fruto deste profeta torpe, o messianismo de Kafka também resguarda elementos da religiosidade negativa:

A redenção messiânica – e também, como vimos, a utopia libertária – só aparece nele por traços, desenhada em filigrana pelo negro contorno do mundo presente. Em termos, os escritos de Kafka descrevem um mundo entregue ao absurdo, à injustiça autoritária e à mentira, um mundo sem liberdade em que a redenção messiânica só se manifesta negativamente, por uma ausência radical (Löwy, 2005, p. 132).

A redenção anunciada por um profeta egoísta assume mais a postura negativa de revelar as mazelas deste mundo do que anunciar os benefícios do vindouro. Para este profeta é a ausência de sentido da lei aplicada pela nobreza o que clama pela era messiânica, logo, para ele, o fim da nobreza é mais importante que a vinda do próprio Messias. Segundo Löwy: “A “teologia” de Kafka – se este termo couber – é, pois, negativa num sentido preciso: seu objeto é a não-presença de Deus no mundo e a não-redenção dos homens” (2005, p. 132). A “teologia”, ou a religiosidade negativa de Kafka se encontra na angústia do herói que clama pelo Messias, assim como no seu desespero quando ele não o vê surgir. Apesar da angústia, do desespero, e da negação, acreditamos que a esperança em um desfecho futuro nunca deixa de vibrar nos textos de Kafka. Mesmo que seus romances cuminem com a não-redenção do herói, a promessa messiânica continua viva em seus discursos.

Em um aforismo de 30 de novembro de 1917, Kafka afirma que: “O Messias virá a partir do instante em que for possível o individualismo mais desregrado na fé – quando ele não encontrará ninguém para destruir essa pos-

sibilidade e ninguém para tolerar esta destruição, ou seja, quando se abrirem as tumbas” (2005, p. 154). O Messias não tem a função de libertar o homem que sofre sob o jugo da nobreza, mas de reconduzir a ordem ao mundo que, ao se desregrar encontrou seu processo de redenção. A queda da lei deve acontecer antes da vinda do Messias. A religiosidade negativa deve preparar o caminho para a nova lei. Sendo assim o individualismo da negação precisa se transformar em regra antes que a lei seja revista pelo Messias. A seqüência do aforismo, embora não utilizada por Löwy, revela o que significa o individualismo que representa uma crença desenfreada da religiosidade negativa:

Isto é, talvez, como na doutrina cristã, tanto na apresentação positiva do exemplo da sucessão que deve vir; um exemplo individualista, quanto na apresentação simbólica da ressurreição do mediador no homem isolado.

Crença significa: libertar o indestrutível que existe em você; ou mais exatamente: libertar-se; ou mais exatamente: ser indestrutível; ou mais exatamente: ser (KAFKA, 2008, tradução nossa).

A ressurreição do Messias no indivíduo possibilita que este indivíduo ouse ser. Ouse libertar o indestrutível Messias que existe dentro dele. Permite que ele se liberte, e ao se libertar seja ele próprio indestrutível. Este clamor por ser algo é um clamor por negar a realidade da religiosidade institucional que evita que o sujeito seja. Um clamor para que as tumbas nas quais somos presos pela alienante lei da nobreza sejam abertas. Um clamor para que, através do individualismo e da negação, o Messias possa surgir.

Este individualismo encarnado pelo herói kafkiano revigora o messianismo e mantém a tensão entre a tradição e o Messias conforme ela é apresentada por Scholem. Ao analisar o aforismo de Kafka sobre o Messias, Löwy afirma que:

Para Kafka, a redenção messiânica será obra dos próprios seres humanos, no momento em que, seguindo sua própria lei interna, eles fizerem ruir os constrangimentos e autoridades exteriores; a vinda do Messias seria somente a sanção religiosa de uma auto-redenção humana – ou pelo menos esta seria a preparação, a pré-condição da era messiânica da liberdade absoluta (2005, p. 154).

A liberdade absoluta da era messiânica começa pela dissolução individualista da estrutura institucional que impede qualquer liberdade. Através da tensão entre a tradição da religiosidade institucional e o messianismo da religiosidade negativa, o individualismo deve se impor como fonte de auto-redenção e pré-condição da era messiânica. Mesmo não sendo Messias, mesmo sendo

profetas torpes do Messias, os heróis de Kafka promovem esta auto-redenção. Quando Josef K. luta contra o tribunal, em sua individualidade, ele permite o questionamento da estrutura do tribunal, quando K. tenta entrar no castelo, em sua individualidade, ele permite um novo olhar sobre o castelo, ambos possibilitam que a lei seja repensada, que a nobreza seja destituída de seu poder sagrado, que a redenção possa começar.

Em sua releitura da narrativa *Diante da lei*, Agamben permite que se compreenda a função do herói de Kafka diante do messianismo da religiosidade negativa:

Se é verdade que a própria abertura constituía, como vimos, o poder invencível da lei, a sua específica “força”, então é possível imaginar que toda a postura do camponês não fosse senão uma complicada e paciente estratégia para obter seu fechamento, para interromper a sua vigência. E, no fim, ainda que, talvez, a custo da vida (a estória não diz que ele é efetivamente morto, diz apenas que está “próximo do fim”), o camponês realiza verdadeiramente o seu intento, consegue fazer com que se feche para sempre a porta da lei (esta estava aberta, na verdade, “somente para ele”) (2007, p. 63).

O camponês, assim como o herói, luta contra uma realidade que lhe é superior, mas, por mais que isto não seja algo explícito, a sua luta já representa uma vitória. Ao se quedar diante da porta da lei sem que consiga fazer nada, a sua inação denuncia a impossibilidade de um sujeito comum conseguir conquistar a lei. Assim também quando Rossmann não se adapta à América das oportunidades, quando Josef K. não consegue entender o crime pelo qual é julgado, quando K. não é aceito na comunidade do castelo, em suas reações estes heróis negam a realidade ilusoriamente harmônica da religiosidade institucional e forçam que as portas da lei sejam definitivamente fechadas. Nesta conclusão, a custo de suas vidas, eles conseguem fazer com que a harmonia do estado de direito se desvende em toda a sua estruturação de exceção. Quando as portas se fecham aquilo que eles sempre viram, uma lei hermética, passa a ser visualizável por qualquer observador atento. Não sendo Messias eles assumem a função de desvelar a situação absurda em que se vive e exigir a vinda do Messias.

Agamben compara esta situação do camponês a uma Haggadah:

Uma miniatura em um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas Haggadah sobre “Aquele que vem”, mostra a chegada do Messias a Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgada é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a

um passo da porta aberta e indica na sua direção. Seja quem for esta figura (poderia tratar-se do profeta Elias), é possível compará-lo ao camponês da parábola kafkiana (2007, p. 63).

O heróico camponês assume a função mais desprezível, ele apenas indica o que qualquer um poderia ver. Apesar disso, sua atuação é extremamente necessária. A porta está aberta e diante dos olhos de quem quiser ver, mas todos estão em um profundo sono. Somente ele e o guardião sabem o que de fato acontece, somente eles estão despertos. O guardião da porta assume a função do nobre vigia, o camponês a do herói da religiosidade negativa. Enquanto o guardião deve manter a lei velada em seu recinto sacro, o herói precisa ser a negação da lei, para que ela revele a sua falta de substância. Porém, como o herói não pode arrombar as portas e lutar com o guardião, ele espera por quem possa, e lhe indica o caminho. Uma vez desperto ele precisa assumir o seu posto, será o último baluarte para anunciar o caminho do Messias antes que ele se confronte com a lei.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensada desta forma a atuação inativa dos heróis kafkianos assume um novo significado, sua luta, por mais que represente a busca por benefícios pessoais, garante os requisitos mínimos para o início da era messiânica:

A tarefa messiânica do camponês (e do jovem que na miniatura está diante da porta) poderia então ser justamente a de tornar efetivo o estado de exceção virtual, de constranger o guardião a fechar a porta da lei (a porta de Jerusalém). Posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado (AGAMBEN, 2007, p. 64).

Em sua religiosidade negativa os heróis de Kafka precisam fazer com que o estado de direito seja derrubado. Como sozinhos eles não podem lutar contra a nobreza, fazem com que os nobres revelem a ilusão do estado de direito fechando *de fato* as portas que *de direito* sempre estiveram fechadas. Ao fechar as portas da lei, a nobreza assume o estado de exceção, e permite que o Messias possa surgir.

Cinco dias após ter escrito o primeiro aforismo sobre o Messias, Kafka escreve uma segunda provocação: “O Messias virá somente quando não for mais necessário; ele virá somente um dia após sua chegada; ele não virá no último, mas no absolutamente último dia” (2005, p. 154). O Messias só pode

vir depois que a religiosidade negativa cumpriu o seu papel de fazer eclodir o estado de exceção, depois que a denúncia chegou ao extremo de fazer cessar a contagem do tempo, como ela foi imposta pelos nobres. O tempo do Messias é um novo tempo que se instaura no absolutamente último dia. Um tempo em que aquele personagem que se via jogado na disputa entre o passado e o futuro consegue assumir a função de árbitro. Por mais que este messianismo se instaure de forma negativa, ele ainda pressupõe a esperança pela chegada deste novo tempo, enquanto nega tanto a tradição quanto a si mesmo, em uma atitude de constante esperança no futuro, enquanto questiona o presente e não se prende ao passado.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007.
- BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas*. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- COSTA, Luís Inácio Oliveira. Kafka diante da lei: a Parábola e o Anti-romance. In: COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (Coord). *Direito e Psicanálise: Interseções a partir de “O processo” de Kafka*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 219-28.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HEGEL, J.W.F. *Princípios de filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães, 1990.
- KAFKA, Franz. Sobre a questão das leis. In: _____. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 123-5.
- _____. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *A muralha da China*. São Paulo: Nova Época, [19--].
- _____. In: LÖWY, Michael. *Sonhador Insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005, p.154.
- _____. Oktavheft G. In: NERVI, Mauro, *The Kafka Project*. Disponível em: <<http://www.kafka.org/index.php?ohg>>. Acesso em 20 set. 2008.

KANT, Immanuel. O que é Iluminismo?. In: *Humanidades*, Brasília, UnB, v. 1, n. 1, p. 49-53, 4º trim., 1982.

LÖWY, Michael. *Sonhador Insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

LUKÁCS, Georg. Franz Kafka ou Thomas Mann? In: _____. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Editora de Brasília, 1969.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MONTAIGNE. *Ensaios*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SARTRE, Jean-Paul. Aminadad, ou o fantástico considerado como linguagem. In: *Situações I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Recebido em 18/09/2011
Aprovado em 30/10/2011