

## **Realidade e imaginário burocrático: entre exercício espiritual e metáfora da visão**

**Gianluca Cuozzo**

Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione.  
Professore ordinario dell'Università degli Studi di Torino  
(Filosofia Teoretica, Filosofia della Natura, Classici della filosofia)  
*E-mail:* gianluca.cuozzo@unito.it

**Roberto Sávio Rosaz**

Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC  
*E-mail:* savio@uesc.br

Recebido em: 14/01/2019.

Aprovado em: 19/03/2019.

**Resumo:** A burocracia atua através de uma codificação radical do imaginário. O esvaziamento e a desregulamentação da dimensão temporal própria da existência é o primeiro passo dessa operação de subserviência do espírito, como muito bem compreendeu Kafka baseado nas considerações desenvolvidas por Arthur Holitscher em *Amerika Heute und Morgen*. A Lei, dessa maneira, paira nesse espaço vazio, enquanto pura forma (sem conteúdo), no qual corresponde a queda do sujeito sobre o plano culpado de não conformidade programática. Nos exercícios espirituais de Loyola se apresenta uma rigorosa disciplina do tempo existencial do ponto de vista quantitativo, proporcionando-lhe o preâmbulo para o processo de mecanização integral da vida. O capitalismo burocrático herdará a partir desta visão apenas o sentimento generalizado de culpa, mas sem disponibilizar nenhum dispositivo de salvação. Kafka, em *Metamorfosi*, analisa com lucidez essa degeneração da vida em máquinas infernais, em que o gesto humano - em sua repetitividade - cria sua própria punição.

Palavras-chave: Lei, Corte Marcial, temporalidade, taylorismo, pecado original

**Riassunto:** La burocrazia agisce attraverso una radicale codificazione dell'immaginario. Lo svuotamento e l'irregimentazione della dimensione temporale propria dell'esistenza è il primo passo di questa operazione di asservimento dello spirito, come ben aveva inteso Kafka sulla scorta delle considerazioni svolte da Arthur Holitscher in *Amerika Heute und Morgen*. La Legge, in tal modo, si libra in questo spazio vuoto come pura forma (senza contenuto), cui corrisponde la caduta del soggetto sul piano colpevole dell'inadempienza programmatica. Negli *Esercizi spirituali* di Loyola si ha una rigorosa disciplina del tempo esistenziale dal punto di vista quantitativo, fornendo essa il preambolo del processo di meccanizzazione integrale della vita. Il capitalismo burocratico erediterà da questa visione solo il senso diffuso della colpa, ma senza disporre di alcun dispositivo salvifico. Kafka, con la *Metamorfosi*, analizza con lucidità questa degenerazione della vita in macchinario infernale, in cui il gesto umano – nella sua ripetitività – crea a se stesso la propria pena.

**Parole Chiave:** Legge, Corte Marziale, temporalità, taylorismo, peccato originale

**Abstract:** Bureaucracy works through a thorough codification of collective consciousness. As the first step toward this enslavement of the spirit, the time dimension of human existence is deprived of its original meaning, and strictly regimented – as Kafka asserted following Arthur Holitscher's argument in *Amerika Heute und Morgen*. Accordingly, law rises in this void as mere form without a content, a phenomenon which finds its equivalent in the subject's fall into a state of inability. Loyola's Spiritual Exercises introduce a strict discipline of existential time from a quantitative point of view, a preamble to the process of mechanization of life. From this vision, bureaucratic capitalism inherits only pervasive feelings of guilt, without any hopes for salvation. Kafka's *Metamorphosis* is the heir to this degeneration of life into a mechanism from hell, in which any gesture, in its endless repetitiousness, generates its own punishment.

**Keywords:** Kafka. Orologio. Temporalità. Burocrazia. Potere.

Um primeiro passo em direção à codificação burocrática do imaginário, ponto de máxima distância entre mundo e imagem, apresenta relação com a disciplina religiosa. Não se trata, obviamente, de uma derivação causal eficiente, mas de um processo de condicionamento ideal cuja influência é indireta, mediada variavelmente, no modelo descrito por Max Weber acerca do conceito de vocação ao trabalho (*Beruf*) como fim em si mesmo, como exige o capitalismo. Segundo tal acepção, que inverte o nexos causal “que se postularia de um ponto de vista materialista”<sup>3</sup> um certo tipo de *ethos* econômico-burocrático pode considerar-se condicionado por uma determinada forma de concepção religiosa da praxis e do tempo, a ponto de permitir compreender melhor “a disposição dos homens à determinada forma de conduta prático-racional da vida”<sup>4</sup>.

A este respeito, são de extremo interesse os *exercícios espirituais* de Inácio de Loyola, nos quais se registra a transição da noção de *meditatio* à noção operacional de “exercício espiritual”. Se trata de uma verdadeira e própria metodologia antropotécnica, segundo a qual a vida religiosa tende a se organizar na mesma condição, enquanto caminho de autodisciplina férrea tornada possível a partir de determinadas técnicas ou artes performativas, que dizem respeito à natureza humana na sua totalidade: tanto ao espírito, quanto às suas atitudes práticas. Os exercícios, falando em outro modo, estão a preparação das ações daquele que, dada determinada grandeza de tempo, procura a vontade divina “na disposição da própria vida para a salvação da alma”<sup>6</sup>.

O título completo da obra é, porém, o seguinte: *Exercícios espirituais para vencer a si mesmo e colocar ordem na própria vida, sem tomar decisões baseadas em alguns afetos que possam estar em desordem*. Como o correr, o passear ou o caminhar são exercícios corporais, analogicamente existem determinados exercícios do espírito, que devem ser endereçados, sujeitos à disciplina. Essas operações do espírito são capazes de organizar a alma para à meditação, à contemplação e para a oração oral e mental. Se trata de atividades regularizadas, para “sentir e saborear internamente”<sup>7</sup>, a fim de obtenção do resultado esperado: isto é, uma disciplina integral do homem, que saiba concretizar-se em adequada imitação da figura e da vida de Cristo. Instrumento indispensável para se obter tal fim é aprender a “remover de si todos os afetos desordenados”<sup>8</sup>.

Os exercícios possuem a duração complexiva de quatro semanas, assim articulados tematicamente: 1) Contemplação dos pecados; 2) Vida de Cristo até o domingo de ramos, incluída a Páscoa; 3) A paixão; 4) Ressureição e ascensão.

O pressuposto desses trinta dias, em média, de operações antropotécnicas é o de querer oferecer a Deus “toda vontade e liberdade própria”, assimilando a virtude da “obediência, pobreza e castidade”<sup>9</sup>. É, portanto, necessário, que quem se submete a esses exercícios, auxiliado por um guia espiritual, saiba individuar “as várias turbações e pensamentos” que lhe afligem, para reconhecer “com precisão”<sup>10</sup> isto que ofusca a transparência da alma, a saber, a clareza da interioridade cristalina, que é a premissa e fim do treinamento espiritual.

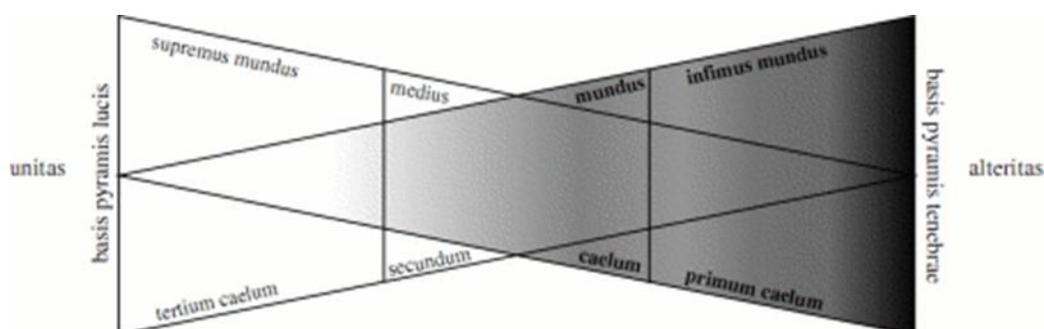
Esta metáfora do cristal-espelho da alma, do ponto de vista do paradigma da disciplina antropotécnica, se encontra albergada – em um arco de pensamento que vai da mística eckhartiana ao homem vitrine / exposição do hodierno mercado de consumo, no qual se realiza (por meio da propaganda dos bancos de dados a manipulação calculada dos corpos, do imaginário e dos desejos) o ideal do “corpo humano transparente”<sup>11</sup> – na ideia do *panopticon* (que não por acaso ganha vida na relação entre visibilidade e poder), para chegar até a das câmeras vigilantes (360°) de George Orwell.

Nesta característica das histórias da ideias, o modelo teórico encarnado da metáfora da visibilidade tende a traduzir-se progressivamente em dispositivo de domínio biopolítico *tout a court*: a armadilha da visibilidade, então, porque quem é visto “colocado em um estado de visibilidade consciente”, não vê<sup>12</sup>. Mas, com um deslocamento semântico importante, que – apenas em Loyola – através de análise profunda da transparência espiritual, alcança enfim aquele da escritura / inscrição da regra na alma dócil (que é o pressuposto da codificação burocrática do imaginário). Ocorre agir em determinado modo, *quia scriptum est*.

Conceitos místicos-teológicos podem ser substituídos por aqueles centrais no paradigma burocrático: o arquétipo divino (o sol) à lei deslumbrante da parábola de Kafka (*Davanti alla legge*); da alma translúcida e cristalina à docilidade do imaginário codificado em sentido burocrático; ao posto da geração divina no núcleo mais tenso da alma à inscrição na sua porosidade intocada e maleável do comando extrínseco; do amor espiritual (que desabrocha como uma “rosa luminosa”) à competição, talvez nascida contra a vida (aqui são determinantes os conceitos de *Aufpulverung* e de *speedingup*, presentes em uma das fontes mais relevantes de Kafka, Arthur Holitscher, autor de *Amerika Huete und Morgen*, de 1912); à disciplina do corpo e do espírito em sentido devocional à arregimentação militar e heterocefálica que produz a razão mecânica e rotineira típica da eficiência do aparato administrativo (o novo *officium* da religião burocrática, enquanto exercício ritual continuado “*sans trêve et sans merci – sem trégua e impiedoso*” como diria Walter Benjamin).

A eficiência burocrática, que objetiva a difusão capilar e hierárquica da predisposição jurídica e formal, necessita dessa total permeabilidade da interioridade, que corresponde,

primeiramente, à transparência da alma, e à *tabula rasa*, posteriormente. Curioso, a tal propósito, é o duplo registro visibilidade-invisibilidade, que podemos representar com a figura paradigmática de Nicolau de Cusa: enquanto a fonte da lei é obscura, a sua transmissão advém, em vez, no domínio da transparência integral da alma. Correspondente a figura eurística cusiana – que vê duas pirâmides justapostas, compenetrar-se reciprocamente com alturas comuns: à da luz e a da sombra -, quanto mais a *piramis tenebrae* (a lei) penetra na pirâmide contraposta, tanto mais essa última (a *piramis lucis*, símbolo da consciência dócil do homem) se faz legível e inscritível por parte do dispositivo nomotético (*effigie ou selo de carimbo oficial seja ele*) bem como de uma mesa de cera virgem.



A conexão de luz e obscuridade é muito bem representada nos últimos instantes de vida do homem de campanha perante a lei:

*Infine il lume degli occhi gli si indebolisce ed egli non sa se veramente fa più buio intorno a lui o se soltanto gli occhi lo ingannano. Ma ancora distingue nell'oscurità uno splendore che erompe inestinguibile dalla porta della Legge. Ormai non ha più molto da vivere.<sup>13</sup>*

Enfim a luminosidade dos seus olhos enfraquece e ele não sabe verdadeiramente se escureceu ao seu redor ou se somente seus olhos o enganam. Mas ainda distingue na escuridão um esplendor que irrompe inestinguível da porta da Lei. Agora não resta muito a viver.

Kafka, por outro lado, fez ao seu modo, eco ao *panopticon* de Bentham (antecipando a sua reelaboração biopolítica segundo o paradigma da visibilidade proposto por Foucault<sup>14</sup>) – nós somos prisioneiros não de uma cela asfixiante, de ferro e cimento, mas de uma sala suspensa na qual “falta a quarta parede”, também, se não pudermos ver com nitidez o que está além do nosso nariz<sup>15</sup>. O último limite é o céu, a atmosfera terrestre, a mesma natureza (incluindo a humana, que assumiu na própria carne o padrão heterônimo). Como escreve

Welsch, em Kafka “o mesmo céu assemelha a um escritório, as forças fundamentais são empregados de altíssimo nível, tudo se joga ao nível dos atos, o homem está na mão dos secretários. Em tal sentido [...] o destino do mundo se transforma no da burocracia”<sup>16</sup>.

Em nível narrativo, esta situação de reclusão metamorfoseada em “paisagem” aberta ao olhar é representada pela ampla recepção do hotel na *América*, no qual o chefe da recepção, em função da demissão do jovem operador do elevador, arrasta Karl Rossmann. A portaria, que controla todas as portas que permitem entrar e sair do hotel – “portanto esta principal, as três portas medianas e as dez secundárias, para não falar das inumeráveis portas menores e das saídas sem portão”<sup>17</sup> – é delimitada por paredes “formadas exclusivamente de enormes lastros de vidros, através dos quais se via a grande quantidade de pessoas que confluíam para o ingresso, como se se encontrasse em meio a essa. Na verdade, parecia que em toda a recepção não havia um canto no qual se pudesse esconder do olhar das pessoas”<sup>18</sup>. Pois sendo perfeitamente transparente, a recepção é, porém, o lugar no qual o nexos *ver* (*videre*) - ser visto (*videri*) vai de encontro à sua dramática impossibilidade de substituição mútua (a origem de uma assimetria que assume a forma da legitimação de cada arbitrariedade): enquanto de fora se acredita visualizar o interno, uma vez ingressado – mesmo com a visão alcançando a massa dos passantes ocupados que atravessam as várias portas precedentes ao ingresso – se percebe que o exercício de poder (na forma de violência genuína) resulta invisível a estes últimos.

*Era possibile che la gente di fuori non vedesse la violenza del capoportiere? E se la vedeva, come la spiegava, visto che nessuno si fermava a guardare, che nessuno bussava nemmeno sul vetro per far capire al capoportiere che egli era tenuto d'occhio e che non poteva fare a Karl tutto quello che voleva?*<sup>19</sup>

Seria possível, que as pessoas de fora não vissem a violência do recepcionista? E se a viam, como lhe explicavam, uma vez que ninguém parava para observar, que ninguém batia nem mesmo no vidro para fazer entender ao porteiro que ele estava sendo visto e que não podia fazer a Karl tudo aquilo que queria?

A visibilidade, vista do interior do panopticon/recepção, se faz simplesmente opacidade ocultante, em tal modo que o poder-ver-todos se transforma no não-ser-visível-por algum (da parte de quem exercita o poder de controle). Este ponto focal cego é garantido por uma cordinha, que oportunamente puxada permite ao recepcionista fazer descer sobre as paredes da parte interna da recepção cortinas espessas, “negras em toda extensão”, ocultando o exercício indiscriminado da *Gewalt*. Esta dimensão de violência oculta é representada

através do forte aperto exercido pela mão do recepcionista no braço dolorido de Karl...”De outro modo, como recepcionista chefe, eu estou em certo modo superior a todos”, porque tudo vejo e controlo, porém resto invisível aos olhos dos demais.

Para tornar aos exercícios espirituais, me detenho sobre as únicas operações prescritas por Inácio de Loyola na primeira semana, as quais, em sentido formal, estão um verdadeiro preâmbulo da codificação espiritual típica do homem burocrático:

1. Primeira manhã: guardar-se com empenho daquele determinado pecado que nos angustia, como uma mácula sobre o fundo cristalino da alma.
2. Buscar recordar quantas vezes incorremos em determinado pecado (definido *P*), mesmo virtualmente: traçar assim uma primeira linha *G* (que representa uma determinada quantidade de tempo), sobre a qual haverão tantos pontos quantos foram as vezes em que se incorreu em determinada imperfeição. Os extremos da reta são, portanto, *G* e *P*: esses definem um trato temporal (*Tx*) que é a medida da recursividade da tentação em sua primeira repetição.
3. Depois da refeição fazer o mesmo com a segunda linha *g* (para um tratamento de tempo *Tx*), que determina quantas vezes – desde o primeiro exame – fomos tentados por aquele vício (*P*). Se a unidade de tempo *gP* é superior a *GP*, haverá um melhoramento qualitativo na vida do espírito (verificando-se um estado de maior imunização moral da tantação inicial).

Os exames de consciência, e as relativas linhas *g* (*g1*, *g2*, *g3*...), esperadamente sempre mais longas, prosseguem até o final de semana, possibilitando verificar se – sobre o plano da grandeza quantitativa das correspondências de *P* – houve melhoramento (que, de fato, coincide com uma diminuição da quantidade das ocorrências de *P* no segmento temporal dado). O comprimento do período temporal deveria crescer na medida do retardamento progressivo da primeira ocorrência de *P*. De fato, “peca-se venalmente quando o mesmo pensamento de pecar mortalmente advém e lhe concedemos ouvidos persistindo um pouco ou recebendo algum deleite dos sentidos, ou ainda, quando negligenciamos em afastar esse pensamento.”<sup>20</sup>

$$\begin{array}{l}
 G \dots\dots\dots (P) = T(\text{empo}) \times \\
 \quad g1 \dots\dots\dots P2 = Tx + 12 \\
 \quad \quad \quad g2 \dots\dots\dots P3 = Tx + 18 \\
 \quad \quad \quad \quad \quad g3 \dots\dots\dots (P4) = Tx + 24
 \end{array}$$

A vida, vista a partir desse esquema, tenda a simular a perfeição desencarnada da geometria. Um sonho de transparência dedutiva, que tem a ver com a transformação das experiências em pontos algébricos fixados sobre uma linha, no qual o valor está no distanciamento de um fenômeno qualitativo como o pecado. O objetivo é o recrutamento integral - *corpore et anima unus* – da regra, que impõe derrota a tentação pecaminosa. A mesma “visão da imaginação” deve resultar – em transparência, como se fosse legível por contraste – desprovida de qualquer opacidade: em uma análise conduzida “de hora em hora, período após período” para que seja possível uma codificação completa da *viva distensio animi*<sup>21</sup>.

Com Loyola se efetua um passo substancial em direção ao conceito moderno de *crono-potere* (*tempo-poder*): poder sobre a vida mediante a codificação, em sentido convencional, da forma do sentido interno (kantianamente, *o tempo*), dimensão em que amadurece cada representação e operação do espírito. Tal, primeiramente, se realiza mediante o cancelamento de cada elemento qualitativo do fluxo temporal: as recordações são canceladas, a esperança e o futuro são reduzidas a mera dilatação de um presente banalizado e sem aspereza – consoante à tradução do tempo em certa sucessão especializada “homogênea e vazia” de circunstâncias, que escorrem como as pedras de um rosário sobre os dedos de um devoto<sup>22</sup>. Espaço-tempo, tempo naturalizado, tempo do mito, compulsão à repetição são aqui conceitos que pertencem a uma mesma família filosófica, que seria útil indagar a fundo. Ludwig Binswanger, para dar um exemplo, considerava que a psicose não fosse outra coisa que uma alteração do processo de constituição temporal do sujeito, comportando “parando não somente o fluxo do pensamento, mas também do agir em geral”- absoluta falta de um “sobre que coisa” (*Worauf*) verte a nossa existência concretamente -, frustração geradora de todas “as formas de auto-acusação e da culpa”<sup>23</sup>. O exercício burocrático, se bem visto, possui essas mesmas características: falta de finalidade, alteração do tempo como dimensão qualitativa da existência, não realização das tarefas nos assinalando que se exprime na perene frustração – tarefa que pode ser atenuada somente *per exercitationem inefficacem* como para demonstrar que a constituição da vida ocorre em regime de constante culpabilidade. Para dar andamento e seguir as reflexões de Kafka considerando as condições de K., “não conhecendo as acusações e menos ainda os seus possíveis desenvolvimentos, toda a sua vida inclusive os mínimos detalhes e acontecimentos deveria ser reexaminada, descrita e examinada em todas as perspectivas”<sup>24</sup>.

Para concluir: o exercício é o dispositivo litúrgico que torna o dever em tudo e por tudo realizado na praxis, confundindo-se com o *hábito* escrito no imaginário (sob a forma de

*código*, ato a “transmitir ou elaborar” determinados conteúdos vinculantes<sup>25</sup> considerando-se tanto a consciência, quanto a de determinadas “concatenações de ações”<sup>26</sup>). O *exercitium* realiza a coincidência de ser e dever-ser, operatividade e efetividade, potência e ato, *habitus* (da virtude ética) e obediência à regra (na forma de um comando íntimo), sistema ético e paradigma jurídico. Esta convergência, entretanto, pode determinar-se sempre e somente em forma altamente crítica; vale dizer, na medida em que a ontologia da existência do *homo-horologium* seja constitutivamente determinada do estar(ser)-em-dívida (*Shuldig-sein*, como diria Heidegger<sup>27</sup>): é somente esta lacuna que mantém viva a tensão assintótica da operação para a coincidência de ser e dever-ser, que se realiza somente na forma de *uma exercitação obsessiva e irreduzível*. Estamos às margens de um paradoxo belo e bom, segundo o qual a coincidência de *vida e regra* se cumpre sob o manto infeliz do defeito programático. No mundo administrado a regra é interiorizada na sua validade essencialmente utópica, a tal ponto que se determina no espírito um sentido de inadequação irreduzível.

Este, além de tudo, é o sinal mais tangível da perfeita encarnação, na vida disciplinada do homem devotado a inscrição litúrgica, da mesma regra. A perfeição do exercício, na perspectiva formal-“*exigencialista*” que é típica da burocracia, se realiza como ato de acusação, reprimenda, arrependimento, com que se denuncia *uma falta constitutiva no processo de realização da operação disciplinada*. E o **homem-relógio** assume sua própria pele, *o horologium*, na condição de desperdício mínimo, do desalinhamento, da discrepância – desperdício que, a bem ver, determina o atraso de Gregor Samsa à estação, impedindo-o de tomar o trem das sete que, todo santo dia, lhe conduz ao trabalho. Tanto mais o *horologium* permeia a vida humana, tanto mais o intervalo se faz cruento, pronto a transformar-se em solicitação de novas *officia* urgentes e escrupulosos, os quais alimentam o campo de tensão – insanável em perspectiva pragmática – constituído de conformidade-dissonância. Esta lacuna, em definitivo, é o verdadeiro conteúdo da codificação, que produz o efeito dissonante de uma vigência da lei sem conteúdo; podemos também dizer que o conteúdo da prescrição é o mesmo imperativo do comando / proibição, que não faz mais que reiterar a própria ineficácia culposa. O êxito dessa subtração contínua de conteúdo ao exercício é a sensação de um tempo inadequado às ações, que não basta nunca; assim o mesmo mecanismo do relógio parece “danificado pela culpa: marcar “atrasado”<sup>28</sup>.

No mundo de Kafka se parte já com os passos equivocados, talvez acordando muito tarde, perturbados por “sonhos inquietos”: apenas acordas, e já és golpeado na forma de inadequação indeterminada, de uma dissonância temporal apenas advertida, que não possui nome e que todavia contamina os personagens como o destino/doença do atraso e do

esquecimento: *time out of joint*. A consciência, a saber, é já codificada – sob o plano da forma do tempo – na forma de inconformidade, de haver faltado a um dado encontro, de ser colhido no contrapé ou em falência programática. Esta forma preventiva que escava na consciência, na *La metamorfosi*, se manifesta na infração de cada consecução temporal, tanto que por isso Gregor se culpa primeiro que a situação seja ontologicamente irremediável (que “falta” tempo verdadeiramente):

- Em primeiro lugar, ao final das contas, é ainda possível, as pressas e furioso, chegar a tempo na estação (se não fosse pela pele morta, que envolve o protagonista).
- Como se não bastasse, às sete e quinze se apresenta à porta de casa o advogado do escritório, talvez considerando a suspeita de que Gregor não gostaria de se apresentar ao trabalho. Este fato diz respeito a possibilidade sorrateira que o advogado antecipou os movimentos, sendo capaz de ler as intenções registradas (codificadas) na alma de Gregor. A burocracia já imprimiu no subconsciente do condenado não lhe deixando, nem tempo (para reagir) nem possibilidade de fuga (uma qualquer justificação, como um simples pedido de ausência por doença, parece inadequado: por que mesmo?).

A fórmula correspondente ao processo de culpabilidade de Gregor pode ser tomada de empréstimo do fragmento de Benjamin *Capitalismo come religione*: aquela segundo o qual uma tal codificação temporal da vida produz incessantemente culpa-débito (o termo alemão, *das Schuld*, recobre a área semântica desses dois termos: débito de jogo, culpa moral, restrição contratual para sanar as dificuldades da família, que está agarrado “aos pés que querem correr e ainda afundam na primeira dificuldade desgostosa”<sup>29</sup>). Esta culpa-débito é fruto de uma “religião de puro culto, sem dogmas”<sup>30</sup>, onde a lei (*regra*) vigora mas não há conteúdo algum. Se trata, então, da ativação de um *horologium* que dita ritmadamente *officia escogitati* para gerar culpa nos indivíduos – e, portanto, não é prevista salvação alguma, um sistema eficaz de expiação do débito do contrato. Esta concepção da vida culpada / devedora, segundo Benjamin, é “o primeiro caso de um culto que não expia o pecado, mas cria culpa/débito [...] até alcançar as condições de desesperação cósmica”<sup>31</sup>. Esta deixa o homem exposto aos caprichos de uma “divindade imatura”<sup>32</sup> e extremamente volúvel, atrás da qual se esconde a pura e simples fatalidade dos processos econômicos-administrativo. A circularidade encontrada, de acordo com o qual é o próprio culto a gerar a falta culpável, é – a bem ver – a lei atávica que vigora na relação pai-filho no universo putrefato de Kafka: “A culpa original, o antigo erro perpetrado pelo homem, consiste na censura que ele faz, e da qual não desiste, que lhe fizeram uma injustiça, que a culpa originária foi cometida contra ele”<sup>33</sup>. Pai e filho, evidentemente, estão sucumbindo ao mesmo *horologium*: o sucesso do trabalho de um não

pode não ser a infelicidade do outro, porque o tempo dos exercícios devotados é o simples espaço rítmico da competição, da recíproca subtração, da falta e do débito prolongado de todos nos confrontos de cada um – como emerge com clareza na acusação que, no conto *La condanna*, pai e filho se dirigem um ao outro.

Franz Kafka, de cuja mística vocação ao exercício espiritual sua obra – interrompida prematuramente – restitui somente o seu lado negativo (uma espécie de oposição niilista do processo místico de *Einbildung*, que se perde “no forro deste nada”, na ausência de uma verdadeira *imagem* do divino<sup>34</sup>), experimentou na própria pele a conversão niilista da *devotio*, como mecanismo perverso que gera – no ato da própria encarnação / inscrição da forma jurídica – o descarto ontológico entre *regra* e existência (hiato do qual deriva um *habitus* culpado). A devoção, do ato de consagração inspirado na piedade religiosa, se transforma na parábola cruel do sacrifício (*sacrificium*) e da imolação (*immolatio*) da “vida nua” (*bloßes Leben*) a uma ferrenha realidade administrada: “sombrio covil de burocratas”<sup>35</sup> que ao mistério não sabe conjugar a dimensão salvífica ofertada por meio da verdade exemplar (e gostaria, somente, ressaltar que *sacrificium* e *immolatio* estão variações semânticas presentes no espectro de possibilidades do termo latino *devotio*: seja no âmbito militar, seja no ritual). A sociedade burocratizada, sob responsabilidade de Holitscher, é comparada por Kafka a uma máquina infernal (*Höllmaschine*), que transforma a existência humana em massa informe de condenados ao castigo eterno, cuja esperança de redenção “está fechada pelo seu próprio osso frontal”<sup>36</sup>.

Além de tudo quando o homem busca identificar-se com a própria imagem social (como trabalhador, filho, pai de família, etc.), isso – além de provocar o processo virtuoso da transformação antropotécnica – concede lugar àquele horripilante da transformação (*Verwandlung*). Gregor Samsa, exatamente através do seu próprio exercício trabalhoso prolongado, está o símbolo obscuro desta transformação abortada, que faz regredir o homem ao nível do inseto – excluído de cada processo de assimilação e de autoafirmação imaginária (*Einbildung*). O seu fim é aquele do parasita, que não ousa nem mesmo se olhar no espelho; o lugar cujo ser de tal constituição encontra habitação não é um daqueles circundado por janelas amplas através das quais a luminosidade pode aclarar nossa alma, fazendo desabrochar em nós o amor como uma flor inebriada de sol, a imagem do absoluto. Para dar um exemplo, a catedral onde se desenvolve o diálogo entre Josef K. e o padre do tribunal – edifício “de uma grandeza que parece no limite de quanto um homem pudesse suportar” é obscuro, deserto, em formato de labirinto, cheio de nichos vazios (até mesmo as imagens dos santos foram

retiradas!) e de púlpitos que parecem esconderijos ou tocas nos quais se podem esconder os obtusos funcionários do tribunal.

Mas é o tempo que sofre uma evidente metamorfose. Lá onde para o místico Heinrich Seuse, estando ao seu *Horologium sapientiae* (1335-38 ca.), era la Sapienza divina a marcar o tempo cuja existência poderia aperfeiçoar-se, por meio da imagem divina, através dos momentos litúrgicos da *oratio*, da *meditatio* e da oração (segundo o qual “qualquer um que deseja haver a eterna *Sabedoria* por íntima esposa, deve dizer devotamente esta oração todo dia”<sup>37</sup>); em Kafka o tempo sofreu uma pavorosa transformação degenerativa, terminando subserviente à impuros interesses comerciais e à eficiência burocrática, reduzido enfim à semelhança de uma “maldição sobre à vida”.

Concluindo, também para Kafka o tempo marcado da fábrica e da burocracia origina uma dimensão de culto, como para Seuse e Loyola; mas se trata de uma reza desesperada e blasfema, que testemunha a destruição da imagem divina no homem, do fim de todo e qualquer processo místico de transfiguração do homem mediante *lo speculum mundicie* do divino<sup>38</sup>. Esta prece, no limite, não é nada mais que o “constante “Yom Kippur””<sup>39</sup>, o dia da expiação fixado em condição permanente. Desta igreja da codificação do imaginário não saem mais homens formados, mas somente caricaturas de seres humanos, metade inseto metade carrasco. Afinal de contas, escreve Kafka, “hoje o trabalho do carrasco é um emprego como outro qualquer: respeitável e bem remunerado. Porque, então, por trás de todo funcionário não se deveria esconder um carrasco? [Os funcionários] transformam os homens vivos e modificáveis em corpos mortos, os reduzem a números incapazes de qualquer transformação, bons somente para o arquivo”<sup>40</sup>.

Mas o arquivo é exatamente o fim da imagem do homem que Seuse e Loyola queriam colocar em exercício: é a sua simples paródia, que permite a codificação instrumental de uma figura humana privada de conteúdo, livre de todo modo de vida interior, de qualquer convulsão revolucionária. As novas técnicas de *profiling* (de leitura facial), que acompanham as recentes políticas dos muros e hostilidades nas demarcações de fronteiras, testemunham com exatidão esta perda da imagem tradicional do homem. E ninguém, colocando em obra estes dispositivos, ousa olhar-se no espelho: no fundo, estamos nos tornando símiles à Gregor. Nos contentamos com a nossa mísera deformidade humana: como escreve Kafka, “para não nos elevarmos em direção ao propriamente humano, nos jogamos no abismo sombrio da zoológica doutrina racista.”<sup>41</sup>

---

## Notas

---

<sup>1</sup> Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione. Professore ordinario dell'Università degli Studi di Torino (Filosofia Teoretica, Filosofia della Natura, Classici della filosofia). Postdoctoral Fellow in Historical and Philosophical Sciences (November 2000), Università degli Studi di Torino. Ph.D. in Hermeneutics (May 30, 1997), Università degli Studi di Torino. Orientador

<sup>2</sup> Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC/BA. Autor e Coordenador do Projeto de Pesquisa *A recepção de Nietzsche no Brasil a partir da Bahia: Wilson Lins e sua circunstância*. Pós Doutorado vinculado à Università Degli Studi di Torino. Orientação: Gianluca Cuozzo.

<sup>3</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), trad. it. di P. Burrelli, Firenze, Sansoni, 1989, p. 45.

<sup>4</sup> Ivi, p. 15.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2009.

<sup>6</sup> I. de Loyola, *Esercizi spirituali* (1535), a cura di G. Giudici, Milano, SE, 1988, I, p. 15.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> I. de Loyola, *Esercizi spirituali* (1535), a cura di G. Giudici, Milano, SE, 1988, I, p. 15.

<sup>9</sup> Ivi XIV, p. 19.

<sup>10</sup> Ivi, XVI, p. 20.

<sup>11</sup> V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 25.

<sup>12</sup> Cfr. M. Foucault, op. cit., p. 219.

<sup>13</sup> F. Kafka, *Il processo* (1925), trad. it. di E. Pocar, in Idem, Romanzi, Milano, Mondadori, 2009, p. 518.

<sup>14</sup> La concezione architettonico-politica del Panopticon di Bentham, scrive Foucault, è cosa nota: «alla periferia una costruzione ad anello; al centro una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spazio della costruzione; esse hanno due finestre, una verso l'interno, corrispondente alla finestra della torre; l'altra, verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, e in ogni cella rinchiudere un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del contro luce, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole silhouettes prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie in cui ogni attore è solo, perfettamente individualizzato e costantemente visibile»: M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 218.

A concepção arquitetônica-política do Panopticon de Bentham, escreve Foucault, é conhecida: “na periferia uma construção circular; ao centro uma torre cortada por largas janelas com vista para a parte interna do círculo; a construção periférica é dividida em celas, que ocupam cada uma todo o espaço da construção; essas possuem duas janelas, uma voltada para o interno, corresponde à janela da torre; a outra, voltada para o externo, permite a passagem da luz na cela em toda a sua extensão. Basta, então, colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Para efeito de contraste, é possível obter da torre exatamente delineadas, as pequenas silhuetas aprisionadas nas celas da periferia. Tantas gaiolas em que cada autor está só, Perfeitamente individualizado e constantemente visível”. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 218.

<sup>15</sup> Se la parete aperta fosse verso orientata verso l'interno della casa d'ispezione, ovvero verso la torre di controllo abitata dal guardiano, certo potremmo sospettare che Kafka abbia letto Bentham. Il breve racconto cui mi riferisco, tuttavia, non dice nulla in tal senso: tutto è avvolto da una “nebbia grigiastra”, mentre all'interno sono visibili solo due buchi nel pavimento: «Uno dei due, in un angolo, sembrava destinato ai bisogni corporali, mentre davanti al secondo, nell'altro angolo, c'era un pezzo di pane e una botticella chiusa, piena d'acqua». Anzi, s'insinua addirittura che il prigioniero, e non il guardiano, sia colui che è collocato al centro della torre di ispezione: il condannato, scrive Kafka, gode di una vista «che si potrebbe avere, dall'altro di una torre, in una giornata caliginosa»: F. Kafka, Frammenti da quaderni e fogli sparsi, trad. it. di A. Chiusano, in Idem, Confessioni e diari, Milano, Mondadori, 2013, pp. 933-934. Ma, a ben vedere, la reversibilità dell'atto di osservare e la reificazione subita dall'essere osservati, per cui chi vigila è allo stesso tempo sottoposto alla disciplina di controllo che vige nel sistema, è proprio il cuore dell'interpretazione biopolitica che Michel Foucault ha offerto del panopticon. Questa reversibilità dei meccanismi di controllo, per cui vedere e videri si convertono l'uno nell'altro in un modo perverso, fa dire ad esempio a N. Werber che Kafka, con *Il Processo* (1914), scritto quando «i re sedevano ancora sul trono, ha inventato un romanzo sulla forma post-sovrana del potere, sotto il cui stigma tutti noi ci troviamo ancora oggi»; si tratta dunque di una profonda trasformazione dei meccanismi di dominio che porta «dalle vecchie forme della sovranità alla moderna biopolitica [...] e ai suoi imprescindibili corollari “controllo, sorveglianza, intensificazione e organizzazione”»: N. Werber, Bürokratische

---

Kommunikation: Franz Kafkas Roman Der Prozeß, in «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory», (2010), n. 73, fasc. 4, p. 325.

Se a parede aberta fosse orientada em direção ao interno da Casa de Inspeção, ou em direção à torre de controle habitada pelo guarda, certamente poderíamos suspeitar que Kafka leu Bentham. A breve narrativa a qual me refiro, não diz nada em tal sentido: tudo está envolvido por uma “bruma cinzenta”, enquanto ao interno são visíveis somente dois buracos no pavimento: “Um dos dois, em um canto, parecia destinado às necessidades corporais, enquanto que em frente ao segundo, no outro canto, havia um pedaço de pão e um barril fechado, cheio de água”. Na verdade, ele ainda insinua que o prisioneiro, e não o guarda, ser aquele que é colocado no centro da torre de inspeção: o condenado, escreve Kafka, goza de uma vista “que se poderia ter do alto de uma torre, em um dia obscuro/tenebroso”: F. Kafka, Frammenti da quaderni e fogli sparsi, trad. it. di A. Chiusano, in Idem, Confessioni e diari, Milano, Mondadori, 2013, pp. 933-934. Mas, a bem ver, a reversibilidade do ato de observar e a reificação sofrida de ser observado, pelo qual quem vigia é ao mesmo tempo submetido à disciplina de controle que vigora no sistema, é propriamente o coração da interpretação biopolítica que Michel Foucault ofereceu a partir do panopticon. Esta reversão de mecanismos de controle, pelo qual *videre e videri* se convertem um no outro de maneira perversa, permite, por exemplo, a N. Werber dizer, que Kafka, com o Processo (1914), escrito quando “os reis ainda sentavam sobre os tronos, inventou um romance sobre a forma pós-soberana de poder, sob cujo estigma todos nós nos encontramos ainda hoje”; se trata portanto de uma profunda transformação de mecanismos de controle/domínio que conduzem “das velhas formas de soberania à moderna biopolítica [...] e aos seus imprescindíveis corolários “controle, vigilância, intensificação e organização” ”»: N. Werber, Bürokratische Kommunikation: Franz Kafkas Roman Der Prozeß, in «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory», (2010), n. 73, fasc. 4, p. 325.

16 F. Weltsch, Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas, (1957), München, Onomato Verlag, 2008, p. 49.

17 F. Kafka, America, (1911-1914), trad. it. di A. Spaini, in Idem, Romanzi, cit., p. 199.

18 Ivi, p. 194.

19 Ivi, p. 198.

20 I. de Loyola, Esercizi spirituali, cit., XXXV, p. 28.

21 Ivi, XLIII, p. 31.

22 W. Benjamin, Sul concetto di storia (1950), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, XVIII a, p. 57.

23 L. Binswanger, *Melanconia e mania. Studi fenomenologici* (1960), trad. it. di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 24.

24 F. Kafka, Il processo, cit., p. 436.

25 N. Luhmann, Potere e complessità sociale (1975), trad. it. di R. Schmidt e D. Zoro, Milano, il Saggiatore, 2010, p. 36.

26 Ivi, p. 43.

27 G. Cuozzo, La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione, Bergamo, Moretti & Vitali, 2017, pp. 112-114.

28 W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento* in Idem, Opere complete, cit., vol. V (Scritti 1932-1933), a cura di E. Ganni e H. Riediger, Torino, Einaudi, 2003, Appendici, p. 409.

29 Idem, Lettere a Felice (1912-1917), a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1982, p. 776.

30 W. Benjamin, Capitalismo come religione (1985), trad. it. di C. Salzani, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2013, p. 47.

31 Ivi, p. 43.

32 Ivi, p. 45.

33 Idem, Franz Kafka. Nel decennale della morte (1934), trad. it. di R. Solmi, in Idem, Opere complete, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, vol. VI (Scritti 1934-1937), a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2003, p. 130.

34 W. Benjamin, Lettera a G. Scholem del 20 luglio 1934, in Idem, Lettere 1913-1940, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Torino, Einaudi, 1978, p. 256.

35 G. Janouch, Colloqui con Kafka (1951), in F. Kafka, Confessioni e Diari, cit., p. 1135.

36 W. Benjamin, Franz Kafka. Nel decennale della morte, cit., p. 140.

37 H. Seuse, *Horologium sapientiae*, a cura di E. Strange, Köln, J.M. Heberle, 1861, cap. III, p. 29.

38 Ivi, cap. III, p. 32.

39 F. Kafka, Diari (1915, cit., p. 516.

40 G. Janouch, op. cit., p. 1129.

41 Ivi, p. 1104.