

# A PULSÃO E SUAS VIZINHANÇAS: KAFKA COMO TEÓRICO DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL

THE DRIVE AND ITS VICINITIES: KAFKA AS A THEORIST OF SOCIAL ORGANIZATION

José Mauro Garboza Junior <sup>1</sup>

Gabriel Tupinambá <sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente texto procura propor uma leitura que caminha contra a descrição comum de Franz Kafka como o escritor que melhor captura a “absurdidade” da burocracia e do totalitarismo. Nossa hipótese começa com a investigação de que Kafka foi o grande pensador da “necessidade” enigmática cuja emergência transforma “meios em fins e fins em meios”. Assim como é usual em Karl Marx, não se trata de uma mera distinção entre registros, entre as apresentações abstratas e concretas de algo dado, sendo que, a própria ideia de comunismo pode de fato trabalhar *contra* o real movimento comunista justamente pelo ponto de vista de uma ideia sem realidade efetiva – o movimento comunista atual, no entanto, não supera as relações atuais mediadas pela propriedade privada como em sua versão ideal. Nesse sentido, queremos defender a proposta ao menos legítima de ler Kafka nesse contexto, como um pensador das instituições organizadas em torno tanto dessa necessidade indesejada quanto da indeterminação social que ela traz; ou, em outros termos, em vez de usar a psicanálise para entender o trabalho de Kafka, consideramos o autor mesmo um psicanalista capaz de reconhecer a estrutura da pulsão no nível do “inconsciente institucional”.

**Palavras-chave:** Teoria da Organização Coletiva. Franz Kafka. Comunismo. Marxismo. Psicanálise.

**ABSTRACT:** *This text seeks to propose a reading against the common description of Franz Kafka as the writer who best captures the “absurdity” of bureaucracy and totalitarianism. Our hypothesis begins with the investigation that Kafka was the great thinker of the enigmatic “need” whose emergence transforms “means into ends and ends into means.” As is usual in Karl Marx, it is not a mere distinction between*

---

<sup>1</sup> Mestrando bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em Ciência Jurídica pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (PPGCJ-UENP), graduado em Ciências Sociais e História pela Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES), graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), coordenador do coletivo Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia (CEII) e associado ao Instituto Lalangue – Clínica e Transmissão em Psicanálise. Contato: [garbozajm@gmail.com](mailto:garbozajm@gmail.com).

<sup>2</sup> Pesquisador e Professor de Pós-Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Doutorado e Mestrado em Media and Communication (Philosophy) pela European Graduate School (EGS), Graduação em Fine Arts pelo Central Saint Martins College of Arts and Design (CSM), coordenador do coletivo Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia (CEII) e Psicanalista. Contato: [gabriel.tupinamba@egs.edu](mailto:gabriel.tupinamba@egs.edu).

*instances, between the abstract and concrete presentations of something given, and that the very idea of communism can indeed work against the real communist movement precisely from the point of view of an idea without effective reality – the actual communist movement, however, does not overcome the current relations mediated by private property as in its ideal version. In this sense, we want to defend the at least legitimate proposal of reading Kafka in this context, as a thinker of institutions organized around both this undesired need and the social indeterminacy that it brings; or in other words, instead of using psychoanalysis to understand Kafka's work, we consider the author himself a psychoanalyst capable of recognizing the structure of the drive at the level of the “institutional unconscious.”*

**Keywords:** *Collective Organization Theory. Franz Kafka. Communism. Marxism. Psychoanalysis.*

## **Introdução**

Frequentemente as leituras mais comuns de Franz Kafka descrevem com muita fineza as percepções claustrofóbicas das indetermináveis figuras assombradas dos mundos cujo produto final está nas seguidas denúncias das funções burocrático-administrativas dos comandos jurídicos, dos processos de desumanização e de exclusão, e das secretas (ou perversas) relações vocalizadas pelo poder autoritário. Nessas leituras, por outro lado, não é perceptível que algo produtivo, constitutivo ou associativo venha à luz por meio das lições do escritor de Praga.

Sendo assim, a tentativa empregada neste artigo procura reestabelecer a essa segunda perspectiva sua dignidade, e defender que, tal qual sua versão obscura e impotente, é possível extrair dos textos kafkianos um horizonte de expectativas para a teoria da organização social em sentido amplo, e para as formas do comum e do comunismo (juntamente com seus sofrimentos) em sentido estrito.

Para tanto, o percurso: a) começará com uma breve digressão do problema marxista da necessidade como um acessório produzido por uma configuração histórico-temporal, afinal, é apenas por meio de uma mudança radical social que as necessidades podem se atualizar e, portanto, uma nova necessidade (como um obstáculo) aparecer seguida de uma nova sociedade (que impõe o obstáculo para si mesma); b) com isso, a fratura aberta das mudanças sociais apresentam dois mundos, um em vias de se dissolver, e outro em

vias de se consolidar e, nesse exato instante, o absurdo e a indeterminação (figuras kafkianas) são convocadas como significantes dessa turbulência; c) verificará, do lado popular do primeiro mundo, que a impotência das determinações prevalece e que, no segundo, a potência da indeterminação põe como ausente os parâmetros sociais; d) tem como resultado, a produção de um estado de coisas ambivalentes que nem encerram um ciclo e nem iniciam um novo.

Se esse puro estado caótico pode ser visível pela teoria comunista social, é porque Franz Kafka conseguiu gruiar os olhares como um autêntico teórico da organização social. Ele conheceu os dois mundos, o velho e o novo, o monótono e o imprevisível, o capitalista e o socialismo, e, não satisfeito, ainda é capaz de conviver dentro deles pela duplicação de seus dois eus ligados apenas e tão somente pela enigmática letra K..

## **UMA NOVA NECESSIDADE**

Há um famoso fragmento nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1843-44) de Marx, que se lê a seguir:

*Se caracterizamos o próprio comunismo ainda – porque enquanto negação da negação, enquanto apropriação da essência humana que se medeia consigo mesma mediante a negação da propriedade privada, por isso não ainda enquanto a verdadeira posição, posição por si mesma, mas antes começando a partir da propriedade privada, (...) ao velho modo alemão – segundo o modo da fenomenologia hegeliana – assim (...) fosse agora terminado enquanto momento ultrapassado (überwundenes Moment), e se (...) pudesse, e se pudesse concentrar-se com isto (...) da essência humana na consciência apenas mediante a efetiva (...) supra-sunção de seu pensamento depois assim como antes (...) assim com ele permanece, portanto, o efetivo estranhamento da vida humana, e um estranhamento tanto maior quanto mais se tem uma consciência sobre o mesmo – pode ser terminado; assim ele é, portanto, de terminar somente pelo comunismo posto à obra. Para supra-sumir o pensamento da propriedade privada basta, de todo, o comunismo pensado. Para supra-sumir a propriedade privada efetiva é preciso uma ação comunista efetiva. A história produzi-la-á e aquele movimento que nós, em pensamento, já sabemos ser um movimento supra-sumido a si próprio, sofrerá na efetividade um processo muito áspero e extenso. Temos de considerar, porém, enquanto um progresso efetivo, que desde o princípio temos adquirido uma consciência tanto da estreiteza quanto da finalidade do movimento histórico, e uma consciência que o sobrepuja.*

*Quando os artesãos comunistas se unem, vale para eles, antes de mais nada, como finalidade a doutrina, propaganda, etc., mas ao mesmo tempo eles se apropriam, dessa maneira, de uma nova carência, a carência de sociedade, e o que aparece como meio, tornou-se fim. Este movimento prático pode-se intuir nos seus mais brilhantes resultados quando se vê operários (ouvriers) socialistas franceses reunidos. Nessas circunstâncias,*

*fumar, beber, comer etc., não existem mais como meios de união ou como meios que unem. A sociedade, a associação, o entretenimento, que novamente têm a sociedade como fim, basta a eles; a fraternidade dos homens não é nenhuma frase, mas sim verdade para eles, e a nobreza da humanidade nos ilumina a partir d (ess) as figuras endurecidas pelo trabalho.*

3

Antes de mais nada, Marx distingue a “ideia” da “atividade real”: a ideia da propriedade privada de sua existência atual, a ideia do comunismo de seu real movimento. Como é usual em Marx, não se trata de uma mera distinção de registros, entre a abstrata e a concreta apresentações de uma coisa dada. A ideia do comunismo pode de fato trabalhar *contra* o real movimento comunista, na medida em que, do ponto de vista de uma ideia que não tem realidade efetiva, “o efetivo estranhamento da vida humana, e um estranhamento tanto maior quanto mais se tem uma consciência sobre o mesmo”.<sup>4</sup> O movimento comunista atual, no entanto, não supera as relações atuais mediadas pela propriedade privada tão simplesmente como sua versão ideal: a prática comunista, na realidade, movimenta-se vagarosamente, passo-a-passo, ela sofre “de processo muito difícil e prolongado”<sup>5</sup>. Mas Marx sugere que a própria mudança do domínio abstrato da ideia para a dura realidade da luta concreta já é um “avanço real”: estar atento “aos limites bem como aos objetivos do movimento histórico”<sup>6</sup> constitui nossa primeira vitória como comunistas. Há um excelente sentido de realismo pragmático aqui, uma verdadeira convicção de que estar exposto às nossas reais limitações é preferível a estar preso em um sonho das grandes coisas, sem atualidade.

A segunda parte da citação de Marx, no entanto, introduz uma estranha reviravolta nessa orientação. O pensamento a respeito das ideias comunistas e suas conexões lógico-teóricos interditam-se, Marx para de falar da estratégia comunista em termos gerais e volta-se para os “artesãos comunistas” reunidos com o objetivo de realizar algumas tarefas de importância para o movimento político: agitação, propaganda, formação política. Esse movimento ativo, um processo dolorosamente difícil de libertação – que é mil vezes mais importante que o trabalho dos filósofos, sentados em casa, distantes, pensando na ideia de

---

<sup>3</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 146-147.

<sup>4</sup> Idem, p. 146.

<sup>5</sup> Idem, p. 146.

<sup>6</sup> Idem, p. 146.

liberdade – é subitamente interrompido ou distorcido pelo aparecimento de “uma nova necessidade”.

Essa nova necessidade tem uma estrutura muito peculiar, pois, diferentemente do “efetivo estranhamento da vida humana”<sup>7</sup>, que pode somente ser superado pela extinção da propriedade privada, pode encontrar satisfação no presente, no seu processo de socialização dos trabalhadores. Essa nova necessidade inverte a relação entre meios e fins: em vez de se organizar para realizar certas tarefas de interesse para o movimento, o artesão comunista toma parte na dura luta pelo comunismo real, para que possam se engajar em “fumar, beber, comer”.<sup>8</sup> Em certo modo, eles se tornam, no seu prazer em “sociedade, associação, entretenimento”, como os filósofos preguiçosos que Marx exatamente criticava, que pensam no comunismo pelo prazer de pensar. No entanto, aqui, a livre associação dos homens, diferente no caso do filósofo, associando livremente as idéias, é a realidade. Uma realidade que Marx enfaticamente defende, mesmo se não se apresenta como uma contribuição efetiva para o movimento comunista atualmente existente. Essa “nova necessidade”, que de fato aparece como uma nova satisfação, um prazer desnecessário, toma uma aparência repentina e inesperada. Do ponto de vista daqueles que, tendo abandonado a satisfação narcísica de chafurdar no ideal, de se dedicarem à prática comunista real, com toda a sua coragem e frustração, para subitamente ter seus suados esforços de mobilização coletiva transformados em “meros” meios para as pessoas se reunirem e conversarem só pode ser experimentado como um desvio, uma paralisação ou mesmo uma traição. Mas eles são impotentes contra isso. Como Jacques Rancière colocou:

*Aqui está o problema que provavelmente transformará o entusiasmo do comunista no desespero do revolucionário – a nobreza da humanidade já brilhando em sobranceiras que deveriam ter perdido até mesmo a aparência dele para produzir o futuro da humanidade. (...) O obstáculo à transformação dos comunistas de Straubinger em proletários revolucionários não é seu status como artesãos, mas seu status como comunistas – não o peso pesado de seu passado de viajante, mas a leveza de sua antecipação do futuro comunista.*<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Idem, p.146.

<sup>8</sup> A este respeito, cf. DOLAR, Mladen. *The Smoking Communism*.

<sup>9</sup> RANCIÈRE, Jacques. *The philosopher and his poor*. New York: Duke University Press, 2003, p. 82-83 (tradução nossa). No original: “Here is the problem that is likely to transform the enthusiasm of the communist into the despair of the

E assim o movimento revolucionário se divide – nosso destino, segundo Althusser <sup>10</sup> - entre aqueles que se movem na direção de uma transformação futura da sociedade, e aqueles que, tendo rapidamente adquirido essa “nova necessidade” (necessidade da sociedade), deleitam-se em sua pretensa satisfação.

Mas por que introduzir nosso estudo de Franz Kafka com uma análise desse paradoxo da prática revolucionária? Porque a hipótese que começaremos a investigar aqui é a de que Kafka foi o grande pensador dessa “necessidade” enigmática, uma força corruptiva cuja emergência transforma “meios em fins e fins em meios”. <sup>11</sup>

A psicanálise contribuiu grandemente para uma renovação da teoria marxista nos últimos anos, especialmente devido aos trabalhos de Slavoj Žižek. Mas a consideração do “gozo como fator político” <sup>12</sup>, mesmo nos próprios textos de Žižek, foi deixada para novos desenvolvimentos principalmente em duas áreas específicas do pensamento político: a crítica da ideologia e a teoria da intervenção política. A psicanálise lacaniana ajudou-nos a entender a ideologia do ponto de vista da lógica da fantasia, e propor uma teoria da transformação que leva em consideração o inconsciente, mas pouco se desenvolveu a propósito da relação entre a teoria das pulsões e a teoria da organização coletiva. Há, acreditamos, uma razão fundamental para isso: essa relação não foi adequadamente estebelecida dentro da própria psicanálise. <sup>13</sup>

Estaríamos procurando no lugar errado se culpássemos somente a psicanálise lacaniana por esse déficit prático e teórico. Pelo contrário, essa falta em particular marca o lugar da inserção do pensamento analítico em um campo

---

*revolutionary – the nobility of humanity already shining on brows that should have lost even the appearance of it in order to produce the future of humanity. (...) The obstacle to the transformation of Straubinger communists into revolutionary proletarians is not their status as artisans, but their status as communists – not the heavy weight of their journeyman past but the lightness of their anticipation of the communist future.”*

<sup>10</sup> ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Revisão Alaíde Inah Gonzalez. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

<sup>11</sup> RANCIÈRE, Jacques. *The philosopher and his poor*. New York: Duke University Press, 2003, p. 83.

<sup>12</sup> O livro homônimo correspondente às primeiras publicações do autor que inaugurou a declaração das problemáticas às quais nos referimos neste contexto. A este respeito, cf. ŽIŽEK, Slavoj. *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*. 2. ed. New York: Verso, 2008a.

<sup>13</sup> A este respeito, cf. TUPINAMBÁ, Gabriel. *Vers un signifiant nouveau: our task after Lacan*. In: HAMZA, Agon (org.). *Repeating Žižek*. Durham: Duke University Press, 2015, p. 159-179.

mais extenso – que inclui uma parte considerável dos movimentos emancipatórios de hoje, bem como dos pensadores conservadores – que compartilha esse mesmo tratamento unilateral da dimensão autônoma da organização coletiva. O próprio Rancière, que escreveu extensivamente sobre o fragmento dos *Manuscritos* anteriormente citado, compartilha da mesma posição, simplesmente tomando o lado da satisfação presentificada dos trabalhadores, contra os revolucionários “institucionais” que permanecem seduzidos por objetivos futuros.<sup>14</sup>

É como uma tentativa de alavancar este artigo que gostaríamos de propor aqui que uma leitura que vai contra a descrição comum de Kafka como o escritor que melhor captura a “absurdidade” da burocracia e do totalitarismo. Em vez disso, gostaríamos de apresentar uma afirmação um tanto diferente: Franz Kafka como o teórico da forma de vida capaz de acomodar as reversões entre meios e fins, satisfações futuras e presentes, que Marx reconheceu nas organizações trabalhadoras francesas – reversões que ainda hoje são entendidas apenas como sinais de como a autonomia do todo sobre as partes leva à corrupção, à traição e, em última instância, ao totalitarismo.

## O OUTRO JOSEF

Žižek apontou em várias ocasiões que há uma distinção fundamental entre as catástrofes sociais do nazismo e do stalinismo: enquanto o projeto nazista foi ainda mais terrível na medida em que *realizou* aquilo que pretendia, os horrores do *GULAG* coroaram o absoluto *fracasso* do projeto revolucionário dos soviets.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> RANCIÈRE, Jacques. *The philosopher and his poor*. New York: Duke University Press, 2003, p. 167-178.

<sup>15</sup> “Na ideia de antagonismo social, as diferenças *intrassociais* (tema da análise social concreta) se sobrepõem às diferenças entre o social como tal e o Outro. Essa sobreposição torna-se evidente no apogeu do stalinismo, quando o inimigo é explicitamente designado como não humano, como excremento da humanidade: a luta do partido stalinista contra o inimigo torna-se a luta da própria humanidade contra seu excremento não humano. (Em um nível diferente, o mesmo vale para o antissemitismo nazista; é por isso que os judeus não também têm sua humanidade basicamente negada). Precisamente como marxistas, não deveríamos ter medo de reconhecer que os expurgos sob o stalinismo de certa forma eram mais ‘irracional’ que a violência fascista: paradoxalmente, esse mesmo excesso é um sinal inconfundível de que o stalinismo, em contraste com o fascismo, era um caso de revolução perversa *autêntica*. No fascismo, mesmo na Alemanha nazista, as pessoas podiam sobreviver, manter a aparência de uma vida cotidiana ‘normal’, se não se envolvessem em nenhuma atividade política de oposição (e, é claro, se não tivesse origem judaica...); já no stalinismo do fim da década de 1930, ninguém estava seguro, *todo mundo* podia ser denunciado de uma hora para a outra, ser preso e morto como traidor. Em outras palavras, a ‘irracionalidade’ do nazismo estava ‘condensada’ no antissemitismo, em sua crença na conspiração judaica, ao passo que a ‘irracionalidade’ stalinista perpassava todo o corpo social. Por essa razão, os investigadores nazistas ainda buscavam provas e traços de atividade efetiva contra o regime, enquanto os investigadores stalinistas se envolviam em invenções claras e inequívocas (inventavam conspirações e sabotagens, etc.).” ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?* Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 92.

Para pensar o nazismo, devemos enfrentar a capacidade do homem de *realizar* ideias monstruosas – é por essa razão que a maioria dos estudos críticos do nazifascismo se concentra ou na aceitação subjetiva da ideologia fascista, ou nos perigos da razão instrumental, isto é, sobre o fato de que nada impede que o pensamento técnico “otimize” a destruição em massa de populações inteiras. O problema com o qual precisamos nos confrontar quando se tenta pensar a singularidade do stalinismo, por outro lado, não diz respeito à realização bem-sucedida de um projeto de segregação, mas à misteriosa transformação de uma ideia de emancipação humana na perseguição de dissidentes e no extermínio de milhões. Enquanto os horrores do nazismo podem ser percebidos como consequências de um processo *automático* – uma máquina bem ajustada que aplica corretamente o programa para o qual tem sido alimentada – a absoluta tragédia do stalinismo tem antes a forma de uma *autonomização* – um processo pelo qual há uma mudança de uma regra original, por meio de sua aplicação, de maneira que seu próprio programa não consegue prever. E, é preciso dizer, a tarefa de trabalhar com a forma lógica subjacente a essa catástrofe permanece à nossa frente.

Para começar, qualquer tentativa de pensar o stalinismo encontra pelo menos dois obstáculos conceituais, duas fantasias ideológicas que recobrem essa lógica enigmática da autonomização. A primeira delas afirma que nazismo e stalinismo compartilham a mesma estrutura totalitária, e que o enigma deste é assim redutível ao enigma daquele – a saber, o mistério do líder e de sua promessa de uma unidade social “totalizante”. A segunda fantasia que na verdade distingue o nazismo do stalinismo, mas somente para reforçar o desvio que, em última análise, aproximou o último do primeiro, diz que ambos os regimes foram causados pela corrupção moral de suas principais figuras. Em ambos os casos, a especificidade da Era stalinista – esse processo contínuo de autonomização, através do qual os fins se tornaram uma desculpa para reproduzir os meios, em um permanente estado de exceção – desaparece. Em seu lugar, obtemos uma teoria dos perigos do ideal, como na Escola de Frankfurt, que coloca o pecado original no início do projeto revolucionário, ou uma narrativa das traições e da burocratização, como coloca Trotsky e a maioria da Esquerda contemporânea, que explica o momento de desvio na luta emancipatória pelas ações de um ator

desviante. Em ambos os casos, no entanto, bem no centro da trama está um homem chamado Josef.

Mas enquanto Josef S. é essencialmente um personagem da historiografia socialista que *faz com que* as ideias trabalhem contra si mesmas, que as torna separadas de seus efetivos objetivos, o outro Josef – K. – habita um mundo que gira em torno dessa reversão constante dos meios e dos fins, que define, por exemplo, o mundo da Quarta Internacional Comunista: um nome próprio capaz de justificar todos os efeitos que desviam de sua causa original. Josef K. precisa encontrar alguém que seja responsável por sua situação, mas não há ninguém para responder por isso. Não há um S. para acolchoar a cadeia infinita de referências e adiamentos.

O mundo de Josef K. é assim constituído em torno de um “evento de auto-apagamento”: meios subitamente se tornam fins, o julgamento se torna a execução da sentença, um caminho direto que leva a lugar nenhum – mas não podemos identificar o que interveio, que transformou uma forma de mudança em uma forma de vida. Estamos em um mundo de “uma experiência comum, resultando em uma confusão cotidiana”<sup>16</sup> e o problema com Josef K. é que ele não pertence a este mundo.

Isso fica bem claro quando consideramos que, de fato, ofeceremos duas entradas para esse mundo, uma nas obras como *O processo* e *O castelo*, que giram em torno de K., e outra em pequenas estórias, como *Sobre a questão das leis*, *Josefina*, *a cantora* ou *Uma confusão cotidiana*, focada em descrever diferentes aspectos de uma certa forma de vida. As primeiras são estórias da inadequação de um homem a um mundo – e têm sido de grande interesse para os pensadores críticos que procuram denunciar a força alienante do Estado sobre nós, etc – enquanto que as últimas são as estórias de um mundo inadequado consigo mesmo – e têm interessado aos pensadores que procuram por exemplos de coletivos emancipatórios. Estas são, no entanto, estórias sobre o mesmo mundo. O que muda é meramente nosso ponto de vista: se estamos na posição dos revolucionários ou dos artesãos comunistas, para retornar à citação de Marx. Se somos seres humanos lutando contra “o efetivo estranhamento da vida humana”,

---

<sup>16</sup> KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio: (1914-1924)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 102.

ou, na melhor das hipóteses, animais antropomorfizados, pobres trabalhadores que se tornam humanos apenas por um segundo, enquanto se reúnem para “sociedade, associação, entretenimento”.

Como se deve tornar cada vez mais palpável à medida que avançamos, a resistência em aceitar a premissa de que os mundos de *O castelo* e de *Josefina, a cantora* são um e o mesmo não é diferente da resistência em considerar que a mesma força por trás da maior catástrofe do século XX também está em jogo naqueles momentos em que “a nobreza do homem brilha sobre nós”. Trabalhar com este último, assim como o anterior, não nos levará a descartar a aparente distinção entre os dois, mas a procurar maneiras de navegar em sua divisão.

## PROBLEMAS POPULARES

Roberto Calasso começa seu estudo de Kafka propondo que se deve considerar os mundos de *O processo* e de *O castelo* como “a sequência um do outro”, uma continuidade garantida pelo fato de que ambos “ocorrem no interior de uma mesma vida psíquica”.<sup>17</sup> No centro de ambos os romances e, portanto, da vida que os une, reside “o mistério da eleição, sua impenetrável obscuridade”: o desejo de eleição, em *O castelo*, o desejo de evitar a eleição, em *O Processo*.<sup>18</sup>

É a hipótese da “mesma vida psíquica” que vamos contestar: não porque Josef K. e K. não possam ser considerados como o mesmo personagem, mas porque o mundo apresentado nesses romances é um que, às vezes, permite-nos agir sem a ideia da unidade psíquica. De Josef para K., para Josefina: estes são os desenvolvimentos subsequentes de um mesmo personagem, cada vez mais capaz de habitar um mundo que tem sua própria forma de sofrimento.

É bastante revelador que Calasso cite Hegel para estabelecer o núcleo consubstancial dos romances: nas duas histórias, as autoridades “nunca chegaram a reconhecer a legitimidade do pedido de K. – e sabemos, pelos menos desde Hegel que o essencial para o animal humano é somente o reconhecimento”.<sup>19</sup> A leitura de Calasso parece ir de mãos dadas com a tentativa de Axel Honneth de revitalizar a teoria do reconhecimento de Hegel por meio de sua *Filosofia do direito*.

---

<sup>17</sup> CALASSO, Roberto. *K*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 14-15.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 15.

Do acordo com Honneth, Hegel nos forneceu um conceito de intersubjetividade que é propriamente social e não meramente interpessoal: <sup>20</sup> ser reconhecido não significa simplesmente ser considerado um sujeito desejante por outro sujeito desejante, como a famosa passagem que a *Fenomenologia* parece sugerir, mas ter as próprias determinações inscritas em instituições capazes de reconhecer e preservar dentro de seus compromissos normativos, as formas variáveis da liberdade individual. Uma gramática moral fixa como a do “direito abstrato”, incapaz de um reconhecimento recíproco entre as determinações próprias do indivíduo e o escopo normativo da lei, leva à produção de um “sofrimento de indeterminação”, <sup>21</sup> uma patologia social produzida pela inadequação entre indivíduos e instituições.

Concentrando-se no “*insuperável princípio da incerteza da eleição*” que permeia os dois romances, Calasso destaca como os tormentos dos personagens giram em torno da impossibilidade de encontrar um lugar para si respectivamente nas instituições jurídicas e administrativas.

Houve, no entanto, um novo movimento na teoria psicanalítica, especialmente no Brasil, <sup>22</sup> que tentou levar o diagnóstico das patologias sociais de Honneth um passo adiante, infundindo-o com os desenvolvimentos da psicanálise lacaniana e a *Ciência da lógica* de Hegel. Em seu recente trabalho, Vladimir Safatle retomou o relato útil de Honneth dos aspectos institucionais e normativos da teoria do reconhecimento hegeliana, a fim de argumentar que não devemos entendê-lo apenas como uma teoria da inscrição social de *determinadas* capacidades subjetivas, mas também – e mais fundamentalmente – da *potência indeterminada* de um sujeito. <sup>23</sup> Como consequência, poder-se-ia conceber essas patologias sociais não só como formas de sofrimento produzidas pelo “excesso” de indeterminação – nos casos de anomia social, por exemplo – mas como um

---

<sup>20</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

<sup>21</sup> HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito* de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 45.

<sup>22</sup> Este movimento está intimamente associado ao Laboratório de Teoria Social, Psicanálise e Filosofia da Universidade de São Paulo (LATESFIP-USP), e internacionalmente, à Sociedade Internacional de Psicanálise e Filosofia (SIPP).

<sup>23</sup> A este respeito, cf. SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

sofrimento causado pela “*falta de experiências produtivas de indeterminação*”.<sup>24</sup> Ou seja, nem sempre é suficiente ser socialmente reconhecido *em uma forma determinada*, afastando-os da invisibilidade ou da solidão: o efeito terapêutico do reconhecimento social só pode surgir por meio de instituições capazes de “superar a indeterminação sem negá-la”.<sup>25</sup>

Assim, temos de aprender a distinguir entre o sofrimento que surge da falta de determinação e o sofrimento produzido pela ausência dessa mesma falta – ou seja, entre *experiências produtivas e improdutivoas* de indeterminação. O que complica esse cenário é que, embora precisemos de tais experiências, não somos “*feitos na medida do infinito*”<sup>26</sup> – não há comensurabilidade entre nossa auto-experiência e nossa experiência dessa potência indeterminada. Se, por um lado, isso serve como justificativa do porquê de a teoria do reconhecimento de Hegel requerer essa mediação institucional ou coletiva, ela, no entanto, abre o problema do papel do sofrimento em uma experiência efetiva de liberdade. Em seu livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, Christian Dunker propõe uma espécie de contrapartida clínica ao trabalho de Safatle, reintroduzindo a teoria das patologias sociais de volta à psicanálise. Segundo Dunker, a consideração do sofrimento como uma categoria metapsicológica exigiria-nos distinguir suas diferentes *gramáticas*: a lógica específica do reconhecimento que ele articula, as formas narrativas que ele põe em jogo, a respectiva forma de compaixão que ele requer, etc.<sup>27</sup> Há algo a ser escutado na forma do sofrimento de alguém: diz algo sobre a forma do outro que poderia aliviá-lo. Muitos sofrem porque não podem constituir-se a si mesmos como indivíduos, outros porque conseguem *somente* imaginar a si mesmos como

---

<sup>24</sup> SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo*: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 57.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>26</sup> ZUPANČIČ, Alenka. *Ethics of the Real*: Kant, Lacan. New York: Verso, 2000, p. 258.

<sup>27</sup> Em suas palavras: “Nesta seção, nos dedicamos a examinar as condições gerais para a introdução da noção de sofrimento em psicanálise. Nossa hipótese é de que um possível conceito psicanalítico de sofrimento deve responder essencialmente a três condições. A primeira delas é que o sofrimento seja pensado no quadro de uma teoria do reconhecimento. (...) A segunda condição para pensar o sofrimento em psicanálise é que ele seja estruturado como uma narrativa, ou seja, ele exprime um processo transformativo que é reconhecido num âmbito da linguagem intermediário entre o discurso e a fala. (...) A terceira condição da experiência de sofrimento é que ela envolve processos de indeterminação de sentido e de inversão de significação que conhecemos com o nome de transitivismo (...)” DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 219.

indivíduos <sup>28</sup> - e essas duas maneiras de narrar nosso mal-estar (*Unbehagen*) constitutivo não podem ser inscritas do mesmo jeito em nossa vida social.

Afirmamos anteriormente que as estórias de Kafka tomam lugar em um único mundo e que nos são dadas duas portas de entrada distintas: uma projetada para humanos, outra para animais (ou para pessoas dispostas a rastejar). Uma para aqueles que estão apenas passando, outra para quem mora lá. Estamos agora em posição de entender o que diferencia essas duas perspectivas.

Žižek encapsulou brilhantemente o impasse fundamental que estrutura as narrativas de *O processo* ou *O castelo*. Ambos os romances giram em torno de uma “eleição”, como Calasso coloca, mas este chamado não interpela simplesmente os personagens: o sujeito kafkaesco é o sujeito que desesperadamente procura um traço com o qual se identificar, ele não entende o sentido do chamado do Outro. <sup>29</sup> Em outras palavras, é um sujeito que sofre com a *falta de determinação* que poderia socialmente localizá-la: não é simplesmente que temos uma dívida, uma penalidade ou uma nomeação devida, mas que não há lugar para essa falta ser situada no *Outro*, nenhum canal através do qual inscrever nossa culpa na própria instituição que nos escolheu por causa disso. Josef é acusado, K. foi chamado – mas o que, por quem?

Por outro lado, narrativas curtas como *Josefina, a cantora* ou *Sobre a questão das leis*, que também focam em uma alteridade cujo significado nos ilude, são narradas de um ponto de vista completamente diferente. Como Fredric Jameson coloca, a propósito de *Josefina*:

(...) em nenhum lugar a indiferença gelada da Utopia da democracia é mais surpreendentemente revelada (mas revelada por meio de nada e nenhuma reação) que na recusa do povo em conceder-lhe essa forma de diferença individual. <sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 153.

<sup>29</sup> Tradução livre da passagem: “(...) *the Kafkaesque subject is interpellated by a mysterious bureaucratic entity (Law, Castle). But this interpellation has a somewhat strange look: it is, so to say, an interpellation without identification/subjectivation; it does not offer us a Cause with which to identify – the Kafkaesque subject is the subject desperately seeking a trait which to identify, he does not understand the meaning of the call the Other.*” ŽIŽEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. New York: Verso, 2008, p. 43.

<sup>30</sup> JAMESON, Fredric. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 126 (tradução nossa). No original: “*nowhere is the icy indifference of the Utopia of democracy more astonishingly revealed (but revealed by way of nothing and no reaction) than in the refusal of the people to grant her this form of individual difference.*”

Em muitos desses contos ainda encontramos o problema da “diferença individual”, o sofrimento requerido para se constituir como tal neste mundo, mas o ponto crucial é que essa forma de sofrimento – e sua concepção intrínseca do que uma instituição social apropriada deveria ser – não está mediando nossa entrada na história. Em vez disso, somos primeiramente introduzidos ao mundo, à sua estrutura inconsistente, e é *dentro dele* que questões de identidade e exceção são postas. Nestes contos e parábolas, a narrativa é menos dirigida pela necessidade de explicar o que distingue Josefina dos outros ratos, ou qual o estatuto verdadeiro das leis de um país, mas pela tentativa de um personagem anônimo de ter esse aspecto indeterminado de seu mundo inscrito como *indeterminado* “na história eterna do povo”.<sup>31</sup> A forma privilegiada de sofrimento aqui – aquela que encontra compaixão, que desperta debates e polêmicas – é uma espécie de paixão fria ou fervor em torno de algo que as pessoas não consideram essencial ou especial (*Um artista da fome*). Este não é apenas o caso da polêmica que envolve Josefina, mas também no debate entre as partes sobre a nobreza, em *Sobre a questão das leis*, ou o Imperador, em *A muralha da China* e até mesmo nas pessoas da cidade em *O castelo*, que adoram Klammm, embora elas não consigam distinguir suas características particulares.

Não é à toa que a famosa parábola *Diante da Lei* conclui com a admissão de que “porque só para ti era feita esta porta”:<sup>32</sup> este primeiro ponto de entrada nos destaca pessoalmente, enfocando a narrativa no nível individual, ao custo de obscurecer todo o resto. Desse ponto de vista, o distanciamento habitual com que os personagens restantes lidam com as demandas de Josef só pode ser entendido como um sinal da profunda “alienação” e “apatia” da sociedade diante do desespero de um homem, em vez de uma “recusa do povo a conceder [a ele] esta forma de diferença individual”.<sup>33</sup>

No entanto, esta mesma parábola contém a chave, por assim dizer, para a outra entrada. Giorgio Agamben argumentou repetidamente que “o gesto mais singular de Kafka não consiste em ter conservado, como pensa Scholam, uma lei que não tem mais significado, mas em ter mostrado que ela deixa de ser lei para

---

<sup>31</sup> KAFKA, Franz. *Um artista da fome e A construção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 78.

<sup>32</sup> KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 215.

<sup>33</sup> Idem.

confundir-se inteiramente com a vida".<sup>34</sup> E, de fato, na parábola da Lei, temos não apenas o conto de um homem que morreu diante de um portão ou uma parede sem sentido, mas também a história de um homem que *habitava* o espaço criado por esse comando sem sentido. Josef, ao ouvir o conto do padre, rapidamente concluiu que o porteiro havia enganado o homem que aguardava o tempo todo, impedindo-o de cruzar a porta – mas essa leitura diz menos sobre a parábola do que sobre a forma de sofrimento do próprio Josef. O padre, no entanto, faz uma longa réplica, tentando persuadir Josef de que não se trata tanto de uma lei sem sentido, mas, mais ainda, de uma possível forma de vida: “*ser obrigado como servo da lei, mesmo que apenas em sua entrada é incomparavelmente maior do que viver em liberdade no mundo*”.<sup>35</sup> O “problema com a lei”, sua cessação e transformação em um *lugar para morar*, fica atrás da segunda porta de entrada para o mundo de Kafka. Uma porta que é simplesmente a primeira, mas aberta do outro lado.<sup>36</sup>

Vimos pela primeira essa inversão entre direito e vida, entre uma satisfação futura e uma satisfação presente, no fragmento de Marx, sobre *Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung* (que, na tradução brasileira disposta, optou-se pela tradução *Propriedade privada e carências*), nos seus manuscritos de 1844. Em nossa breve análise dessa passagem, destacamos a irrupção de uma “nova necessidade”: a organização que, a princípio, é um meio para os comunistas se aproximarem de um objetivo futuro, torna-se a meta para *alguns* desses comunistas, para aqueles que descobrem ali a satisfação de uma falta que eles não sabiam estar faltando. Aí reside o germe da divisão, entre o que Rancière chama “revolucionários” – aqueles que procuram atravessar certo limite futuro – e “proletários comunistas” – aqueles que atestam a existência da igualdade dos homens no presente. Então, sugerimos que essa divisão – através da qual uma parte do movimento revolucionário começa a ver como objetivo futuro um meio de desfrutar de suas condições presentes – *também* está em jogo na lógica do stalinismo. É essa lógica ambivalente da autonomização, que não pode ser

---

<sup>34</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo sacer*, II, 1. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 97.

<sup>35</sup> KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 215.

<sup>36</sup> Devido às restrições de tamanho deste artigo, não podemos fazer mais do que salientar que essa ideia de “duas portas de entrada” no universo de Kafka poderia de fato ser levada muito além através de uma análise da conversa entre K. e Bürgel, que acontece no final de *O castelo*, quando ele acidentalmente atravessa a porta “errada”.

descartada ou evitada sem também suprimir a potência popular da esquerda, que representa um desafio fundamental para a renovação da teoria das organizações militantes.

Foi aí que Kafka entrou em cena – no ponto em que, geralmente, Lacan apareceria. Nesse sentido, em vez de usar a psicanálise para entender o trabalho de Kafka, consideramos o autor um psicanalista, um analista capaz de reconhecer a estrutura da pulsão no nível do “inconsciente institucional”. O que temos feito até agora é propor que é pelo menos legítimo ler Kafka dessa maneira, como um pensador de instituições organizadas em torno dessa necessidade indesejada e da indeterminação social que ela traz.

### **O ESTADO DE (MAL) ESTAR SOCIAL**

O verdadeiro desafio é, portanto, propor essa “mudança de paralaxe” de uma perspectiva para outra, lendo o universo dos principais romances pelo ponto de vista construído nos contos. Perceber que Josef sempre foi Josefina. Sob o disfarce de uma conclusão, tentaremos fazer exatamente isso, voltando-nos para duas passagens interconectadas de *O castelo*, procurando pistas para a organização institucional de uma sociedade capaz de “superar sem negar” essa indeterminação errônea.

Um local apropriado para começar é a carta de emprego de K. Uma breve nota:

*Prezado senhor: como sabe, o senhor foi admitido nos serviços administrativos do conde. Seu superior imediato é o prefeito da aldeia, que lhe comunicará todos os detalhes sobre o trabalho e as condições de pagamento e a quem o senhor também prestará contas. Mas não obstante isso eu também não o perderei de vista. Barnabás, o portador desta carta, perguntará de tempos em tempos pelo senhor para ficar sabendo dos seus desejos e comunicá-los a mim. O senhor me encontrará, sempre que possível, pronto a ser-lhe solícito. Interessa-me ter trabalhadores satisfeitos.*<sup>37</sup>

A análise do conteúdo de K. é bastante reveladora. Ele percebe que “havia passagens em que ele era endereçado a um agente livre cuja autonomia era reconhecida”, assim como outras “em que ele era abertamente ou por implicação tratado como um trabalhador comum, dificilmente digno de ser notado pelo chefe

---

<sup>37</sup> KAFKA, Franz. *O castelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 31.

executivo”. K. considera que essas duas passagens estão em flagrante contradição: como ele poderia ser reconhecido *simultaneamente* como um “agente livre” e como alguém “dificilmente digno de ser notado”? Mas a incompatibilidade aqui é menor entre os dois aspectos da carta do que entre K. e a forma de reconhecimento que lhe foi oferecida pela administração do Castelo. É como se K. tivesse sido tratado pelo povo dos ratos de *Josefina*, que não teria nenhum problema em imaginar a coincidência de singularidade e anonimato – já que este é o destino da “multidão inumerável dos heróis do povo.”<sup>38</sup>

Em sua conversa subsequente com o prefeito da aldeia, K. descobre que o pedido inicial de um agrimensor havia sido cancelado há muito tempo e que havia encontrado o caminho até as mãos dele devido a uma espécie de derrame administrativo. No entanto, a razão de por que isso aconteceu é apresentada pelo prefeito de uma maneira que não pode deixar de lembrar a teoria do aparelho psíquico no *Projeto de uma psicologia científica* (1895) de Freud:

*Quando o assunto foi ponderado durante longo tempo, pode acontecer – mesmo que as ponderações ainda não estejam concluídas – que de repente, rápida como um raio, surja uma solução num ponto imprevisível e mais tarde não mais encontrável, que encerra a questão de maneira o mais das vezes muito justa, embora certamente arbitrária. É como se o aparelho administrativo não suportasse mais a tensão, a excitação derivada durante anos da mesma questão, talvez em si própria insignificante, e tivesse tomado a decisão por espontânea vontade, sem a colaboração dos funcionários. (...) justamente essas decisões são na maioria das vezes ótimas, o único inconveniente delas é que só vêm a ser conhecidas tarde demais, conforme acontece em geral com essas coisas, e, portanto, se continua, nesse ínterim, a deliberar apaixonadamente sobre questões há muito tempo decididas.*<sup>39</sup>

A explicação desta “característica particular do nosso mecanismo oficial” deve ser cuidadosamente analisada. É uma exposição completa da lógica da autonomização que discutimos anteriormente. Por um lado, o prefeito descreve algo que interrompe a deliberação de um determinado assunto como um “lampejo repentino” que não pode ser discernido retroativamente. Essa intervenção leva a questão à luz para praticamente se resolver – não porque a solução apareceu em um *insight*, mas porque “o mecanismo oficial não podia mais resistir à tensão”. O prefeito acredita que a conclusão seja correta e “geralmente

---

<sup>38</sup> KAFKA, Franz. *Um artista da fome e A construção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 78.

<sup>39</sup> KAFKA, Franz. *O castelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 107-108 (grifo nosso).

excelente”, mas o processo deliberativo não tem agente discernível – a confiança parece preferir preocupar-se com o fato de que uma decisão foi tomada. Ao mesmo tempo em que esse “mecanismo oficial” se move por conta própria, de acordo com uma lógica homeostática estranha, a “discussão apaixonada de um caso” também continua, independentemente de ter cumprido seu objetivo oficial. Marx escreve sobre o capital como um “sujeito automático”<sup>40</sup>, mas o que temos aqui é algo ligeiramente diferente. Não é apenas a forma simbólica que se desprende da sua base material, tornando esta paradoxalmente dependente da autopropagação daquela, mas uma “dupla kenosis”: o mecanismo oficial decidiu a questão por si só, mas os funcionários Também continuaram apaixonadamente debatendo sozinhos, como o cavalo Bucéfalo, em *O novo advogado*, de Kafka: “Livre, sem a pressão do lombo do cavaleiro nos flancos, sob a lâmpada silenciosa, distante do fragor da batalha de Alexandre, ele vê e vira as folhas dos nossos velhos livros”.<sup>41</sup> O processo de autonomização, para um procedimento ir além de seu objetivo imediato, aparece aqui “tanto como substância quanto como sujeito”<sup>42</sup>, e é por isso que K. nota que “hoje as portas estão deslocadas para um lugar

---

<sup>40</sup> Destacamos o trecho que mais se aproxima do conceito de “sujeito automático”: “Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, ele recebeu a qualidade oculta de adicionar valor. Ele pare filhotes, ou pelo menos põe ovos de ouro. Como sujeito usurpador de tal processo, no qual ele assume ora a forma do dinheiro, ora a forma da mercadoria, porém conservando-se e expandindo-se nessa mudança, o valor requer, sobretudo, uma forma independente por meio da qual sua identidade possa ser constatada. E tal forma ele possui apenas no dinheiro. Este constitui, por isso, o ponto de partida e de chegada de todo processo de valorização. (...) O capitalista sabe que toda mercadoria, por mais miserável que seja sua aparência ou por pior que seja seu cheiro, é dinheiro, não só em sua fé, mas também na realidade; que ela é, internamente, um judeu circuncidado e, além disso, um meio milagroso de se fazer mais dinheiro a partir do dinheiro.” MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 230.

<sup>41</sup> KAFKA, Franz. *Um médico rural*: pequenas narrativas. Tradução e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990, p. 8.

<sup>42</sup> Parece-nos que essa díade – tanto entre “deliberação dos funcionários” e a lógica pós-decisão do “mecanismo oficial x funcionários apaixonados”, quanto entre “proletários revolucionários” e “comunistas artesãos”, quanto entre “a primeira entrada” (*O processo/O castelo*) e “a segunda entrada” (demais textos) – mostra sempre isso, quer dizer, não só como o primeiro polo contém a perspectiva do Sujeito – uma perspectiva em que o mal-estar é a própria indeterminação – mas como o segundo polo mostra a relação desta primeira perspectiva com a substância – a saber, como o primeiro polo (funcionários deliberativos, revolucionários, K.) é a não-coincidência-consigo-mesmo do segundo polo, ou, em outras palavras, como a Substância é constitutivamente a inscrição do primeiro polo como barrado no significante. E também é possível perceber na “repetição katekontica” do segundo polo (ou seja, na “contínua discussão apaixonada”, no “comunismo como meio” ou no “estranho mundo das antropomorfofos”) esse *resto* deliberativo/revolucionário/humano que não entra na conta. A este respeito, cf. ŽIŽEK, Slavoj. *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*. 2. ed. New York: Verso, 2008a, p. 119.

*completamente diferente, mais longe e mais alto; ninguém mostra a direção; muitos seguram espadas, mas só para brandi-las; e o olhar que quer segui-las se confunde*".<sup>43</sup>

### **Considerações finais**

Nossa tentativa de apresentar outra forma de leitura dos contos e romances de Kafka diz respeito diretamente ao problema comunista da organização social do seu ponto de vista prático e teórico. Buscamos demonstrar como, a partir dessa possível recepção, Kafka pode ser encarado como o teórico da ação coletiva pelas duas perspectivas oferecidas como modos de agir em um único e mesmo mundo. De um lado, *automática* sob a inscrição da repetição hodierna que silencia e neutraliza a experiência daqueles dispostos a transformar o mundo em que vivem; de outro lado, a perspectiva *autônoma*, que pretende, sem quaisquer garantias, transformar o mundo sem um estofamento material que o suporte.

Essa alternativa poderia muito bem trazer diversas inovações para o movimento comunista, tanto em seu reconhecimento por parte dos seus próprios companheiros (a configuração dos laços sociais, "sociedade", "associação", "entretenimento"), quanto no reconhecimento da indeterminação como peça chave das patologias sociais e políticas contemporâneas (a "nova necessidade" e as inversões meios e fins).

Se a consequência do excesso de indeterminação recai em sua falta, a solução é atermo-nos nos momentos em que os personagens de Franz Kafka assumem a indeterminação em que se encontram como necessidade – que, analogamente, é o deslocamento de perspectiva da primeira para a segunda entrada no universo kafkiano. A conclusão – um tanto quanto incomum – de Giorgio Agamben de que o "K." de *O processo* é a abreviação de *kalumniator*, e de que Josef K. é um autocaluniador, que não cometeu nenhum crime senão o de calúnia contra si – e por isso é acusado e executado –, é um exemplo de como o fim de K. – adentrar às portas da lei, descobrir o crime pelo qual é acusado – é invertido como o meio que o protagonista encontra de se manter o mais próximo possível à lei (ao tribunal, aos seus funcionários, etc.).<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> KAFKA, Franz. *Um médico rural: pequenas narrativas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990, p. 7-8.

<sup>44</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 35-58.

Se essa nova necessidade – essa “vontade de sociedade” – é posta como o paradigma contemporâneo da organização, o comunismo deve caminhar nos meandros desta conjuntura. Josefina e o Artista da Fome seriam exemplos de dois personagens que tentam provocar uma mudança de perspectiva de volta a K., que tentam mostrar K. como o *Sujeito* sempre já presente nas narrativas, como aquilo que não pertence a esse mundo, que é constitutivamente excluído, como a voz de Josefina e a fome do Artista. E é esta inversão que interessa ao movimento comunista: não o *Sujeito* como meio para o cumprimento da Substância indeterminada, mas o *Sujeito* enquanto pura indeterminação, enquanto pura medialidade. Só assim se torna possível performar retroativamente a Substância comum.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo sacer*, II, 1. Tradução Iraci D. Poleti. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Tradução e notas Walter José Evangelista. Revisão Alaíde Inah Gonzalez. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

CALASSO, Roberto. K.. Tradução Samuel Titã Junior. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DOLAR, Mladen. *The Smoking Communism*. Disponível em: <http://vanishingmediator.blogspot.com.br/2013/06/mladen-dolar-smoking-communism.html>. Acesso em: 15/12/2018.

DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. 1. ed. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

JAMESON, Fredric. *The Seeds of Time*. 1. ed. New York: Columbia University Press, 1996.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio: (1914-1924)*. Tradução e posfácio Modesto Carone. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *O castelo*. Tradução e posfácio Modesto Carone. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O processo*. Tradução e posfácio Modesto Carone. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Um artista da fome e A construção*. Tradução e posfácio Modesto Carone. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução e posfácio Modesto Carone. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *The philosopher and his poor*. Tradução John Drury, Corinne Oster, Andrew Parker. 1. ed. New York: Duke University Press, 2003.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

TUPINAMBÁ, Gabriel. *Vers un signifiant nouveau: our task after Lacan*. In: HAMZA, Agon (org.). *Repeating Žižek*. 1. ed. Durham: Duke University Press, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Tradução Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*. 2. ed. New York: Verso, 2008a.

\_\_\_\_\_. *The sublime object of ideology*. 2. ed. New York: Verso, 2008b.

ZUPANČIČ, Alenka. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. 1. ed. New York: Verso, 2000.