THAÍS HELENA SMILGYS

RESPONSABILIDADE E IMPUTAÇÃO. GENEALOGIA DO DIREITO.

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PROFA. DRA. LÍDIA REIS DE ALMEIDA PRADO

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

2014

THAÍS HELENA SMILGYS

RESPONSABILIDADE E IMPUTAÇÃO. GENEALOGIA DO DIREITO.

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada para o curso de Pós Graduação em Direito, área de Filosofia e Teoria Geral do Direito, da Universidade de São Paulo, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito, sob a orientação da Profa. Dra. Lídia Reis de Almeida Prado.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

2014

THAÍS HELENA SMILGYS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

RESPONSABILIDADE E IMPUTAÇÃO. GENEALOGIA DO DIREITO.

Autora: Thaís Helena Smilgys

Orientadora: Profa. Dra. Lídia Reis de Almeida Prado

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação defendida por Thaís Helena Smilgys e
aprova da Comissão Julgadora.

Data: ____/____/____.

Assinatura: _____

Orientadora.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior

Prof. Dr. Celso Fernandes Campilongo

São Paulo, de de 2014.

A Joel Messias Smilgys e Rodolfo Smilgys (em memória).

*A Vinicius Spaggiari Silva, pela crença irrefreada no
trabalho, a Theodoro e Frederico, meus amores.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a minha orientadora, Professora Lídia Reis de Almeida Prado, que por sua bondade extrema me agraciou com tamanha oportunidade. Meus agradecimentos, aqui, são pequenos para lhe expressar a gratidão pelo acolhimento, pelas orientações e encaminhamentos deste trabalho, sem os quais este projeto jamais seria possível. Agradeço ao Professor Oswaldo Giacóia Junior, que aceitou tão prontamente esta missão de estar presente neste trabalho. Agradeço-lhe imensamente por todos os ensinamentos de todas aulas lecionadas, que direta ou indiretamente, compõem esta Dissertação. Agradeço, ainda, ao Professor Celso Fernandes Campilongo a prontidão em ler, comentar e participar da qualificação deste trabalho.

Agradeço, também, àqueles mais próximos nos quais pude me apoiar, em especial, a minha mãe Margareth Aparecida Piton Smilgys e a minha irmã, Bárbara Smilgys. Não poderia deixar, aqui de agradecer, também, aos meus grandes amigos dos quais jamais me esquecerei. A Francisco de Assis Barbosa por estes longos anos de amizade que se estendem desde a graduação em Filosofia, pelas considerações e diálogos, a Wladimir Vaz, pelos artigos, livros, ideias compartilhadas e discutidas, e pela presença em momentos de tão agradável felicidade durante estes longos anos, a Camila Amaral, pela companhia e pelo carinho, a Ricardo Mendes Grande por todas as conversas e discussões que tivemos, a Daniella Detoni Moraes, pela imensa consideração mútua, a Camila Ferreira Siqueira Maciel, pela amizade de tantos anos, a Antonio Carlos Favaretto, pelas agradáveis lembranças, carinho e ajuda, a Jorge Antonio Ioriatti Chami, pelo completo apoio e oportunidade de crescimento e a Rodrigo Rigo Pinheiro, também, pelo apoio dos últimos meses. Não poderia esquecer de agradecer a Viviane Cristina de Souza Limongi e Celso Limongi pela tranquilidade e paz de espírito que me deram e que foram fundamentais para a finalização deste trabalho. Agradeço, ainda, aos antigos professores e mestres Samuel Mendonça, João Marcos de Araújo Braga Júnior, Vânia Dutra de Azeredo, e Enéias Forlin sem os quais jamais teria permeado este caminho.

Agradeço, por fim, à Universidade de São Paulo pelo fomento à pesquisa e aos professores e funcionários que compartilharam destes longos três anos de mestrado que foram essenciais para o amadurecimento e consolidação de algumas das ideias aqui expostas.

RESUMO

O presente trabalho trata de investigar os conceitos de responsabilidade e imputação em sua historicidade, isto é, sob o prisma genealógico da formação cultural do direito. O trabalho de pesquisa, assim, consiste em acompanhar, a partir de um várias perspectivas contemporâneas, a evolução das diversas significações destes “conceitos”, relacionando-os ao conceito de sujeito. Daí, deter-se em dois conceitos específicos que aparecem ao longo da pesquisa, trata-se de proceder a um trabalho de dissertação, o qual abarcará a investigação textual da inter-relação de tais conceitos sob o escopo crítico-genealógico do surgimento do direito. Do ponto de vista teórico, esperamos identificar a compreensão do direito e, por consequência do sujeito de direito, diante do processo formativo desempenhado pelas forças e instintos humanos.

Palavras-chave: responsabilidade, imputação, genealogia do direito

ABSTRACT

The present work is to investigate the concepts of responsibility and attribution in its historicity, that is, through the prism of cultural formation of Law. The research, therefore, is to monitor, from a number of contemporary perspectives, the evolution of the various meanings of these "concepts", relating them to the concept of the subject. Then the claim to study two specific concepts that appear throughout the research. It is to make a discussion, which will cover the investigation of textual interrelation of these concepts within the scope critical-genealogical emergence of the right. From the theoretical point of view, we hope to identify the understanding of Law and therefore the subject of right, before the process played by forces and human instincts.

Keywords: responsibility, attribution, genealogy of law

ABREVIATURAS

O trabalho de Nietzsche é, aqui, referenciado como segue: abreviatura, número do volume e número da página, quando tratadas em língua original, como se convencionou no meio acadêmico. Para as edições críticas consultadas, então, utilizaremos as seguintes abreviaturas a seguir listadas:

KGW	<i>Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe</i> , 30 volumes. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Mortinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
KSA	<i>Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe</i> , 15 volumes. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Mortinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

SUMÁRIO

GLOSSÁRIO.....	10
INTRODUÇÃO – A PONTE.....	14
CAPÍTULO 1: A HIPÓTESE DO SURGIMENTO DO “HOMEM” E A METÁFORA DO SUJEITO	36
CAPÍTULO 2: VONTADE DE POTÊNCIA E O SISTEMA DA VONTADE JURÍDICA ...	63
CAPÍTULO 3: A FORMAÇÃO DA MATRIZ OBRIGACIONAL A PARTIR DA INSTITUIÇÃO DA MEMÓRIA DA VONTADE.....	92
CAPÍTULO 4: SCHULD E HAFTUNG: PODER E POTÊNCIA NA ROMA ANTIGA E NA ERA MEDIEVAL	128
CAPÍTULO 5: A GRADE DA MODERNIDADE: A RESPONSABILIDADE ENTRE A DECADÊNCIA E A VONTADE DE POTÊNCIA	153
CONCLUSÃO – UMA PASSAGEM POSSÍVEL	191
BIBLIOGRAFIA	201

GLOSSÁRIO

A presente dissertação é envolta a vários conceitos filosóficos muito particulares de Friedrich Nietzsche, autor escolhido como referencial bibliográfico e ponto de partida da análise proposta. É fato que qualquer conceito nietzschiano é por si só fundamento de uma pesquisa inesgotável que deve levar em conta uma obra até certo ponto não uniforme, problemática e passível de uma infinidade de significados que jamais seriam compreendidos em poucas páginas.

Das dificuldades inerentes ao próprio texto, a exemplo das traduções e organizações da obra, escolheu-se trabalhar com a máxima quantidade dos textos tidos como relevantes para o estudo, principalmente, daquilo que é chamado de *filosofia pós-estruturalista*, portanto, sobressai do presente texto, ainda, mais uma dificuldade: a filosofia que se seguiu após Nietzsche.

Com respeito ao leitor que se propôs, em conjunto, a esta árdua tarefa de *ruminar* constante, apresenta-se abaixo, uma tentativa didática de pontuar alguns dos conceitos-metáforas que serão trabalhados no texto. É de se ressaltar que a linha interpretativa seguida para cada conceito, levou em conta o referencial teórico adotado particularmente *nesta* Dissertação, motivo pelo qual *não se esgota* aqui e tampouco se pretende como dicionário. Apenas se antevê as possíveis dificuldades que poderiam prejudicar a leitura e por esta razão, apresentamos uma possível interpretação de tais conceitos por meio de alguns comentadores a fim de tornar a leitura fluida.

Além-do-homem ou super-homem: Homem liberto dos preconceitos morais, que poderia se determinar conforme seus valores. Aparece na obra como contrário ao homem decadente, ou da vida declinante: “Essa liberação em relação a um delírio que o fazia ajoelhar-se diante das obras de seu próprio poder inconsciente de criação, leva a desmascarar como 'humano demasiado humano', e que se tomava por 'além-humano'. É esse motivo crítico de liberdade que Nietzsche condensa na personagem do homem das luzes e do espírito livre, e finalmente na figura do príncipe Fora da Lei. [...] A crítica ataca a própria vida, destrói sua segurança e a cegueira que a ilude” (MARTON (Org.), 1985, p. 173). Também importante ressaltar que “Além-do-homem é um conceito que só pode ser corretamente apreendido em antagonismo

com a figura do último homem, pois ele constitui um contra-ideal da tendência ao nivelamento e à uniformização que, para Nietzsche, caracteriza a moderna sociedade de massa. Para ele, o homem pode ser visto não como um fim — como o deseja o último homem —, mas como um meio para conquistar possibilidades mais sublimes de existência.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 33)

Apolíneo: Para Oswaldo Giacóia Júnior: “Apolo representa o lado luminoso da existência, o impulso para gerar as formas puras, a majestade dos traços, a precisão das linhas e limites, a nobreza das figuras. Ele é o deus do princípio de individuação, da sobriedade, da temperança, da justa medida, o deus do sonho das belas visões.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 19)

Decadência: A decadência seria propriamente o declínio fisiológico da vida devido às valorações que a obstruem e por isto estaria intimamente ligada ao “desregramento” dos impulsos: “É da observação de Sócrates e Platão como sintomas de declínio que Nietzsche primeiro diagnostica a decadência: propriamente, porque tais 'sábios' julgam a vida, instituem juízos de valor que proclamam a resistência, o 'estar farto de tudo'. Estes que proclamam juízos de valor sobre a vida, especialmente juízos negativos, devem ter algo em que coincidam fisiologicamente: devem ser doentes [...] Em vista disso, a sua aversão à sensualidade, à corporeidade e a todo sensível, explicitada, sobretudo, pela apresentação desses como algo a ser transposto, como um domínio precário e, quiçá, ilusório. É justamente este domínio que o ideal ascético recusa, ainda que vigendo aquela referida contradição, e apresenta como um caminho errado que se deve transpor para atingir o mundo verdadeiro, o supra-sensível” (AZEREDO; SMILGYS, 2008, p. 121)

Dionisíaco: Para Oswaldo Giacóia Júnior, “Dionísio, por sua vez, simboliza o fundo tenebroso e informe, a desmedida, a destruição de toda figura determinada e a transgressão de todos os limites, o êxtase da embriaguez.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 19)

Eterno retorno: Para Oswaldo Giacóia Júnior, “O ensinamento que conduz a essa forma de superação é o eterno retomo do mesmo. Não se trata de mera aceitação resignada dos acontecimentos do destino, mas de afirmação incondicional, que aceita e bendiz cada instante vivido. For meio desse ensinamento, o homem deve aprender a agir como se a mais ínfima de suas ações devesse se repetir eternamente, de maneira a dar à sua própria existência a bela forma da obra de arte. O eterno retorno é a lição que imprime ao instante o selo da eternidade.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 35)

Genealogia: A genealogia como história efetiva (*wirkliche Historie*): “uma análise histórico-

filosófica dos valores em que a moral, em vez de ser ponto de vista crítico para avaliar o conhecimento, é ela mesma avaliada de um ponto de vista 'extramoral', capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico” (MACHADO, 1999, p. 9)

Ideal ascético: Pode-se dizer que é o ideal que visa a negação da vida e encontra-se fundado na raiz do pensamento metafísico, isto é “Nietzsche identifica esse traço ascético com uma espécie de pecado original da metafísica; como metafísica, a filosofia se institui a partir da negação e desvalorização do sensível, do corpo, da materialidade, do movimento, do transitório, do devir, do histórico.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 19)

Moral dos escravos (gregária) e moral dos senhores (aristocrática): Tal oposição “consiste na maneira pela qual se avalia, pela qual cada uma dessas morais funda seus respectivos conceitos de Bem e Mal, com base nos quais são feitos juízos sobre o valor moral das intenções e ações humanas. (...) Em contraposição à moral aristocrática, que surge de uma auto-afirmação, o traço distintivo da moral de escravos é que ela brota de uma negatividade originária. Nela a negação constitui, pois, o elemento primeiro e o ato criador: um não dirigido ao fora, ao exterior a si, à alteridade. Portanto, a valoração aristocrática tem como ponto de partida uma espécie de sensação de plenitude e força, de auto-satisfação.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 77-78)

Nilismo: Para Oswaldo Giacóia Junior, “O nilismo seria a expressão afetiva e intelectual da decadência. Por meio dele, o homem moderno vivência a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura. Por essa ótica, nilismo seria o sentimento coletivo de que nossos sistemas tradicionais de valoração, tanto no plano do conhecimento, quanto no ético-religioso, ou sociopolítico, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e a ação” (GIACÓIA JUNIOR, 2000, p. 39)

Perspectivismo: Para Oswaldo Giacóia Júnior, a “doutrina do perspectivismo, entendida como inversão do platonismo e superação da crítica tradicional do conhecimento. Por sua vez, é o perspectivismo que fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo centrada no conceito de vontade de poder, que, enfim, superaria o pensamento metafísico originado em Platão e constituiria o resultado final do projeto crítico-genealógico de Nietzsche.” (GIACÓIA JUNIOR, 2001, p. 27)

Tragédia: A tragédia é a síntese dessas forças antitéticas (apolínea e dionisíaca): nela se conciliam, por um lado, a força cega e inexorável do destino, que a tudo destrói, e, por outro, a intensidade máxima do que resiste ao destino, a figura colossal do herói. Por essa

reconciliação, a tragédia transfigura em drama artístico aquela sabedoria pessimista de Sileno, segundo a qual tudo o que nasce — mesmo o que há de mais grandioso — tem de perecer, para que o ciclo da vida se perpetue. Sem destruição, não há criação; sem trevas, não há luz; sem barbárie e crueldade, não há beleza nem cultura. (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 19)

Tresvaloração: Oswaldo Giacóia Júnior, em nota, explica o termo remetendo-o à ideia por ele transmitida, veja: “Em suas traduções de obras de Nietzsche, Paulo César de Souza emprega o termo “tresvaloração” para traduzir *Umwertung* que significa inversão, reversão. A tradução sugere o movimento não apenas de inverter uma posição anteriormente dada, mas também de ultrapassá-la, superá-la.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 40, nota de rodapé n. 30).

Último homem: Para Oswaldo Giacóia Júnior, “O último homem simboliza a modernidade, que considera a si mesma o ponto mais avançado do desenvolvimento histórico da humanidade, acreditando que a finalidade dessa história consistia precisamente na chegada do moderno. Orgulhoso de sua cultura e formação, que o elevaria acima de todo passado, o último homem crê na onipotência de seu saber e de seu agir. Para Zarathustra, entretanto, o último homem representa o mais inquietante rebaixamento de valor do ser humano, a transformação do homem numa massa impessoal de seres uniformes.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 33)

Vontade de potência ou Vontade de poder: Na visão de Peter Murray, “a vontade de potência é a concepção que Nietzsche usa para se referir à força criadora que subjaz a todas as morais, a força que subjaz à formação de todos os padrões do que é bom e mal e que subjaz a tentativa de criação de Zarathustra do “significado da terra”. Para a humanidade, isso pode criar no homem, pelo menos, a possibilidade futura de se tornar o além-homem.” (MURRAY, 1999, p. 288.). Para Oswaldo Giacóia Júnior, a vontade de potência é uma qualidade da vontade transfiguradora, veja, “Se é a Vontade que determina o surgimento e a transformação de todo estado de coisas do universo, tal Vontade possui uma qualidade fundamental: ela é vontade de poder.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 34)

Ernst Ludwig Kirchner: *Marcella* (1910); tela, 0,71 x 0,61 m. Estocolmo, Nationalmuseum.

Fonte: ARGAN, Giulio Carlo. Arte moderna. Trad. Denise Bottmann e Frederico Carotti. 2ª ed., 4ª reimpressão.
São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p.255.

INTRODUÇÃO – A PONTE.

O que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um objetivo: o que se pode amar no homem é que ele é uma sobrepassagem e uma subpassagem. Eu amo aquele que nada sabe sobre viver, a não ser como o caso, pois é o passar-daqui-para-lá. (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*)¹

“O que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um objetivo”; aquilo que permite a passagem. Não há, portanto, limites que se apresentem, senão aqueles construídos – o limite da ponte é sua construção. Tudo se transforma e se toma em um jogo de distanciamento e proximidade do homem com o corpo e do corpo com o mundo. Este homem-corpo, antes tomado como limite lógico do conhecimento e da ação, dá espaço para a elaboração de uma perspectiva ligada ao *gosto* na arte.

Esta perspectiva desvela o conhecimento calcado no sujeito da Razão que procura seus limites, e, daí por diante, força-os até superá-los. É, então, uma crítica radical dos valores morais, e inscreve como decorrência desta crítica da tradição, a possibilidade de abertura do homem para a criação de um ou vários modos de vida.

Isso revela a primeira suposição deste trabalho, isto é, que o conhecimento humano tem um *sentido* construído historicamente, ainda que a tradição tenda a “elevá-lo” à categoria de inefável universal. Isto é, que o *sentido* não é senão certo acomodar de paradoxos possíveis², acomodação de objetos lançados ao futuro incerto³, composição residual das forças

¹ Embora a obra possua tradução vertida para o português, preferiu-se manter a tradução literal dos termos “Untergang”, “Übergang”, “Hinübergehenden” e “Untergehenden” para que se pudesse sentir a ponte não só como ultrapassagem, mas como aquilo que se coloca de modo intermediário, algo em que haja a percepção da conjunção do homem-animal e do super-homem. Entende-se que a tradução de Hinübergehenden como declínio pode não transmitir a continuidade do movimento “de lá para cá”, “daqui para lá”. Desta forma, manteremos, aqui, em nota, a versão em alemão para consulta: “Was groß ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden”.

² O lugar privilegiado dos Estóicos provém de que foram iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo; e esta nova imagem já está estreitamente ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido. A cada série correspondem, por conseguinte, figuras que são não somente históricas, mas tópicas e lógicas. Como sobre uma superfície pura, certos pontos de tal figura em uma série remetem a outros pontos de tal outra: o conjunto das constelações – problema com os lances de dados correspondentes, as histórias e os lugares, um lugar complexo, uma “história embrulhada” – este livro é um ensaio de romance lógico e psicanalítico. DELEUZE, 1974, p. XV/XVI.

³ O paradoxo deste puro devir, com a sua capacidade de furtar-se ao presente, e a identidade infinita: identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo, do futuro e do passado, da véspera e do amanhã, do mais e do menos do demasiado e do insuficiente, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. É a linguagem que fixa os limites (por exemplo, momento em que começa o *demasiado*), mas é ela também que ultrapassa os limites e os restitui a equivalência infinita de um devir ilimitado (“não segure um tição vermelho durante *demasiado* tempo, ele o queimaria; não se corte *demasiado* profundamente, isso faria você sangrar”). DELEUZE, 1974, p. 2.

corpóreas articuladas sobre a Terra.⁴

Assim, quando há o movimento contrário à criação ou à percepção da transitoriedade e fragilidade humanas, o conhecimento é apartado da vida (pois a vida é vida e morte, pacificação e guerra, satisfação e dor). Portanto, para que haja a superação, é necessário desvelar a inexistência de qualquer identidade entre instintos e conhecimento. Em outras palavras, que o conhecimento é apenas efeito de superfície, ou melhor, índice da luta visceral entre instintos. É, dessa forma que vem à tona a constituição de um certo conhecimento que se revela demasiadamente distante do bastião da universalidade racional abstrata.⁵

Instala-se, dessa forma, uma necessidade imediata ao trabalho, isto é, deve-se observar como certo conhecimento institui dado corpo biológico como algo a ele alheio. No entanto, como se propõe neste trabalho, falar em *responsabilidade* é, então, buscar historicamente a criação de um conceito abstrato em relação a um corpo. Por isso, a análise pressupõe que se evidencie esta construção por meio de uma perspectiva de arte e gosto.

Tarefa para a qual o quadro *Marcella*, de Ernst Ludwig Kirchner, oferece material exemplar, seja como acesso ao regime de um corpo em sua relação com a história, seja como, no mesmo sentido, o ato de transgressão consubstanciado em expressar e deslocar tais sentidos históricos. Quer dizer, visava denunciar a civilização como estado constante de crise, que expressa a destruição do sujeito. As soluções estéticas do momento histórico, como, em *Marcella*, buscavam corromper o insípido viver da sociedade burguesa e, do mesmo modo, o decadente rigor artístico da tradição, forçando – seja como modo de vida de seus integrantes,

⁴ Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os "estados de coisas" correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas entre corpos. No limite, há uma unidade de todos os corpos em função de um Fogo primordial em que eles são absorvidos e a partir do qual se desenvolvem segundo sua tensão respectiva. O único tempo dos corpos e estados de coisas é o presente. Pois o presente vivo e a extensão temporal que acompanha o ato, que exprime e mede a ação do agente, a paixão do paciente. Mas, na medida da unidade dos corpos entre si, na medida da unidade do princípio ativo e do princípio passivo, um presente cósmico envolve o universo inteiro: só os corpos existem no espaço e só o presente no tempo. Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros. A unidade da causas entre si se chama Destino, na extensão do presente cósmico. (...) Estes *efeitos* não são corpos, mas, propriamente falando, "incorporais". Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, "impassíveis" – impassíveis resultados. DELEUZE, 1974, p. 5/6.

⁵ Diante disso tem-se que “para Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como que o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, e sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito de instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso, ele é ainda, diz Nietzsche, como ‘uma centelha entre duas espadas’, mas não é do mesmo ferro que as duas espadas.” FOUCAULT, 1974, p. 12.

seja como método de trabalho, seja, ainda, como resultado pictórico – os limites da construção estética no sentido de um *gosto atravessado*, tresvalorado.⁶

Exsurge, de plano, a mudança de perspectiva com relação ao sujeito; *Marcella* chega a comover, mas, ao mesmo tempo, a chocar: o corpo, sem formas definidas; as cores, que não exaltam nem uma beleza na aparência, nem a grandeza de uma impressão, mas, diferentemente, deformam, constringem, sufocam; os contornos aniquilam as curvas, reduzindo-as a vacilantes limites de superfícies retas, que se encontram em quinas pontiagudas.

Tudo a demonstrar a feiura mantida nos corpos: simultaneamente, substrato da imputação marcada pelos crivos pretéritos e campo de experimentação aberto às codificações presentes. O corpo, esta superfície da luta entre os crivos da vida e da morte que o transpassam, da responsabilidade que o volta contra si mesmo, e as diversas vontades de potência, que o lança para adiante. Isto é, compreender *Marcella*, a crítica que ela expressa e a instituição de perspectivas à potência que ela introduz, é, então, como afirma Klossowski, compreender a relação do homem consigo mesmo, e o modo pelo qual tais forças se colocam em relação ao social e ao econômico (a elas submetidos) que as transpassam e conectam:

(...) as leis econômicas, tem o mesmo estatuto que o das artes e das instituições religiosas ou morais, bem como das formas de conhecimento *de um modo de expressão e de representação das forças pulsionais*. Como elas são expressas na economia e, finalmente, em nosso mundo industrial responde às formas conforme foram tratadas pela economia das instituições reinantes. *Que essa infraestrutura primeira e última é determinada a cada vez pelas suas próprias respostas às subestruturas previamente existentes, isto é inegável, mas as forças presentes são aquelas que travam o mesmo combate de subestruturas e infraestruturas. Então, se essas forças se exprimem especificamente – de início, segundo as leis econômicas, elas próprias criam sua própria repressão, e também maneiras de romper tal repressão, que sofrem em diferentes graus:* e ela, enquanto durar a luta dos impulsos que, num dado organismo, se livra por e contra a formação do suporte, a favor e contra a unidade física e psicológica. Lá, com efeito, irão se desenvolver os

⁶ Tal “travessia” de um estilo de vida a outro sintetizava muito bem a atitude e os ideais antiburgueses dos jovens amigos. A “Die Brücke”, em sua origem, inspirara-se em larga medida nos *Jugendbewegungen* (movimentos de juventude), bastante populares no começo do século, como “Wandervogel” de Berlim. Esses grupos buscavam restabelecer os elos entre o homem e mundo. Nesse contexto, a crítica das formas de produção industrializada e uma revalorização do trabalho manual ocupavam, nesses grupos, um papel central, como também ocupariam para os artistas da “Die Brücke”. (...) No ateliê, praticava-se uma convivência intensa, despida de convenções sociais e guiada pelo desejo. A pintura inseria-se naturalmente como uma das formas de comunicação do grupo, extraíndo da experiência comunitária sua vitalidade. Sessões de pintura de modelo era organizadas, porém, nunca duravam mais de 15 minutos, estimulando um pintar rápido e espontâneo. O nu não era captado em posições clássicas, mas, ao contrário, buscava-se registrá-lo em suas tarefas cotidianas e em movimentos mais naturais. O objetivo desses exercícios era, segundo Kirchner, “retirar da vida o estímulo da criação e se submeter à experiência”. Tais sessões de modelo buscavam treinar o olhar – ou descondicioná-lo, por assim dizer – para que, em seguida, ele pudesse captar nas ruas e na natureza o mundo a partir de um novo ponto de vista. Os quatro artistas acreditava poder depender acima de tudo de sua intuição, trabalhando de forma impulsiva, afastando as reflexões teóricas em torno da pintura. GUINSBURG, J. (Org.), 2002, p. 47/48.

primeiros esquemas de uma “produção” e de um “consumo”, os primeiros sinais de uma compensação e de uma negociação comercial. A primeira repressão impulsional forma a *unidade orgânica e psíquica do suporte*, a repressão, que, a partir de tal suporte, responde a uma coação, continua a sustentar no curso do combate entre as pulsões libertadoras e aquelas que as construíram.⁷

O corpo é, então, o deslocamento da representação do sujeito cuja expressão da própria dissolução encontra-se nesta superfície de carne, grafada e, até então, suportada. Isto é, um sujeito *Marcella* – que só pode passar à inscrição pictórica segundo a “verdade” da dinâmica das forças sociais, ao lho normatizar, reduziu-o à própria degenerescência física.⁸

A pintura é, então, ato de vontade. Expressão, e não impressão. É o resultado da dobra, do exercício do homem contra ele mesmo. Forças em oposição e composição: expressas na superfície da pintura. Quanto ao conteúdo, dá-se, então, o mesmo. Tal deblaterar das forças exprime uma realidade violenta e quase chocante do sujeito que se coloca defronte à modelo, entendendo-a como retalho da vida que poderia/deveria exprimir.

É a ruptura de uma beleza *em si* da arte, de um sentimento estético racional que capta a realidade, pois passa a ser a expressão violenta em que se estrutura claramente linhas de força entre a paisagem e o corpo: os limites já não dividem as realidades eu/outro, mas adequam uma perspectiva que se volta à carne, à impressão dos deslocamentos da vida, o plano que, mais do que recolher qualquer momento vivido, constrói o *quantum* de morte em vida que

⁷ Os trechos de obras citadas no corpo do texto que não possuem tradução para a língua portuguesa, manteremos em nota de rodapé a referência na língua original em que escritos, para consulta. Os demais textos transcritos, os quais estejam contidos apenas nas notas de rodapé e que não possuem tradução vertida para o português serão mantidos apenas com a tradução livre e com a referência da obra original.

Para o presente caso, mantém-se, em francês para consulta: (...) les normes économiques sont au même titre que les arts et les institutions morales ou religieuses, au même titre que les formes de la connaissance *un mode d'expression et de représentation des forces impulsives*. La manière dont elles s'expriment dans l'économie et finalement dans notre monde industriel répond à la manière dont elles ont été traitées par l'économie des institutions régnautes. *Que cette infrastructure première et dernière se trouve à chaque fois déterminée par ses propres réactions aux substructures antérieurement existantes, cela est indéniable; mais les forces en présence sont celles qui poursuivent le même combat d'infrastructures en substructures. Alors, si ces forces s'expriment spécifiquement -, d'abord selon les normes économiques, elles se créent elles-mêmes leur propre répression; et aussi les moyens de rompre la répression qu'elles subissent à différents degrés: et cela tant que dure le combat des impulsions qui, dans un organisme donné, se livre pour et contre la formation du suppôt, pour et contre son unité psychique et corporelle. Là, en effet, vont s'élaborer les premiers schèmes d'une «production» et d'une «consommation», les premiers signes d'une compensation et d'un marchandage. La première répression impulsionnelle forme l'unité organique et psychique du suppôt; répression qui, à partir du suppôt, répond à une contrainte que le suppôt continue de subir au cours du combat que les impulsions livrent contre celles qui l'ont constitué.* KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 16.

⁸ Kirchner, assim, “procura colocá-la num estado de não-equilíbrio, que cria no observador uma sensação de mal-estar, quase que angústia. Os contornos já não intermedeiam a relação entre figura e fundo, mas cortam até o âmago como tesouradas; os vermelhos e amarelos do fundo se põem à frente, quase destroem o róseo das carnes. A mancha de sombra nos cabelos e em volta do pescoço é verde-escuro, é como que uma zona vazia, um buraco. Ela, assim como os contornos dos braços, parece escavada à foça no plano compacto da cor (...) A figura de Kirchner é uma imagem que o pintor exprime ou extrai penosamente de si, um fragmento vivo, que o pintor introduz no mundo, comunica: é exclusivamente essa descarga de tensão volitiva que caracteriza a estrutura expressionista (...)”. ARGAN, 2013, p. 253.

está contida nas cores horríveis da brutalidade. Em outras palavras, a arte é capaz de mostrar, em sua produção de sentidos, a amálgama de todas as forças em conflito no corpo, as potências dos líderes, tribais, dos reis e dos padres, mas também a dos escriturários, dos policiais.⁹ Tudo isso bramindo, num só lance, todos os seus crivos, instalando a tensão imanente a qualquer possibilidade de criação.

Tal perspectiva, assim, abarca a necessidade de um *outro* sujeito, ou melhor, de *outra construção*, do novo, da arte e na arte¹⁰ capaz de levar em conta as críticas ao pensamento racional moderno¹¹. Mas não é só isso, o que passa a ser levado em conta é que a arte pode ser vista como uma crítica radical do modo de interagir e inclusive se mostra como modo de superação.¹²

Dessa maneira, há, enfim, todo um multifacetado movimento que diagnostica o grande colapso da modernidade tal qual houvera sido fundada dois séculos antes e cujas consequências levariam o mundo todo aos primeiros e maiores morticínios já realizados sob as égides da técnica e das instituições modernas.

⁹ Para Montinari, organizador das obras críticas, veja passagem de tradução livre: “Nietzsche pergunta, então, se a finalidade da moral comporta também a finalidade de cada posição afirmativa no que diz respeito à existência, isto é, se é possível “dizer sim” para o processo do real depois de ter removido qualquer representação teleológica. Isto seria possível se internamente ao processo se alcançar em cada momento qualquer coisa e sempre a mesma coisa. Ele é para Nietzsche um caso particular: na verdade, qualquer traço fundamental que esteja na base do acontecer e possa ser sentido por um indivíduo como o *próprio* traço fundamental de caráter faria com que o indivíduo o aceitasse e aprovasse em cada átimo da existência em geral. Decisivo seria que, de fato, trouxesse consigo mesmo e prazerosamente esta traço fundamental, sentindo-o de forma positiva. A moral, até este momento, salvava os homens do desespero e da impotência, porque ela ensinava aos oprimidos, aos que sofreram violência, odiar e desprezar o traço de caráter fundamental daqueles que, dominando, exerciam a violência e a opressão, ou seja, a vontade de potência. Negar, desagregar essa moralidade significaria retirar dos sofredores e dos oprimidos o direito de desprezar a vontade de potência, e isso é conseguido revelando-se como a “vontade de moral” não é outra coisa que a “vontade de potência”: o ódio, o desprezo pela vontade de potência é, ainda, vontade de potência”. A presente obra não possui tradução para o português, motivo pelo qual, sempre que referenciada, será seguida do original. MONTINARI, 1999, p. 149/150.

¹⁰ A sucessão complexa dos movimentos artísticos se conforma a esse quadro histórico geral: 1) pela explícita e sempre mais marcada intenção de cortar as pontes com todas as tradições e se apresentar como absolutamente “modernos”; 2) pela aspiração a ser “europeus”, ou seja, expressivos de interesses culturais internacionais; 3) pela formação e a alternância sempre mais rápida de tendências ou correntes de grupos organizados de artistas, amiúde em vivo conflito entre si, como se fossem partidos políticos. ARGAN, 2010, 440.

¹¹ Partilhamos, aqui, do entendimento de que Vânia Dutra de Azeredo mostrar em seu texto Nietzsche e a dissolução da moral. Assim, “o uso do termo modernidade quer fazer referência à exposição do pensamento que se inicia em Descartes e vai até Nietzsche. Não há qualquer relação com a discussão da modernidade conforme Habermas”. AZEREDO, 2003, p. 7, nota de rodapé 1.

¹² Para Giulio Carlo Argan, historiador das artes: “Os movimentos filosóficos que se desenvolvem naquele período não tendem a formar grandes sistemas unitários, mas a descrever e a analisar a condição psíquica e o drama existencial do homem moderno, envolvido no sistema global de produção e de consumo de massa. O tema dominante é o estranhamento, da alienação, da perda de identidade do indivíduo na sociedade e do enrijecimento da sociedade na indistinção da massa. Aos sistemas filosóficos unitários se substituem as pesquisas psicológicas (Bergson), a análise das motivações inconscientes (Freud, Jung), a rebelião contra a autoridade da história (Nietzsche), o anseio por um pragmatismo antitético a toda metafísica (Marx)”. ARGAN, 2010, p. 438.

Há, então, o diagnóstico de que o homem fora reduzido ao influxo corpóreo contra si mesmo, por certo viés, alienação de si, mas, além disso, também mercadoria, fantasma de si mesmo cuja compleição não transborda senão a seus próprios (embora externos) sentidos de moralidade e subsistência. Ou, enxergando Klossowski¹³ pelo prisma de Montinari, tratar-se-ia de fazer com que tal resíduo-mercadoria-homem, assumisse um “traço fundamental que esteja na base do acontecer e possa ser sentido por um indivíduo como o *próprio* traço fundamental de caráter”¹⁴ o eixo de que não pode *querer* senão escolher moralmente e subsistir, fazendo com que o indivíduo aceite e aprove tal *status* “em cada átimo da existência em geral. Decisivo seria que, de fato, trouxesse consigo mesmo e prazerosamente este traço fundamental, sentindo-o de forma positiva”.¹⁵ Quer dizer, uma composição de forças que obliterasse qualquer saída de tal eixo significante não adstrito a tal eixo de significação da vida. Assim, Nietzsche não dirige a crítica a certo eixo significativo, mas despreza os construtores de certa recalibragem do comportamento ou da moral.

O jogo deste alfabeto terrificante não só marcou todos os corpos, mas calcinou todas as perspectivas de fuga. A matriz obrigacional do crédito reduziu o homem à responsabilidade para com os outros e para com o *socius*, mas também articulou a linguagem como uma série de relações lógicas¹⁶, as quais, tecendo suas circunscrições totalizantes por diversos campos da compreensão humana, articularam a doença e a morte a toda uma concatenação de “saídas racionais” desprovidas de qualquer sentido de superação.

¹³ Para Klossowski, em trecho com tradução livre: “Entretanto, no exterior, esta repressão, que assim se combate, que assim se mantém a partir da unidade individual do suporte é integrada, e assim definida, por uma hierarquia de valores traduzida numa hierarquia das necessidades: *a hierarquia das necessidades é a forma econômica da repressão, que as instituições existentes exercem, por e através da consciência do suporte, sobre as forças de sua vida psíquica*. Graças à sua adquirida unidade orgânica e moral, o indivíduo, em seu próprio ambiente, não se formula a si mesmo, em sua própria vida pulsional, senão como um conjunto de necessidades morais e materiais; não lhe pertence a possibilidade de se afirmar por meio dos movimentos de sua vida afetiva, mas, na medida em que possui unidade, por sua própria aptidão para produzir bens exteriores a ele mesmo, para conservá-los, e, ainda, para produzi-los, para dar uns e produzir outros, para receber, desde que se trate sempre de objetos e não de outras unidades vivas, a menos que elas não estejam em condições nas quais *lhe seria “legítimo” possuir entes vivos como simples objetos*”. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 17/18.

¹⁴ Mantém-se, para consulta: “(...) tratto fondamentale che sia alla base dell'accadere e possa essere sentito da un individuo come il *proprio* tratto fondamentale di carattere MONTINARI, 1999, p. 149.

¹⁵ Mantém-se, para consulta: “(...) ogni attimo dell'esistenza in generale. Decisivo sarebbe qui, appunto, esperire in se stessi con diletto quel tratto fondamentale, sentirlo in modo positivo. MONTINARI, 1999, p. 149.

¹⁶ Segundo Giametta, Nietzsche trata tais arranjos lógicos de forma radical, deslegitimando o discurso filosófico moderno da época, veja em tradução livre: “Porque devemos dizer que, já crítico da tradição filosófica escrita (a partir de Platão) e desdenhoso – com a exceção de Spinoza – da razão dos modernos, que ele considera como filha e mãe da intuição, Nietzsche era, acima de tudo, desdenhoso da baixeza em que caíra, segundo ele, a filosofia atual (“hospital poluído por doenças horríveis”), com sua lógica matematizante, com a sua razão construtiva e acomodante, com seu cientificismo limitado e presunçoso, com seu racionalismo discursivo, com seu espiritualismo barato e seu otimismo superficial.” GIAMETTA, 2007 p. 107/108.

O sujeito, e o fazer artístico, ainda representados segundo tal aparato da racionalização moderna, foram lançados à mais absoluta deriva. E não é coincidência que a deformação na representação do nu feminino, e a dilaceração do artista, fossem transpassados pelo deserto de sentidos. Quer dizer, o quadro traz à tona o colapso de um tempo, a dilaceração – que se mostraria mais física, do que, feliz ou infelizmente, espiritual – de uma cultura que caminha rumo a este abismo delineado por Giametta, mas também por Montinari.¹⁷

A crítica e a nova perspectiva mudam os horizontes de compreensão do “humano”, o artista se vê como vítima da mutilação: a articulação do próprio artista como sujeito, pois passa a ser entendido ao mesmo tempo como campo de ação e como aquele que promove a ruptura.¹⁸ É necessário a desvinculação do homem mediano, do homem comum. O artista e o leitor, tal como se colocam, devem ter um trabalho de dissociação com a estética racionalizante.¹⁹

Precisamente por isso que para transvalorar é necessário a postura filosófica livre e do ruminar constante acerca dos prejuízos morais; é necessário o homem livre dos contornos atávicos da racionalização normatizante da arte, uma vez que “o homem livre é amoral, porque em tudo quer depender de si próprio e não de uma tradição: em todas as condições originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’,

¹⁷ Anote-se Montinari em tradução livre: Mas o que significa «rebaixar» a vida? Esta palavra tem sobretudo um significado *fisiológico*, não mais político. O tipo de homem mais saudável na Europa (que é encontrado em todas as classes sociais) é favorável a esse niilismo; ele não pode deixar de sentir o eterno retorno (ou seja, a imanência sem saída), como uma maldição; a partir do momento em que é atingido, ele não se move mais no sentido de buscar a consequência de qualquer ação e se abandona no prazer da destruição. Uma crise desse jaez tem, aos olhos de Nietzsche, a vantagem de purificar, de concentrar os elementos afins, de colocar os homens de mentalidades opostas em tarefas comuns, portanto, trazendo à tona os débeis e os inseguros, assim instaurando uma hierarquia da força na qual se reconhece quem comanda e quem obedece (naturalmente, Nietzsche acrescenta, em apartado da organização social existente). Quem vai provar ser o mais forte? Nietzsche pergunta no final: os mais comedidos, aqueles que não precisam de artigos de fé extrema, aqueles que não só admitem, mas também amam com intensidade o falta de ordem causal, o absurdo da existência, aqueles que, ao pensar o homem, o fazem sem exagerá-lo, na verdade, reduzindo seu valor, e por isso não se tornam débeis e apequenados, em suma, aqueles que têm segurança de sua própria potência e representam a energia adquirida pela humanidade, com orgulho consciente. MONTINARI, 1999, p. 151/152.

¹⁸ Mudam a geografia política, as relações de força entre as potências e, dentro delas, entre as classes sociais. Mudam também os grandes temas da pesquisa científica e da cultura, especialmente as atividades artísticas: finda a guerra, muitos se perguntarão se, num mundo que encontrou a maneira de se autodestruir e parece obcecado pela vontade de possuir os meios de destruição sempre mais poderosos, ainda mais seria possível produzir e justificar os impulsos criativos que encontram sua maior expressão na arte. A razão social da arte, que já parecia seriamente comprometida pelo desenvolvimento das técnicas industriais, no futuro parece quase impossível: começa-se a falar de dificuldade, logo de crise e, finalmente, de morte da arte. ARGAN, 2010, p. 438.

¹⁹ Se as sensações do artista não são diferentes das do homem comum, o trabalho dele deve ser diferente. O trabalho do homem comum transforma a matéria em objetos que são úteis e, portanto, relativos, e avilta assim a substância existencial da imagem; o artista, ao contrário, a depura, produzindo assim uma imagem não relativa, absoluta. O trabalho do homem comum, que visa ao útil e é subordinado ao interesse ávido dos chefes, perde todo valor criativo e salvífico, é condenação e pena; o trabalho do artista, por sua não relatividade, libera e salva. ARGAN, 2010, p. 500

‘incomum’, ‘imprevisto’, ‘incalculável’”²⁰

Marcella não é forjada de cálculo, se fosse, repetiria as formas curvilíneas e iluminadas da tradição. Para nossa personagem tudo é diferente. Sua verdade é “dissolver-se” a ponto de poder expressar as cicatrizes do cálculo na superfície do quadro, na pele do modelo e, inexoravelmente, também, no corpo do pintor. Não é mais possível suportar a *responsabilidade* pelos tempos passados. Impossível arrastar os grilhões da história pelos séculos adiante sem levar a vida como constante da autodestruição. Em outras palavras não se pode perder de perspectiva que também o filósofo, ou jurista, marcado pela civilização, deve ser o artista capaz de transfigurar a dor, o horrível, revalorá-los e superá-los das amarras que foram instalando neste homem combalido e desfigurado pela brutalidade que lhe impinge, desde o berço, as memórias do passado. Isto é, marcado pela inscrição do *socius* sobre o corpo, pois “a dívida é o efeito imediato ou o meio directo da inscrição territorial e corporal”.²¹

As marcas que *Marcella* carrega transpassam as instituições, as práticas religiosas, ou mesmo alimentares, crivam-se no rigor de cada palavra, e de cada gesto, pode nada ter feito, sua puberdade pode mesmo ser a límpida e imaculada virtude temporal ou religiosa, contudo, ainda assim, a existência do mecanismo de imputação é causa suficiente para articular um corpo à sua inscrição corporal-obrigacional, ou, em outras palavras, “que os inocentes suportem todas as marcas no seu corpo, é um facto que deriva da autonomia respectiva da voz e do grafismo, como também do olho autónomo que tem prazer nisso”²².

A constatação de tal prazer na tortura, como ato de fundação lógica, isto é, dos movimentos que instituem a matriz obrigacional, leva ao tétrico diagnóstico sobre o modo de produção e alienação do homem, esse animal esquecido que passa a *ter que* lembrar. O turbilhão da morte seccionou sua própria vida, relacionou-o ao “bem” e “verdade” supremos, purificando toda animalidade de seu sentido efetivamente *vivo*, quer dizer, *potente*, capaz de construir a si mesmo e o mundo ao seu redor.

²⁰ Prefere-se, aqui, a tradução de “unsittlich” como “amoral” ao invés de “não-ético”, tal como aparece na tradução das Obras Incompletas, uma vez que entendemos que o homem do qual Nietzsche fala é sempre aquele “fora” de bem e mal e não somente contra estes preconceitos morais. O combate a esta forma de valoração também não traz a sua superação; o homem livre deve se colocar avesso a toda e qualquer forma de valoração pré-estabelecida. Em alemão, esta passagem corresponde a: “Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet 'böse' so viel wie 'individuell', 'frei' 'willkürlich', 'ungewohnt', 'unvorhergesehen', 'unberechenbar'”. NIETZSCHE, KGW VI, 18.

²¹ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

²² DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

Assim, sair deste labirinto só pode ser atingido por meio de uma nova rodada de criação de sentidos, novos veios de construção capazes de retirar do alfabeto da responsabilidade esse antigo e combalido animal. É este trabalho que exige do homem que, para se tornar potente, seja artista capaz de construir novas bases para agir, conhecer e viver.

O leitor, interprete e avaliador de Nietzsche é o artista que consegue realizar a efetiva produção da obra de arte. A obra de arte que se lança além da repetição e inflama-se em ato instituidor de si mesma, e, por isso, dos valores que ela cria ao realizar seu inexorável pendor a transgredir.²³ Esse lançar de sentidos que é, ao mesmo tempo, criação e superação, produz algo “para além” da tradição e é, em primeiro lugar, um diagnóstico: os crivos de “dever ser” atilam os “queros” e “não queros” do homem contra si mesmo, e o retorno às normas deste viver civilizado – e, portanto, mutilado – trazem-no sempre de volta à articulação de seu vivido aquilo que deixou ser.

Ou seja, o retorno é o retorno ao elidido, aquilo que foi esquecido e deve voltar ao movimento revelando o processo segundo o qual se formou a pretensa distinção entre verdade e falsidade e aquilo que se coloca como unidade no discurso.²⁴

Assim, esse horrendo sentir do eterno retorno é o claro vislumbrar deste amálgama de vida e morte que é a vida, essa luta incontornável da criação de sentido travada pelas forças da morte e da vida, que fazem o homem agir. Nesse sentido, pode até haver saída para *Marcella*, afinal, já viu o quão deformadas são suas linhas, o quão mutilado é seu corpo, o quão residual é a constituição de seu ser em face de seu corpo. Ou seja, se fosse pintada quiçá segundo um intuito de se lhe atribuir um equilíbrio, certeza e razão – como o faria David, em suas sabinas, bem como em sua morte de Sócrates ou Marat, ou no cavalgar de seu Napoleão –, talvez *Marcella* pudesse se crer animal homem, animal da razão, com a força e o equilíbrio que a

²³ Se a imagem inicialmente nos resiste ou até nos rejeita, tanto melhor: o trauma nos dá a certeza do “feio”, da cortina que precisamos rasgar para conquistar o belo. Mas, uma vez queimada toda mediação naturalista ou intelectualista, a conquista da imagem será ela também um ato de vontade criativa, uma maneira de se expressar. O “consumo” da obra implica um interesse estético não diferente, senão pelo grau, do da sua produção. ARGAN, 2010, p. 501.

²⁴ Para Coli, em tradução livre: “Mas a intuição do eterno retorno não é um êxtase catártico, uma forte e definitiva descarga elétrica: Nietzsche a representa sempre como “a hora mais silenciosa”, com sua visão terrificante da dor, muro intransponível. As perspectivas e os termos foram modificados. Defronte à verdade do profundo, erodem cada moralidade, e cada antropomorfismo. Esta verdade não é horrível, porque o predicado indica apenas uma reação do nosso sujeito empírico a um certo conhecimento, que não é a ele condicionado. O que, aliás, não é sequer emocionante. Enfim, não se trata nem de uma verdade, porque a verdade pertence ao dizer. Ademais, o problema moral de dizer a verdade não existe, porque onde há verdade já há o dizer. E isso não significa que, do mesmo modo, até mesmo o profundo, desaba a cada designação se desfaz. Viver de forma imediata, premissa de todo o conhecimento abstrato e de toda arte, de toda verdade e falsidade, alude já àquele profundo, mas não diz. Não o diz porque “não se pode” dizer, é o inefável, não porque “não se deve” dizer. Então, ele esconde o profundo”. COLLI, s/d, p. 175/176.

natureza lhe conferiu. Viveria a vida sem olhar suas deformações, sem vislumbrar as marcas eternas que – mesmo não percebidas, funcionariam sem cessar –, contudo não, ver *Marcella* é ver a mutilação, o corpo animal que se recusa a sujeitar-se à curvilineidade corpórea espelhada nas retidões racional e moral do “homem”.

Volta-se, assim, ao *bom gosto* (elevado ou tresvalorado) pelos problemas que, no ato da criações artística e filosófica, se recolocam na plurívoca afirmação dos dantes seccionados como racionalmente contrários: de avaliação, de medida e afirmação, isto porque as maneiras de viver são *expressão* dos gostos do homem pela vida e pelo sentir e por isso deve fundamentalmente abolir o dogmatismo axiológico.²⁵

A expressão faz, dessa forma, passar o mecanismo de valoração do inconsciente ao consciente²⁶, deslocando o jogo de imagens do inefável à circunscrição da carne, isto é, recolocando todo o movimento como único fundador legítimo de qualquer valor, ainda tão voltado contra si. Assim, qualquer expressão é, necessariamente, jogo e composição vetoriais de forças em colisão, e o pensamento moderno – desde Sócrates –, é a criação de um jogo de forças capaz de forjar a auto-supressão do homem e em vasta coalisão de sentidos que o vinculam à negação da vida.

Construir a linha de saída contra o mesmo, é, então, forjar, como vasto trabalho pulsional, fazer deixar de funcionar o mecanismo que remete à “verdade própria” da tábua de

²⁵ O que Nietzsche pretende fundamentalmente abolir é o dogmatismo axiológico. Mas o homem não desperta do sono deste dogmatismo ao tornar-se sujeito individual que escolhe e que vive segundo os seus “gostos” e que “avalia” da maneira mais individualizada. A reflexão axiológica de Nietzsche vai mais longe: e ele visa ao *projecto transcendental dos valores* da existência, que anteriormente se realizara “inconscientemente”. Nietzsche pretende desvelar a inconsciente actividade produtora da vida que avalia e estabelece as tábuas de valores. A existência humana transcende-se na medida em que concebe antecipadamente como exteriores os pontos de vista axiológicos a partir dos quais aborda todas as coisas, a partir dos quais se aborda a si próprio. Por conseguinte, Nietzsche não toma em consideração cada avaliação em particular, detendo-se antes nas tendências fundamentais subjacentes às “avaliações”. Cada humanidade, cada povo, cada cultura tem o seu “*a priori* dos valores”, a sua avaliação fundamental, em função da qual cada um se situa no plano da existência e vive a sua vida. FINK, 1983, p. 131.

²⁶ Nesse sentido, lembre-se: “(...) recordarei apenas que, para Nietzsche, “a grande atividade principal é inconsciente” e que a consciência é o efeito de forças cuja essência, as vias e os modos não lhe são próprias. Ora a própria força nunca está presente: ela não é mais do que um jogo de diferenças e de quantidades. Não haveria força em geral sem a diferença entre as forças; e aqui a diferença de quantidade conta mais do que o conteúdo da quantidade, do que a grandeza absoluta em si mesma: “A própria quantidade não é, pois, separável da diferença de quantidade. A diferença de quantidade e a essência da força, a relação entre a força e a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo atribuindo-lhes uma diferença de sentido, é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico em que o vivo mergulha, mas que a química dissipa” (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Não é todo o pensamento de Nietzsche uma crítica da filosofia como indiferença ativa à diferença, como sistema de redução ou de repressão adiaforística? O que não exclui, segundo a mesma lógica, segundo a própria lógica, que a filosofia viva *na* e *da* diferença, virando assim as costas para o *mesmo* que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a diferença (com um *a*) como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro.” DERRIDA, 1991, p. 205.

valorações e sentidos da civilização, ou seja, é um ato de grande força, que faz o ato fundador de sentido transpassar a própria vida de seu instituidor, e lançar-se às paragens onde outrora vigorara o columbário pregresso, os sentidos dos poderosos de antanho, suprimidos doravante pelo ato de nova instituição.²⁷

É exatamente porque depende da capacidade de força e crítica e da conversão da capacidade de conservar em capacidade de *criar* que o gosto não pode ser um ato puramente racional, mas *arte*.²⁸ A esta capacidade criadora de valores, então, está calcado o sujeito como *expressão* máxima da vontade de crescimento, da vontade de expansão, vontade de superação de si, isto é, vontade de potência própria do indivíduo afirmativo, mas que além disso tem que entender que esta forma de criar é sempre transitória e não visa a busca de um fim determinado, mas um contínuo desvendar-se a si mesmo mudando de perspectiva ao longo do tempo – *o homem é a ponte, nunca o fim*.²⁹

Esta alternativa de sentir e de afirmar-se se coloca em contraposição direta aos julgamentos de valor homogeneizados e desvinculados de sua condição de vida e o verdadeiro desafio do homem é *superar-se* e não se conservar, achando para si um sentido que se esgota na própria vontade de construí-lo, satisfação cujos índices são criados pelos próprios *quanta* de potência neles mobilizados para construí-lo. Sentidos, então, queridos pela potência, e por ela habitados.

²⁷ Daí a compreensão de Jean Beaufret sobre o gosto e o herói em Nietzsche. Anote-se em tradução livre: Reduzindo a “utilidade” a este segundo sentido, Nietzsche poderá, então, escrever da seguinte maneira: este é o *gosto* – e não a utilidade – o que dá o valor. O *gosto*, por sua vez, pode ser determinado como *ein starker Wille und zu seinem Ja und seinem Nein* – uma vontade enérgica de “sim” e “não” que é mais adequada para aqueles que querem. Esta é a essência da vontade, radicalizada em vontade de potência, a fórmula é também dada no Crepúsculo dos ídolos: “Um sim, um não, uma linha reta, uma meta”. Se este for o herói, no sentido nietzscheano, não é nesse sentido que Descartes é – como disse Hegel – precisamente um herói? E nós nos surpreendemos quando Valéry, em 1937, ao tentar realizar um retrato de Descartes, o faz retratando o homem no sentido em que Nietzsche o esboça? Aqui “a vontade de potência” invade seu homem, realinha o herói, lembra de toda a sua missão pessoal, seu próprio destino, e até mesmo a sua diferença, sua injustiça individual; – então, é possível, depois de tudo, que o ser destinado à grandeza tenha que se tornar surdo, cego, insensível a tudo, até mesmo às verdades, mesmo as realidades, atravessará seu impulso, seu destino, sua trajetória de crescimento, a sua luz, a sua linha de mundo.” BEAUFRET, 1967, p. 258.

²⁸ As aspirações do Die Brücke, assim, permeavam “o desejo de libertar a arte da esfera do estético, para a qual ela se refugiara desde o século XVIII, pode ser considerado o motor fundamental das idéias e práticas do grupo, em seus anos em Dresden. Desse ideal nasce, por exemplo, o interesse profundo do grupo pela arte assim chamada “primitiva”, tanto não europeia, quanto gótica, consideradas manifestações autênticas de um fazer artístico inteiramente integrado às demais esferas da vida social. Também as atividades comunitárias do grupo podem ser compreendidas como tentativa de colocar em prática tais utopias. “Permitir que a vida e arte voltassem a constituir-se num todo harmônico através de um fazer puro e *naif*”, assim definiu Kirchner, certa vez, os objetivos da Die Brücke”. GUINSBURG, J. (Org.), 2002, p. 47.

²⁹ Para os artistas do Die Brücke, as leituras de Nietzsche integram a ruptura artística almejada, isto é, “sua crítica à moral burguesa e sua visão dionisíaca de um novo homem que, rompendo com todas as convenções, libertar-se-ia- do peso da estrutura moral embasavam essa nova experiência de livre convivência”. GUINSBURG, J. (Org.), 2002, p. 47

Se há criação, há, do mesmo modo, recondução à violência do código. Por isso mesmo que, na epígrafe, fixa-se a dinâmica do código sobre o corpo, mas também a ponte rumo à saída³⁰. A tensão, então, é literal. Força contra força nos corpos, criando sentidos. Por tal caminho desenvolve-se a possibilidade de transformação: o homem tem a necessidade de retraduzir aquilo que vem da esfera particular e individual a fim de que possa se comunicar com o mundo e é nessa retradução de seus sentimentos que universaliza os valores. Porém esta retradução é muito mais uma questão de *linguagem*, que propriamente a descoberta da “coisa em si”, pois apenas unifica o conceito por metáfora e não por essência, de forma que, para Nietzsche:

A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem consequências), é, também, para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas.³¹

A partir desta constatação expressa pelo filósofo alemão, e em vistas a uma crítica radical da universalização axiológica, parece deixar mais claro que a análise da proveniência³², e não mais análise da origem imutável, está no ponto de articulação do corpo com a história³³, pois é esta tensão entre indivíduo e cultura, que transforma o corpo em um campo de diversas relações de forças.

Cabe salientar que o método genealógico não se trata de uma avaliação do passado em nome de uma nova verdade, mas de uma análise do que somos, enquanto atravessados pelas

³⁰ Para Wilkerson: “O indivíduo que pode saltar com sucesso nesse sentido posiciona-se entre as pedras e cria uma ponte entre elas e ele, fazendo distinções em um mundo de indiferença, remando a pequena embarcação forjada por ele mesmo, e consubstanciada em sua própria identidade através do mar de infinitude, ao que junta-se ao rol daquela república de mentes extraordinárias, excessivas, desnecessárias e criativas”. A tradução é livre, pois não há edição portuguesa, mantem-se, assi: The individual who can successfully leap in this way positions himself among these stones and creates a bridge from them to him, making distinctions in a world of indifference, rowing the little self-made craft of his own identity across the sea of boundlessness, and joining the roster of that republic of extraordinary, excessive, unnecessary and creative minds. WILKERSON, 2006, p. 126.

³¹ NIETZSCHE, 1999, p. 55.

³² A busca da proveniência não funda, ao contrário: remove aquilo que estava imóvel, fragmenta o que se tinha por unido, mostra a heterogeneidade daquilo que se imaginava conforme consigo mesmo [...] Enfim, a proveniência se enraíza no corpo. Se inscreve no sistema nervoso, no aparelho digestivo [...] O corpo – e tudo que se relaciona com o corpo, a alimentação, o clima, o sol – é o lugar da Herkunft: sobre o corpo se encontra o estigma dos sucessos passados, dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros, nele se entrelaçam e de pronto expressam, mas também nele se desata, entram em luta, se conflituam uns com os outros e continuam em inesgotável conflito. FOUCAULT, 2006, p. 142.

³³ O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. FOUCAULT, 2006, p. 22.

*vontades de potência*³⁴. Desta maneira, a genealogia se coloca no presente trabalho como estudo das formas de poder³⁵ na sua multiplicidade, na sua diferença, na sua especificidade, na sua reversibilidade em relação ao sujeito: estudá-las, portanto, como relações de força que se entrecruzam que remetem umas às outras, convergem ou, ao contrário, se opõem.

O sentido histórico do sujeito, assim, pode ser entendido como o resultado da relação de forças; é a inserção de determinada coisa em um sistema de fins, que por sua vez é determinado pelo conjunto de forças dominantes, ou seja,

a relação que o intérprete adota e atribui ao texto em questão é uma relação com o exterior. O próprio aforismo como campo de forças, jogos de forças cuja relação com a interioridade é vedada, conseqüentemente, não tem significante ou significado, mas estabelece uma relação com a exterioridade.³⁶

Para nossa leitura este processo de superação requer a busca genealógica, pois como salientado por Foucault, tal perspectiva coloca especificamente o problema do poder³⁷ e do corpo, coloca os problemas a partir da tomada de poder sobre os corpos.³⁸ O corpo (campo de

³⁴ Importante salientar que Nietzsche revela que “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor”. NIETZSCHE, 1999, p. 222.

³⁵ O poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, constituir um poder, uma soberania política. A constituição do poder político se faz, portanto, nessa série, nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. Analogia, por conseguinte, manifesta, e que corre ao longo de todas essas teorias, entre poder e bens, o poder e a riqueza. FOUCAULT, 2002, p. 20.

³⁶ AZEREDO, 2003, p. 20.

³⁷ Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles. Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o vis-à-vis do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu. (...) Quero dizer o seguinte: parece-me que –essa seria então a quarta precaução de método – importante é que não se deve fazer uma espécie de dedução do poder que partiria do centro e tentaria ver até onde ele se prolonga por baixo, em que medida ele se reproduz, ele se reconduz até os elementos atomísticos da sociedade. Creio que é preciso, ao contrário, que seria preciso – é uma precaução de método a seguir – fazer uma análise ascendente do poder, ou seja, partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática, e depois ver como esses mecanismos de poder, que têm pois, sua solidez e, de certo modo, sua tecnologia própria, foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. FOUCAULT, 2002, p. 36.

³⁸ Enfim, a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto. A covardia, a hipocrisia, simples rebentos do erro; não no sentido socrático, não porque seja preciso se engajar para ser malvado, nem também porque alguém se desviou da verdade originária, mas porque o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência. Por que os homens inventaram a vida contemplativa? Por que eles atribuíram a esse gênero de existência um valor supremo? Por que atribuíram verdade absoluta às imaginações que nela se formam? “Durante as épocas bárbaras ... se o vigor do indivíduo diminui, se ele se sente cansado ou doente, melancólico ou saciado e, por conseqüência, de uma maneira temporária, sem desejos e sem apetites, ele se torna um homem relativamente melhor, quer dizer, menos perigoso e suas idéias pessimistas se formulam

forças dos impulsos e enquanto ocasião de interpretação, de diagnóstico, de palco) é permanentemente investido pela história dos acontecimentos, ao mesmo tempo que é marcado e arruinado por esta.³⁹

Deste modo, a finalidade e o sentido do homem não são supra-históricos, mas são interpretações que atravessam a coisa-homem, a metáfora do sujeito.⁴⁰ Assim, a busca genealógica vai cuidar de mostrar a origem dos conceitos de responsabilidade e imputação sob a perspectiva do sujeito construído ao longo da história, e que somente *por metáfora*⁴¹ se tornou digno do status de homem “universal” e “verdadeiro”. Além disso, também, colocará o homem em luta direta com o *outro*, inserido na normatividade das relações materiais em que se conflitam, ou seja, o campo jurídico-normativo será o ponto por meio do qual se experimenta e se retraduz a condição humana.

apenas por palavras e reflexões. Neste estado de espírito ele se tornará um pensador e anunciador ou então sua imaginação desenvolverá suas superstições". O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. FOUCAULT, 2006, p. 14.

³⁹ Entretanto, não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma idéia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes: os alemães imaginam ter chegado ao extremo de sua complexidade quando disseram que tinham a alma dupla; eles se enganaram redondamente, ou melhor, eles tentam como podem dominar a confusão das raças de que são constituídos. Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. FOUCAULT, 2006, p. 13.

⁴⁰ Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua "origem", negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *basfond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir. E preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem. FOUCAULT, 2006, p. 13.

⁴¹ Para Nietzsche, o conceito aparece como metáfora, “toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomamos rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual [...] A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies [...]”. NIETZSCHE, 1999, p. 56.

Especialmente importante, aqui, coloca-se o conflito adormecido na tradição em evidência, isto é, a historicidade do sujeito que se instala pelo vínculo de imputação e responsabilidade (*Haftung*⁴²), concebido a partir das trocas materiais que cunharam o processo civilizatório. Sobretudo em sua relação com o funcionamento lógico da culpa moral e do dever jurídico (*Schuld*). Ato da fundação da linha de força que permitirá a criação de uma memória banhada a sangue (ressentimento), e, com sua radicalização, a “origem” dos movimentos de decadência (inversões valorativas). Afinal, o ato instituidor não só assegura que o corpo se manterá, enfim, como corpo-em-relação-à-aliança, mas, também, fixa o crivo lógico que une a relação causal entre inadimplemento e sanção como verdade, mesmo natural, cristalizada no processo lógico de verificação da tradição.

Ora, entender que algo foi legado pela história ao presente, e marcar a evolução de tal legado segundo as racionalidades que o determinaram e ainda determinam, é fundamental para que sejam estabelecidas balizas sobre a dinâmica dos fatos, e – sob a égide deste corte – de seus sentidos para aqueles que os praticaram, e, do mesmo modo, para aqueles que sobre eles refletiram⁴³. Neste sentido, a busca genealógica

integra tanto a perspectiva histórica quanto a sintomatológica (hermenêutico-interpretativa), bem como a crítica, destacadas como específicas no texto programático. Reconstituir as condições de surgimento, desenvolvimento, transformação e deslocamento de sentido de uma espécie de moral implica compreendê-la historicamente e, com isso, denegar-lhe a condição de dado natural, ou de valor absoluto. Compor o perfil tipológico, estabelecer o caráter ou fixar traços que configuram a espécie dominante de moral equivale a compreendê-la a partir de uma multiplicidade real ou possível, portanto em sua relatividade. Apreendê-la como múltipla e relativa possibilita compará-la, avaliá-la, inseri-la numa hierarquia de morais possíveis, que passam a ser discernidas e valorizadas em função dos fins, dos interesses e propósitos que articulam e a que servem de máscara, expressão desfigurada, sintoma. Daí a multiplicidade das perspectivas e ângulos a partir das quais o genealogista pode, então, avaliar o valor de um determinado conjunto de valores morais.⁴⁴

Trata-se, deste modo, da análise histórica dos sentidos atribuídos aos conceitos legados à contemporaneidade a fim de promover a superação: o campo normativo quando despido dos dados morais abre a possibilidade de expansão das vontades de potência. Assim, ainda que

⁴² A dualidade dos conceitos alemães *Haftung* e *Schuld*, imputação na responsabilidade e culpa-dívida – traduções que aqui se colocam como consequência do estudo do *Schuldsrecht* (direito obrigacional alemão) – é especialmente importante ao longo do trabalho e será melhor desenvolvida em capítulo subsequente. Tal distinção remonta a uma tentativa do tipo metafórica de colocar o conflito conceitual adormecido em evidência. Trata-se, pois de retomar a responsabilidade e a imputação por meio das formas normativo-jurídicas.

⁴³ O homem, ao dar *sentido* a sua existência, cria valores e como consequência faz nascer novos modos de vida. A grande problemática, ou talvez, o grande diagnóstico nietzscheano seria exatamente a *inversão* valorativa que o homem colocou para si por meio dos ideais ascéticos segundo os quais tais valores além de universais seriam necessários e absolutos, e não caberia mais ao homem resolver o problema de sua existência, mas aceitar e valorar suas ações segundo padrões morais advindos das noções de culpa e má consciência.

⁴⁴ GIACOLA Jr., 2005, p. 40.

constatada certa origem, e certa função, é fundamental que se compreenda o sentido que o conceito “responsabilidade” ou “imputação” congrega, a estrutura que ele delimita, o modo de compreensão da realidade que o perfaz. “Origem”⁴⁵, assim, remete a uma construção, a um desdobramento na história que monta conceitos filosóficos ou jurídicos a partir de diversos sentidos, dentre os quais – alicerçados sobre tal formação lógico-jurídica primal – o ordenamento escolhe aqueles que considera mais adequados e fixa como impositivos do sistema que se dá, neste ponto atual da história, como universalidade metafísica.⁴⁶

Ou seja, se é possível, hoje, falar em “responsabilidade” como atributo de um “homem”, instalado em meio a um “direito”, segundo certo cálculo “epistemológico” de uma “ciência” ou de uma “prática” do direito, isto tem uma “origem”, um ato de instituição realizado a partir de uma compreensão de uma realidade estritamente física, mas instituidora de uma “fundamentalidade oculta”, que se esconde nas “naturalidades” empíricas e/ou metafísicas, que não fazem senão reforçar a crítica nietzscheana ao direito.

O caráter ativo (positivo ou afirmativo) do homem, assim, é voltado a uma constante avaliação que envolve a multiplicidade de possibilidades que o determina e que é, por ele mesmo, determinada ao longo deste processo contínuo e histórico em que surgiu e, portanto, torna-se ao mesmo tempo avaliador e intérprete; criador e destruidor de certos valores tidos como universais. Eis que se coloca a perspectiva da busca genealógica: “uma análise histórico-filosófica dos valores em que a moral, em vez de ser ponto de vista crítico para avaliar o conhecimento, é ela mesma avaliada de um ponto de vista extramoral, capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico”.⁴⁷ É a tentativa de levar ao limite os

⁴⁵ A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o "exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial": gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases. "Procura-se despertar o sentimento de soberania do homem mostrando seu nascimento divino: isto agora se tornou um caminho proibido; pois no seu limiar está o macaco". O homem começou pela careta daquilo em que ele ia se tornar; Zaratustra mesmo terá seu macaco que saltará atrás dele e tirará o pano de sua vestimenta. FOUCAULT, 2006, p. 12.

⁴⁶ A leitura e portanto a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações “originárias” (colocamos esta palavra entre aspas, por razões que aparecerão mais adiante) com respeito a um sentido que elas não teriam que transcrever ou de descobrir inicialmente, que, portanto, não seria uma verdade significada no elemento original e na presença do logos, como topos noetos, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística. Para salvar Nietzsche de uma leitura do tipo heideggeriano, parece, portanto, que acima de tudo, não se deve tentar restaurar ou explicitar uma “ontologia” menos ingênua, instituições ontológicas profundas pendendo a alguma verdade originária, toda uma fundamentalidade oculta sob a aparência de um texto empirista ou metafísico. DERRIDA, 1972, p. 23.

⁴⁷ MACHADO, 1999, p. 9.

conceitos jurídicos “elevando-os” à categoria, não de norma, mas de metáfora.

Ao entender o sujeito no seio do conflito de interpretações e de valorações que marca a história humana, e a luta de poder presente nesses conflitos todo e qualquer sistema moral é determinado por um conjunto de instintos que tem um *fundamento* psico-fisiológico, ou seja, é a partir do corpo do sujeito que julga e da forma como este com aquele se relaciona que se constitui a perspectiva sobre a vida chamada *valor*.⁴⁸

Com uma análise histórica dos fatos em suas singularidades e multiplicidades, a essência universal das coisas dá espaço à emergência do homem diferente em si, que busca a multiplicidade de significações destes valores criados. É a construção de um homem de caráter positivo e forte o bastante, capaz de se afirmar a si mesmo como fragilidade e transitoriedade, aliás: “neste nível, o estudo filológico realizado pelo autor mostra a diversidade de interpretações manifestas na mudança de significação dos signos, uma vez que cada signo é uma interpretação introduzida”.⁴⁹

A partir disso, tem-se que a verdade, universalidade, a essência, o ser e Deus são apenas interpretações introduzidas pelo homem no mundo de acordo com sua maneira de viver⁵⁰ e aparecem como unidade apenas enquanto metáforas. Metáforas, contudo, capazes de cavar as profundas olheiras de verde escuro na garota *Marcella*, de talhar-lhe os contornos; que, como afirma Nietzsche, como toda feitiçaria, funcionam ao “ter em seu poder algo que seja próprio de alguém, cabelos, unhas, um pouco de comida de sua mesa, e até mesmo sua imagem, seu nome (...) todo espiritual pertence algo de corporal”.⁵¹

Deste céu intangível, desta verdade inefável, sobrou um resíduo, uma produção secundária, que, contudo, mesmo sofrendo com a ligação de tais metáforas ao seu espírito, causando-lhes infundáveis danos consistentes em arrastar pela vida o terror dos séculos, foi possível, enfim, pela pintura, desvelá-los, denunciá-los, encontrar, antes da morte, os crivos da condenação terrena à responsabilidade. Em outras palavras, foi possível ver que a responsabilidade causava-lhe os danos atinentes à civilização, e evisceravam seu corpo pelo grafismo da brutal conexão do homem à horda primal, queriam, e faziam, “aniquilá-lo; o corporal fornece a pega com que se pode pegar o espiritual. E assim como o homem determina o homem, assim ele determina também algum espírito natural; pois este tem

⁴⁸ Nesse sentido, a atitude filosófica, na sua quase totalidade, tributária da introspecção, manifesta bem mais do que a busca incessante de compreensão do homem em sua relação com o mundo, expressando, em suas estimativas valorativas, as condições daqueles que avaliam. AZEREDO; SMILGYS, 2008, p. 114.

⁴⁹ AZEREDO, 2003, p. 8.

⁵⁰ AZEREDO, 2003, p. 8.

⁵¹ NIETZSCHE, 1999, p. 81.

também seu corporal, pelo qual pode ser pego”.⁵² Todavia, da compreensão disto, tornava-se possível a saída. E ela está na compreensão destas marcas, da relação entre esse corpo marcado e a história.

De fato, se em um primeiro momento, Nietzsche, a respeito dos gregos, traz a oposição entre o conhecimento racional e a arte trágica, em um segundo momento tenta mostrar que há, necessariamente, uma estreita relação entre o conhecimento científico (racional) e a moral: “sua ideia é clara: se há oposição entre ciência e arte, há continuidade entre ciência e moral (...) A ciência não está isenta de juízos de valor, mais ainda: é a moral que dá valor à ciência”.⁵³

É, precisamente, neste contexto que Nietzsche se volta a um sujeito resultado de uma contraposição de forças e que, portanto, não se reduzirá ao conceito; mas sim aparecerá a ele contraposto em meio a uma luta – é provável, literalmente – intestinal.⁵⁴ É a imagem que denuncia a placidez do conceito o que, nesta perspectiva, nos interessa. É a marca, a expressão, isto é,

no centro do problema está sempre a imagem: não como núcleo de força. A respeito da imagem surgem duas questões: como ela exerce sua função e qual é sua estrutura. Se a imagem é uma forma que age diretamente e não através de um paradigma da representação, o que se exige do espectador é uma tomada de posse e não um ato de inteligência crítica. Num quadro expressionista não há nada a ser compreendido, é preciso deixá-lo agir.⁵⁵

Ora, se sob certo aspecto o homem afirmará sua transitoriedade na busca por sua liberdade ao não mais fundar-se numa certeza lógica e em um fundamento seguro da vida, ele será capaz de perceber que a relação que se estabelece entre ele e a comunidade só pode ser entendida quando se vislumbra a composição do amálgama de forças, interesses em composição e oposição, os quais, no limite, colocar-se-ão como ponto de partida da análise moral sob sua perspectiva de ação. Nesse sentido é radical a criação: a metafísica propõe um saber racional que estabelece fundamentos seguros e firmes por meio dos quais seria possível o conhecimento, ao passo que a genealogia nietzschiana propõe um agir particular e direcionado à individualidade do *gosto*.

Com isso, tudo estará mudado. O homem não se valerá das opiniões alheias, calcadas

⁵² NIETZSCHE, 1999, p. 81.

⁵³ MACHADO, 1999, p. 9.

⁵⁴ A afirmação do indivíduo, de fato, implica a quebra da regra coletiva e esvaziada, porque, na esteira do que se dá com a linguagem (...) o indivíduo é o que não se reduz ao conceito, a individualidade é o que nos remete à incomensurabilidade, alheia a todo juízo de calculabilidade e de utilidade e, por conseguinte, nos abre à liberdade. MELO, 2004, p. 45.

⁵⁵ ARGAN, 2010, p. 500.

em crivos normativos, para medir-se no eterno alocar-se a si mesmo na posição de sujeito ideal abstrato (Marat ou Sócrates de David); mas será capaz de se autoafirmar em sua diferença: constante devir, imanência e criação. A reflexão, neste sentido não se volta à fundamentação ética (como se percebe na filosofia do sujeito), mas a uma reflexão da própria moral em contraposição às outras morais; é a compreensão do indivíduo ante as mudanças que ele mesmo sofre e agora é capaz de afirmá-las sem esperar nada vergonhoso de si.

O palco de experimentação para Nietzsche volta-se, assim, para o sujeito: na experiência de si, na maneira de raciocinar e de apreciar os valores, a relação do eu e do outro. Esta alternativa de sentir e de afirmar-se se coloca em contraposição direta aos julgamentos de valor homogeneizados e desvinculados de sua condição de vida. Eis o verdadeiro desafio do homem: superar-se e não se conservar; isto é

Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho – embora não como viajante em direção a um objetivo final: pois este não há. Mas ele quer ver e manter os olhos abertos para tudo o que está acontecendo no mundo; já que não pode prender seu coração com demasiada firmeza a nada de singular; tem de haver nele próprio algo de errante, que encontra sua alegria na mudança e transitoriedade.⁵⁶

Pensar o sujeito neste contexto importa naturalizar o homem abrindo-o a uma nova perspectiva, ao questionamento, à experimentação de si: todos estes parâmetros Nietzsche coloca na base de seu pensamento filosófico, o que não é diferente do pensamento jurídico, que diante disso, passa a ser o resultado desta metodologia de pensar as origens dos preconceitos morais:

Talvez não haja agora nenhum preconceito melhor acreditado do que este: que se *sabe* o que constitui propriamente o moral. Parece agora que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de *adaptar* o indivíduo às necessidades gerais e que *a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* consistem em sentir-se como um membro e instrumento útil do todo (...).⁵⁷

Essa necessidade de enquadramento, esta naturalização benévola do crivo moral é, enfim, a condição de possibilidade para a eliminação da diferença, o mecanismo lógico que permite, enfim, a transformação dos corpos (sulcados pelas tribos; empalados pelos reis; mutilados pelas fábricas) em definitivas engrenagens da produção. Vazios de qualquer significado ligado a uma vontade própria (de potência). Ou, em outras palavras, definidos por sua função no *socius* que sobrevive de criar e destruir usos, marcando e destruindo corpos.⁵⁸

⁵⁶ NIETZSCHE, 1999, p. 99.

⁵⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 155.

⁵⁸ Anote-se, Klossowski em tradução livre: O bom uso é originalmente inseparável *do uso em sentido habitual*: um costume se perpetua numa série de bens (naturais ou cultivados), que, pela utilização que se faz deles, adquire um significado fixo. Assim os corpos próprios, de acordo com a maneira de se dispor rumo ao corpo

Os corpos – e qualquer possibilidade de autoafetação afirmativa – são, portanto, dragados pelo processo produtivo, isso é, consumidos – a partir das conexões deixadas pelos crivos territoriais – pela engrenagem que sustêm suas economias pulsional (responsabilidade e autoflagelação) e de subsistência material (trabalho e troca). A primeira é, fácil intuir, o foco do presente trabalho, e, aliás, o cerne da (re)construção do homem em suas possibilidades. A segundo, a estrutura mais frágil, como em Klossowski, mas também em Lebrun, o *efeito* desta luta cega do homem contra ele mesmo. Por isso, projetar a solução da primeira a partir da segunda é, mais uma vez, repetir a imputação do sinalagma do homem com o *socius*, alterando apenas o “conteúdo” (*i.e.*, religioso, moral, político, etc.) do recorte corporal. De sorte que se mostra importante compreender que a superação do “homem” pelo homem não se pode fazer alterando o “conteúdo” presente na grade, mas a grade em si, rumo à superação:

Mas a ascensão da cultura exige uma ruptura com a "civilização" da domesticação. (...). Isso significaria que, *por aquilo que é a Bildung*, de nada serve subverter a organização social, se não educarmos (ou não o deixarmos se educar) um outro ser humano, uma *outra "raça"*. “Chega um momento no qual o homem tem um excedente de força ao seu serviço: a ciência levou à escravização da natureza. O homem se beneficia, por sua vez, do lazer: para formar algo de novo, mais alto. *Nova aristocracia*”.⁵⁹

É neste ponto que se torna mister criar um homem diferido de si mesmo, um “homem”, também nos espaços epistemológicos, afinal, são eles que tornam lógico e sistemático o sacrifício, e este caráter metodológico de Nietzsche permite a possibilidade de se repensar os valores universais, porque centra seu estudo na transitoriedade e na busca do homem que não espera nada vergonhoso de si, que busca pela arte a tresvaloração do

próprio do outro, são bens utilitários nos quais o caráter inalienável ou alienável varia de acordo com o significado que lhes é dado na prática. (É por isso que ele tem um caráter de penhor, que *vale* por aquilo que não pode ser trocado.) O objeto fabricado, ao contrário dos bens utilitários (naturais), apesar de se conformar de maneira concorde ao sentido que habitualmente lhe é atribuído (p. ex. o uso dos metais de acordo com um sentido simbólico), perde este caráter na medida em que seu processo produtivo é complicado e diversificado. Diversificado segundo sua complexidade progressiva, o ato de fabricar substitui o uso dos bens (naturais ou cultivados), o uso efetivo de objetos. Uma vez que a eficácia da fabricação prevalece no nível do lucro, o uso dos recursos naturais ou cultivados, que define esses bens segundo uma interpretação habitual, se revela estéril; o uso – isto é, o gozo – é estéril desde que esses bens sejam considerados improdutivos no circuito da eficácia manufatureira. *Dessa forma, o uso dos corpos, próprios e dos outros, no comércio de escravos, se mostrou improdutivo.* KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 13

⁵⁹ Mantém-se para consulta: D’où pourraient-ils venir, ces « aristocrates », ces excédentaires assez libres pour se détacher de la décadence? De l’excès même de celle-ci, à coup sûr. C’est la seule réponse possible. Et c’est pourquoi les « esprits libres » doivent être les derniers à vouloir arrêter la décadence. « L’égalisation de l’avènement d’une culture supérieure n’est certainement pas impossible dans les conditions matérielles que prévoit Engels : cela, Nietzsche l’accorde. Mais l’essor de cette culture requiert une rupture avec la « civilisation » de domestication. Une rupture que le « socialisme » n’est nullement en mesure d’effectuer, puisque sa pratique n’a de sens que relativement aux significations que projettent la société qu’il critique et le type de pouvoir qu’il entend exercer à son tour... Il me semble que c’est dans le voisinage de cette idée (que retrouve aujourd’hui Cornélius Castoriadis) qu’il faut chercher à comprendre l’« aristocratie » de Nietzsche. *Nouvelle aristocratie.*» LEBRUN, 2002, p. 126.

sentimento reativo do homem moderno.⁶⁰

A superação do crivo obrigacional passa, portanto, por deslocar todos os sentidos, fazer corromperem-se todas as marcas, desalinhar cada ponto de pressão das forças que denigrem a vida. Corromper os sentidos, e fazer o peso dos séculos ceder. Não por outro sentido, Klossowski adentra à leitura de Sade a partir da responsabilidade que pode ceder mediante a fundação de novos devires, das infindáveis possibilidades de “sins”, criados pelo fazer pictórico, ou, ainda, pela vida estética. Na qual o devir de um tempo de ausência de imputação, de eterna inocência, encontra-se inscrito.⁶¹

Assim, nessa *Marcella* inscreve-se toda a problemática descrita doravante, a crueldade sobre seu corpo, os sulcos nele cravados, os séculos do terror da responsabilidade nele inscritos são, sobretudo, a linguagem da brutalidade deste sujeito de direito tão responsável quanto violentado em sua vida. Tratam-se, então, das ranhuras causadas pela perversa dissolução atual, desta insuportável história de aniquilação.

Contudo, desvelar tais marcas como tais, reconhecer tal supressão deste animal esquecidos em favor de uma memória é também criar, inventar, criticamente, as perspectivas de uma nova vida – quem sabe, conferir a *Marcella* uma segunda inocência; rasgar a pintura e transpassá-la com cores ou baionetas; manchar a si mesma ou consumir-se entre labaredas. Por isso, o que se pretende é voltar o homem à ação, é a tomada de poder, é a potência da vida do homem novamente em suas mãos para destruir, transfigurar, valorar, criar. É *necessário* ser a ponte e após, atravessá-la.

⁶⁰ Com essa nova relação entre o artista e o espectador já estamos no círculo mágico do espetáculo. Para produzir o trauma, a imagem deve ser espetacular; então o artista é um ator, um histrião, como o Zarathustra de Nietzsche, que não hesita em se tornar bufão para ganhara prosélitos. É preciso obrigar o espectador a entrar no jogo, a esquecer o útil, o compromisso da vida cotidiana, a se doar sem censura ou ressalvas; como faz o ator, especialmente o ator autêntico, popular, o acrobata ou o malabarista, que deforma ou transforma seu rosto e seu gesto humanos para entrar numa dimensão diferente, onde seu eu se torna outro, e, tornando-se fenômeno ou espetáculo, se doa inteiramente ao mundo, e justamente por deixar de ser para si e começar a ser para outro realiza inesperadamente sua personalidade. ARGAN, 2010, p. 502.

⁶¹ Veja sobre este ponto, Klossowski, em tradução livre: Em uma palavra, Sade queria transgredir o ato mesmo do ultraje por um permanente estado de movimento perpétuo: esse movimento que muito mais tarde Nietzsche chama: *a inocência do devir*. Mas Sade tem apenas uma visão momentânea da transgressão por ela mesma. A hipérbole do seu pensamento volta para o seu fundo de sensibilidade irreduzível, ligada à representação do ato ultrajante, o que exclui a noção de inocência. É por isso, impedir a virtude de parecer, isto é, impedir a consistência de se mostrar, as forças impulsivas não podem fazer outra coisa senão *pela constância do ato*, sua reiteração que, não importa o quão apática ela possa ser, não senão uma reconstrução reiterada do aspecto intolerável da virtude do ultraje que este aspecto provoca. KLOSSOWSKI, 1967, p. 47.

CAPÍTULO 1: A HIPÓTESE DO SURGIMENTO DO “HOMEM” E A METÁFORA DO SUJEITO

Identificamos, *por hipótese*, neste início, que a *responsabilidade* (sua possibilidade e surgimento) e a *imputação* (autorização de extravasamento da vontade de potência) revelam os aspectos da formação do homem (seu processo civilizatório), isto é, da sua hominização, pois segundo Nietzsche:

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável.⁶²

Insere-se, com isso, uma nova leitura dos fenômenos jurídicos (cunhados em ditos conceitos), uma vez que seriam precedentes à formação moral. Tal constatação, que aparece como problema filosófico, será, a partir disso, transformada em processo jurídico-normativo propriamente dito, que, novamente, remeterá ao filosófico, desvelando-se, assim, a tensão entre ambos os crivos. Veja-se detidamente o cerne da análise em voga e a dita precedência normativa:

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: "culpa", "consciência", "dever", "sacralidade do dever" -o seu início, coma o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade ...) Foi igualmente al que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de idéias, "culpa e sofrimento".⁶³

Segundo se entende, a partir de Nietzsche, o ato de fundação e manutenção do direito é, do mesmo modo, um ato de fundação da sociabilidade humana, e também, o determinante da compleição radicalmente filosófica do direito. Assim, tensiona-se a linha de forças entre a positividade normativa e o revolver de forças nos corpos que a ele se conectam. Levando, por conseguinte, à necessidade de retomar a visceral imbricação não só entre as disciplinas, mas, em um nível mais brutal, a imbricação das forças provenientes de ambas as construções históricas no corpo do homem.

Trata-se, dessa forma, de compreender este “homem” no pensamento nietzscheano; fundamentalmente, se revelam, assim, concretamente, dois campos de estudo que se imbricam e que fazem transparecer toda a tensão do processo civilizatório e com ele o surgimento de

⁶² NIETZSCHE, 2007, p. 48.

⁶³ NIETZSCHE, 2007, p. 55

um “direito” autônomo e sistemático, quais sejam, a *responsabilidade* e a *imputação*:

O pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve de servir de explicação para *como* surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual "o criminoso merece castigo *porque* podia ter agido de outra modo", é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga.⁶⁴

Significa dizer, que o “traço fundamental que esteve na base do acontecer e foi sentido como o *próprio* traço fundamental de caráter, e fez com que o indivíduo o aceitasse e aprovasse em cada átimo da existência em geral”⁶⁵, isto é, fez com que seu suporte psíquico decidisse por um seguir a “lógica humana”, concebida por um conhecimento que “é o efeito de instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso, ele é ainda, diz Nietzsche, como ‘uma centelha entre duas espadas’, mas não é do mesmo ferro que as duas espadas”.⁶⁶

Como já elucidado na *Introdução*, a perspectiva genealógica, retoma o surgimento do direito, isto é, a formação histórica, sob uma perspectiva crítica da própria estrutura do sujeito que a coloca e que a espiritualiza. Por isso, é mister que, de plano, se ocupe com a compreensão do que é o sujeito, este ente de criação recente, cuja dimensão na reflexão filosófica e estritamente jurídica assumiu a portentosa dimensão atual. Sobre o assunto, Jean-Luc Nancy afirma que:

A visão (a teoria) do sujeito não é "ficção": ela será melhor pronunciada pelo duplo jurídico da palavra, *fictícia*. Um ação fictícia, no direito romano, é uma ação onde o juiz estende a validade da lei em um caso em que ela não se aplicaria *a priori*; mas é uma ação real, não um exercício acadêmico. A lei da verdade cartesiana é a lei da visão do sujeito, a lei da evidência (a "luz natural"), que é a perspectiva certeza. O método abrange a sua validade, se ele não pode ser aplicado: a visão do próprio sujeito, a visão da visão. A *especulação* é fictícia: também não se expõe por espelhos, mas por retratos – que são máscaras.⁶⁷

Assim, este sujeito deriva de um ato instituidor forjado de acordo com a lógica de um modo específico de aplicação de uma norma – *ato de fazer real uma abstração* –, que se desloca de seu sentido originário, instituindo-se a si mesma como normativamente válida no

⁶⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 52/53.

⁶⁵ Alterou-se na versão em português: (...) da un individuo come il *proprio* tratto fondamentale di carattere indurrebbe l'individuo ad accettare e approvare ogni attimo dell'esistenza in generale. MONTINARI, 1999, p. 149.

⁶⁶ Alterou-se, FOUCAULT, 1974, p. 12.

⁶⁷ Mantém-se, para consulta: La vision (la théorie) du sujet n'est pas « fictive » : elle sera mieux dite, par un doublet juridique du mot, *fictice*. Une action fictice, dans le droit romain, est une action où le juge étend la validité de la loi à un cas auquel elle ne s'applique pas; mais c'est une action réelle, et non un exercice d'école. La loi de la vérité cartésienne, c'est la loi de la vision du sujet, la loi de l'évidence (de la « lumière naturelle »), qui fait la certitude, la perspective. La méthode étend sa validité au cas où elle ne peut s'appliquer : la vision du sujet par lui-même, la vision de la vision. La *spéculation* est fictice : aussi ne s'expose-t-elle pas par miroirs, mais par portraits- qui sont des masques. NANCY, 1979, p. 89.

caso concreto. Do que decorreu, segundo Nancy, mas também para Nietzsche, este deslocamento dos atributos da invenção rumo ao corpo, que não só passou a ser designado “cientificamente” a partir de um *sentido*. Tal sentido, ainda, passou a ser dotado de toda uma série de atributos capazes de se conectarem, em tamanha dimensão, à estrutura corpórea que restaram por serem vinculados e dimensionados de acordo com a dinâmica traçada a partir do ato de fundação. O conteúdo normativo desse sujeito é, por assim dizer, retroprojetado na visão de sua existência como aqueles que vê.⁶⁸ Mas não é só isso, ele é, também, ao mesmo tempo, e necessariamente, um regime corpóreo, uma dinâmica de conexão entre o viver da vida e o exercício da representação que instala seu regime sobre a vida, contra a vida ou a favor da vida – como diriam Deleuze e Guattari, corpo sem órgão⁶⁹.

⁶⁸ Leia-se, para Nancy, em tradução livre: “O olho da máscara é duplo. É o olho pintado sobre a tela, que não fica mais à vista (*videre videor*), e mascara o olho cego do pintor, que se dissimula. É também o olho de uma máscara, isto é, a única coisa em uma máscara que não é falso ou figurado. A máscara não tem olhos, mas buracos. Na parte interior da máscara há os olhos verdadeiros, de *alguém que não se sabe quem é*. A estrutura da máscara equivale, portanto, à estrutura da face (é porque ela ilude e representa, ela ilude ao representar uma figura similar), se a face responde bem a este aforismo de Lichtenberg referido por Freud “ele ficou surpreso que os gatos têm, justamente no lugar os olhos, dois buracos cortados na pele.” Mas esta é ainda a estrutura *propriamente do olho por si mesmo*, que leva dentro de si, como Descartes não poderia deixar de notar, “um buraco redondo pequeno que é a chamada *pupila*, e que parece tão preta no meio do olho, quando olhamos de fora”. De fora – mas nós *vimos* o que se gostaria de ver da *pupila* a partir do *interior*: isto é, *ver*, simplesmente, e não ver a visão, ou melhor, ver o olho morto a partir de onde enxergamos. Ver o olho vivo é ver a máscara – é sempre ver a figuração, vislumbradora da verdade (contudo, neste buraco que se abre pode estar uma boca), o buraco. Veja a máscara, ela vem com os olhos: mascarando, Descartes já o tudo viu.” NANCY, 1979, p. 90.

⁶⁹ Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto — o CsO — mas já se está sobre ele — arrastando-se como um verme, Tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante do deserto e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos. No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: *Para acabar com o juízo de Deus*, “porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão”. É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política, atraindo sobre si censura e repressão. *Corpus* e *Socius*, política e experimentação. Não deixarão você experimentar em seu canto. O CsO já está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e quer licenciá-los, ou antes, os perde. Longa procissão: — *do corpo hipocondríaco*, cujos órgãos são destruídos, a destruição já está concluída, nada mais acontece, “A Senhorita X afirma que não tem mais cérebro nem nervos nem peito nem estômago nem tripas, somente lhe restam a pele e os ossos do corpo desorganizado, são essas suas próprias expressões”; — *do corpo paranóico*, cujos órgãos não cessam de ser atacados por influências, mas também restaurados por energias exteriores (“ele viveu muito tempo sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, o esôfago dilacerado, sem bexiga, as costelas quebradas, ele havia às vezes comido parcialmente sua própria laringe, e assim por diante, mas os milagres divinos haviam sempre regenerado novamente aquilo que havia sido destruído...”); — *do corpo esquizo*, acedendo a uma luta interior ativa que ele mesmo desenvolve contra os órgãos, chegando à catatonia; e depois o *corpo drogado*, esquizo experimental: “o organismo humano é de uma ineficácia gritante; em vez de uma boca e de um ânus que correm o risco de se arruinar, por que não possuir um único orifício polivalente para a alimentação e a defecação? Poder-se-ia obstruir a boca e o nariz, entulhar o estômago e fazer um buraco de aeração diretamente nos pulmões, o que deveria ter sido feito desde a origem!”; — *do corpo masoquista*, mal compreendido a partir da dor e que é antes de mais nada uma questão de CsO; ele se deixa costurar por seu sádico ou por sua puta, costurar os olhos, o ânus, a uretra, os seios, o nariz; deixa-se suspender para interromper o exercício dos órgãos, esfolar como se os órgãos se colassem na pele, enrabar, asfixiar para que tudo seja selado e bem fechado. DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10.

O duplo que olha e que vê, que vive e que morre é, então, instalado na dinâmica deste homem – este regime biológico conectado pela história ao jogo de espelhos –, visão da visão e visão do visado. Esta é a tensão que se instala a partir deste sujeito, que, vazio e morto, é o pilar do *conhecimento*⁷⁰ do direito positivo moderno; é essa estrutura, centrada neste sujeito, que enuncia e elide, em sua totalidade, sua instituição na matriz devedor-credor. Em outras palavras, está-se, com a modernidade, diante de uma especialíssima construção da operação matricial: no caso presente, diferentemente do que fazia outrora, ela é forjada em concordância com a necessidade de construir os aspectos racionais da ação humana *constante*, ou seja, a elaboração de um sujeito que é condição de possibilidade da prática moral – e, por conseguinte, apto a sofrer as *consequências lógicas e/ou morais* de tal prática.⁷¹

Ao sujeito que rege as regras depende, nesta perspectiva, de um conhecimento teórico puro sobre si mesmo a fim de lhe possibilitar o uso prático da Razão. Tal necessidade do domínio teórico para a legitimação do agir no domínio prático, de acordo com a aproximação ou distanciamento do par conjugado direito e moral, define as possíveis respostas às ações humanas, daí porque, neste contexto do embate, a finalidade do homem, em última análise se alia ao fim último da Razão.⁷²

Fato que elabora a necessidade de que o sistema instituído deve ser entendido como um dos passos na busca da justificação do agir humano e que traz a certeza e segurança dos conceitos puros⁷³. Isto é, “sob a regência da razão nossos conhecimentos não podem de forma alguma constituir um agregado, mas tem que perfazer um sistema, nele somente podendo

⁷⁰ A despeito de uma crítica com relação ao conhecimento como posto, já de início, marcamos a posição nietzschiana de entender o conhecimento moderno sistemático e científico como “antinatural” criado a partir do impulso de autoconservação e que não permite senão a decadência do homem, isto é, parece-nos, assim, razoável supor que o filósofo alemão tenta desmascarar a ideia metafísica que consiste em determinar aquilo que é bom e aquilo que é mau. Ao desmascarar este caráter imutável e verdadeiro de tais juízos acerca da vida, Nietzsche, de fato, está propondo uma alternativa a esta visão transcendente do mundo e para além do domínio da moralidade.

⁷¹ Para isso, identifique-se a problemática moderna a partir das leituras de Kant, que segundo Beckenkamp: “Ora, neste lugar deixado vazio pela crítica da razão pura especulativa, a razão pura pretende ter estabelecido um domínio prático, em que vigora sua lei como um imperativo categórico. Ao passar para o tratamento das pretensões da razão pura prática, Kant dá prosseguimento ao programa da crítica, colocando a respeito da lei moral, fundamento último de todo conhecimento: como é possível esta lei como uma proposição sintética a priori?” BECKENKAMP, 2000, p. 29.

⁷² “portanto, a ideia que norteia toda a esfera da razão pura é um fim prático moral, a ideia do sumo bem, na qual se obtém uma resposta última à questão: que se deve fazer, se a vontade é livre, se existe Deus e se a alma é imortal? Em última instância, a especulação da razão visa dar conta destes três objetos”. BECKENKAMP, 2000, p. 8.

⁷³ As pretensões de Kant se fixam à elaboração de um sistema articulado que tem como fim a legitimação de um agir humano: “Esta articulação interna da esfera da razão pura, a partir da ideia prática de um fim último, tem consequências não só para a distribuição dos temas pelas três grandes críticas de Kant, mas determina a sistemática da própria razão pura. Tendo em vista o fim último do sumo bem, a razão articula todos os conhecimentos em um sistema, opondo-se à fragmentação”. BECKENKAMP, 2000, p. 9.

apoiar e fomentar os fins essenciais da mesma”⁷⁴.

Dessa maneira, a ação do sujeito moderno foi sobrecodificada pelo liame que mantém com certa subjetivação *a priori*, isto é, significa afirmar que todo e qualquer comportamento humano estaria sujeito a um juízo racional capaz de levá-lo ao cumprimento de certas diretrizes normativas cujos fundamentos estão em suas essências acessíveis pela Razão. Isto é, a pretensa objetividade e técnica do conhecimento nasce da constituição da subjetividade uniforme entre os homens, reivindicando, para si, a contra-natureza; aquilo que não faz parte do homem mas é por ele inventado a fim de imprimir as práticas sociais. Leia-se:

Este gesto nada tem de neutro: dar a César o que é de Cesar e também reivindicar para si tudo aquilo que não lhe pertence. Do triunfo generalizável da objetividade, reconhecido de direito, depende a possibilidade de se instituir como representante da subjetividade como tal, reconhecida então como o *outro pólo*, indestrutível e inalienável, do modo da existência humana. (...) Em outros termos, a objetividade, quando produzida, não permite de forma alguma determinar como seu outro pólo, afinal depurado e livre para se autodefinir, a subjetividade do "momento subjetivo" assim definido nada mais é do que um "resto", o produto do esquecimento da "decisão" geradora da objetividade e de suas consequências para as nossas maneiras de "viver, pensar, sentir e se comportar".⁷⁵

Mas ainda a citação nos revela que a criação figura como decisão, como vontade de criação de um novo modo de vida, ou no limite, poderíamos entender que a decisão pelo uso da ciência ou mesmo a decisão científica são, portanto, ainda, decisões, pelo homem, também sujeito e sujeitado ao uso teórico da Razão, também humano e sujeito de direito da relação matricial do débito e do crédito.

Isto é, cada uma das decisões são, ainda, elaboradas segundo uma finalidade prática da Razão, e, portanto, sujeitam-se às amarras morais de dada emoção. Contudo, ao instalarem os liames lógico-normativos, elas elidem o homem, e conectam os sentidos de tal vontade de potência em uma cadeia lógica dútil, incontroversa. Quer dizer, criam certa topologia do real que torna conectado, ao diagrama da vontade dominante, tudo aquilo que ela determine.⁷⁶

É, sem dúvida, a construção da grade relacional matricial (da matriz crédito-débito) e sua relação com o homem, o objeto central deste trabalho de normatização. Contudo, sua

⁷⁴ KANT, 2005, A832/B860.

⁷⁵ STENGERS, 2002, p. 49.

⁷⁶ Por isso, „Encontramos aí o contraste proposto por Gilles Deleuze entre "fundação" [*fondation*] e "fundamento" [*fondement*]: "A fundação diz respeito ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e dele toma posse; mas o fundamento vem antes do céu, vai da cumeeira às fundações, mede o solo e o possuidor um pelo outro conforme um título de propriedade", o relativista irônico não para de citar e comemorar o fracasso dos filósofos do fundamento. Nenhum título de propriedade mede os direitos dos cientistas de possuir o "solo" que ocupam. Ele se convence, para sua própria satisfação, de que nenhum procedimento reconhecido como científico é capaz, em caso de controvérsia, de determinar a opção que o "verdadeiro cientista" deveria escolher”. STENGERS, 2002, p. 87.

manifestação, em que pese a constância a ela assegurada por Nietzsche, se dá com uma vasta diversidade de conteúdo. Por isso, abrindo mão, por ora, da orientação cronológica, adentra-se à abordagem da matriz pela moderna invenção do “homem”, tão relevante para o tema em comento.⁷⁷

Assim, inicia-se por perquirir *o que* (qual conteúdo ele tem) é esse “homem” (sempre incontestado na sua constituição e limitações), que funda-se e elide-se em seu papel de infinito e onipotente calculador geral da *máthêsis*⁷⁸, ou “o animal avaliador”:

Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*)” expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se coma o ser que mede valores, valora e mede, coma “o animal avaliador”. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoa! que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexas sociais (em sua relação com complexas semelhantes), simultaneamente ao habito de comparar, medir, calcular um poder e outro. O olho estava posicionado nessa perspectiva; e com a rude coerência peculiar ao pensamento da mais antiga humanidade, pensamento difícil de mover-se, mas inexorável no caminho escolhido, logo se chegou à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago”.⁷⁹

Com a leitura nietzscheana é permitida, então, a abordagem do discurso jurídico a partir da mecânica de sua racionalidade, que tem um funcionamento concreto. Ela realiza as trocas de sentido no seio da sociedade, reforça as distribuição de poderes, faz um código legível falar por uma relação de forças que é diretamente imanente

⁷⁷ Mais uma vez, retome-se, que: O sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se uma* pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar- isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo senti do *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o prime ira impulsa do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outras animais. NIETZSCHE, 1999, p. 59.

⁷⁸ Pois o fundamental, para a *epistémê* clássica, não é nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *máthêsis* que, até o fim do século XVIII, permanece constante e inalterada. Essa relação apresenta dois caracteres essenciais. O primeiro é que as relações entre os seres serão realmente pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com este desequilíbrio fundamental de se poderem sempre reduzir os problemas da medida aos da ordem. De sorte que a relação de todo conhecimento com a *máthêsis* se oferece como a possibilidade de estabelecer entre as coisas, mesmo não-mensuráveis, uma sucessão ordenada. Nesse sentido, a *análise* vai adquirir bem depressa valor de método universal; e o projeto leibniziano de estabelecer uma matemática das ordens qualitativas se acha no coração mesmo do pensamento clássico; é em torno dele que gravita todo esse pensamento. Por outro lado, porém, essa relação com a *máthêsis* como ciência geral da ordem não significa uma absorção do saber nas matemáticas nem que nelas se fundamente todo o conhecimento possível; ao contrário, em correlação com a busca de uma *máthêsis*, vê-se aparecer um certo número de domínios empíricos que até então não tinham sido nem formados nem definidos. (...) De um lado, a teoria geral dos signos, das divisões e das classificações; de outro, o problema das semelhanças imediatas, do movimento espontâneo da imaginação, das repetições da natureza. Entre os dois, os saberes novos que encontram seu espaço nessa distância aberta. FOUCAULT, 2001, p. 78/79.

⁷⁹ NIETZSCHE, 1999, p. 59/60.

Eis o “homem”, ao qual se atribui este *logos*⁸⁰, que instituído nessas vastas dimensões como calculador totalitário é vazio de sentidos próprios, alijado de possibilidades por ele criadas, e tão cheio de significantes alheios à sua compreensão ou afirmação. A sua instituição, contudo, em que pese sua origem ancestral, é, ainda assim, mais um substrato que um limite. Isto é designa, por um lado, certo substrato (pulsional, científico, filosófico, etc.) e, por outro, sua relatividade, ou seja, sua abertura à desconstrução, sua fragilidade diante de seu substrato, como bem define Foucault: “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito — a cultura europeia desde o século XVI — pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente”.⁸¹

A leitura de Foucault denota, por claro, a criação recente do “homem”, isto é, a conceptualização do animal homem como forma de aprisioná-lo a certa gama de sentidos, a certo nivelamento de possibilidades, e, segundo entende Nietzsche, a certa disposição “racionalizada” da responsabilidade primeva – seja entendida, *por si mesma*, como crivo lógico, seja como abordada como imbuída de um conteúdo cristão. Mas, do mesmo modo, como *constructo* contingente, passível de desvelar-se como certa expressão de forças que ele – ao contrário do vislumbrado pela filosofia do sujeito – não funda, e sobre as quais, ele não tem qualquer ingerência senão no nível de conflitar com as forças (reativas) que sustentam o sujeito.

Dessa maneira, é imanente à construção desse “homem” um ato de vontade. Um estar-disposto-a-acreditar que o homem reduz-se à curvatura moral sem ressalvas. Movimento que, enquanto ato de força, suprime as demais forças que alicerçariam a liberdade, e estariam alocadas no sentido da afirmação do indivíduo. Assim, havendo uma fonte normativa, outrora Deus, na modernidade, há, como constante, uma força externa ao homem que determina sua

⁸⁰ A tradução é livre: Logos é uma arma de destruição. O labirinto da razão é apenas aparentemente um edifício. Aquele período primitivo da dialética, cujos criadores caíram no esquecimento, ele construiu as trilhas profundas, unindo o universal às palavras; eis que, de improviso, alguém atravessa tais túneis e descobre aberturas, passagens sempre muito numerosas, cada vez mais, na medida em que as paredes vão se mostrando inconsistente. Para alcançar este objetivo, o demônio é dedutivo, que relaciona as abstrações no sentido descendente, enquanto abraça sinopticamente todos os pressupostos. O ponto culminante da dialética é, portanto, a demonstração, mas o ímpeto juvenil, a partir do qual ela foi inventada, raivosamente aplicada e esgotada – como uma sede devoradora – em todas as suas confluências, esvaziada subitamente, revelando-se destrutiva; conseqüentemente, quando a arte dialética aparece pela primeira vez em plena luz, é já parábola no cume. COLLI, 1969, p. 190.

⁸¹ E continua: O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico — então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia. FOUCAULT, 2001, p. 534, 535.

sujeição: a supressão lógica (em violenta vinculação pulsional) das possibilidades de subjetivação não condicionadas à grade moderna.⁸²

Assim, mantido o eixo lógico-pulsional da negação da vida, tem-se que o reverso da *naturalidade* da obediência às normas *a priori* é, então, a *necessidade* da sanção. A objetivação lógica realizada por meio do “homem” com relação a si mesmo constrói a economia de forças que permitirá lutar consigo mesmo, aniquilando seus instintos, em prol de uma Razão apta a fazê-los mobilizarem-se no sentido de *negação*, *consentimento* e *sofrimento*. O homem *sob* responsabilidade, decorrente do processo de subjetivação, se acomoda à grade da *máthêsis* como mero retalho de um sistema que se baseia no “homem” neutralidade *a-corpórea* e Razão onipotente *supra-corpórea*. Está produzido como resíduo o homem moderno, brutalizado por si mesmo, e pelo *socius*,

(..) se, pelo menos, o homem moderno fosse corajoso e decidido, ele não seria, também em suas inimizades, apenas um ser interior: ele a baniria; agora, contenta-se em revestir envergonhadamente sua nudez. (...) Se é que têm caráter e modo próprio, isso tudo está tão profundamente oculto que não pode desentranhar-se à luz do dia: se é que são homens, só o são, no entanto, para aquele "que examina as entranhas". Para todos os outros são algo outro, não homens, não animais, mas formações culturais históricas, unicamente cultura, formação, imagem, forma sem conteúdo demonstrável, infelizmente apenas má forma e, além disso, uniforme.⁸³

O homem, nesse perspectiva, vive a se perder de suas forças ativas, a voltar contra si as forças que deveriam ser determinantes para a expansão de seus limites, perde-se no conceito quando o conceito nada diz. Toma, em resumo, o influxo residual da força como seu fundamento, projetando, acima da vida, a matéria psíquica da qual é feita.

Na explicação de Deleuze sobre os estóicos – a qual bem denota o espírito do filósofo de Sils Marie – “os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os ‘estados de coisas’ correspondentes, já a razão *per se*, sem a física matéria psíquica, são os *efeitos* “não são corpos, mas, propriamente falando, ‘incorporais’ (...) ações e paixões, ‘impassíveis’ – impassíveis resultados”.⁸⁴ A matéria do conhecimento,

⁸² Aliás, anote-se o sentido que a leitura Klossowski dá à formulação do sujeito, a partir de uma leitura bastante nietzscheana de Sade. Leia-se a tradução livre: Para os materialistas e enciclopedistas contemporâneos de Sade, se eles admitem a matéria em estado de movimento perpétuo como agente universal, excluindo a necessidade da existência de Deus, o conhecimento das leis desta matéria permitiria melhorar as moralidades individual e social, assim como a exploração racional ilimitada da natureza pelo Homem. Mas os argumentos de La Mettrie, Helvetius, d'Holbach quando em relação com o pensamento sadista resultam em um desenvolvimento inesperado: para Sade, a substituição de Deus pela natureza em um estado de perpétuo movimento não significa o advento de uma época mais feliz da humanidade, mas apenas o início da tragédia, a sua aceitação consciente e voluntária: pressente-se o tópico nietzscheano *que* opõe aos sofrimentos do inocente uma consciência que aceita sofrer sua culpabilidade porque ela se compreende como existente somente a esse preço. KLOSSOWSKI, 1967, p. 111.

⁸³ NIETZSCHE, 1999, p. 279.

⁸⁴ DELEUZE, 1974, p. 5/6.

produção residual das forças, que, por uma contingência histórica, foram deslocadas de seus sentidos: ampliam-se a elas mesma rumo aos limites dos possíveis que elas mesmas forjam para si.

É sob a égide da introdução desta mecânica pulsional – que nega a vida, e reduz o homem a resíduo no processo lógico que a alicerça, tornando-o, *necessariamente e logicamente* responsável.⁸⁵ Afinal, é seu “homem”, que, embora claudicante quanto às suas certezas em relação ao conhecimento, também funda-se como renhido bastião da responsabilidade por si mesmo e pelo *socius*, o que tem imensas consequências na fundação deste direito moderno cuja responsabilidade por seus atos é a própria expressão *lógica* da liberdade que os alicerça.

E, neste ponto, adentra à baila esta representação, este fantasma que, sem qualquer conteúdo, é a expressão plenipotenciária do resíduo biológico que captura. Isto é, trata-se do sujeito de direito, que cumpre a função de servir de marco lógico de qualquer reflexão sobre as condutas a ele atinentes. Ou seja, abstrai a máquina de captura do homem pelo direito, fazendo funcionar o “homem”: que formula, molda, exige daquele outro toda a inflexão que a violência de sua abstração comporta. Em suma, o sujeito de direito passa a ser um homem fora do homem, circunscrição totalizante do “homem” em meio às normas. E isso fica bastante claro quando se nota que, nada obstante o manuseio do poder dissolutivo da crítica kantiana, subjacente à leitura de Kelsen, também este, como Kant, nunca conseguiu escapar de preencher o sujeito de direito com certo conteúdo *a priori*, em que pese suas conclusões terem, como as de Kant, chegado ao ponto de fazê-lo. Em outras palavras, tem-se que, tal leitura da “ciência do direito” alcançou o ponto de esvaziar o sujeito de qualquer conteúdo.⁸⁶

⁸⁵ Entenda-se a leitura que Kant desenvolve sobre a subjetividade, bem como sua portentosa influência sobre o direito alemão do século XIX. Aqui proveio não apenas a teoria da culpa do direito penal, mas ainda a teoria civilística dos contratos. (...) Incorrecta seria, em contrapartida, a conclusão de que a crítica kantiana da metafísica do direito tenha tornado impossíveis todos os ulteriores contributos metodológicos do jusracionalismo para a ciência jurídica. (...) Continuou ainda a ser possível, com base na autonomia ética de Kant, uma ética jurídica autónoma de carácter trans-histórico, tal como dominou o conjunto da primeira pandectística no conceito de pessoa jurídica, de direito subjectivo, de autonomia da vontade negocial e da «existência autónoma do direito» como meio de realização da ética em Savigny e em Puchta. Assim, para Savigny, o direito constitui «uma fronteira dentro da qual a existência e a acção de cada particular obtém um espaço seguro e livre» e a «regra pela qual esta fronteira e este espaço livre são definidos». Savigny chega assim a uma relação entre direito e moral que fundamenta eticamente a própria autonomia do direito; o direito serviria na verdade à moral; porém, não enquanto dava realização aos seus comandos, mas enquanto assegurava a cada um o desdobramento das suas energias internas. WIEACKER, 1995, p. 420.

⁸⁶ Como afirma Larenz: Finalmente, também o conceito de *pessoa* se transforma, se formaliza. Como «puro conceito jurídico» não se trata de um ente, de um ser físico ou psíquico ou – conceito que Kelsen não conhece – de um ser do espírito, mas de um complexo de deveres jurídicos e de direitos subjectivos, cuja unidade o conceito de pessoa permite exprimir figuradamente» (...) A «chamada pessoa física» é para a ciência «pura» do Direito não um «homem», mas «a unidade personificada das normas jurídicas que impõem

O que, aliás, isto está claro no próprio Hans Kelsen, quando chega, literalmente, a dissolver a própria autonomia privada como impassível de constituir uma *conditio sine qua non* para alicerçar um sujeito de direito,

Sendo assim, também no direito privado não existe qualquer autonomia plena. A função ideológica desta conceituação do sujeito jurídico como portador (suporte) do direito subjetivo, completamente contraditória em si mesma, é fácil de penetrar: serve para manter a idéia de que a existência do sujeito jurídico como portador do direito subjetivo, quer dizer, da propriedade privada, é uma categoria transcendente em confronto do Direito objetivo positivo, de criação humana e mutável, é uma instituição na qual a elaboração de conteúdo da ordem jurídica encontra um limite insuperável.⁸⁷

Como no discurso filosófico, para o campo jurídico, a existência de um sujeito *a priori* (com dada estrutura racional rígida de subjetividade delimitada na objetividade de sua constituição ética) deve estar em correspondência direta à causalidade: a vontade na execução da ação é, portanto, de mesma natureza que a norma, uma vez que a norma é posta como verificação de uma pretensa ação determinada de forma *a priori*⁸⁸, e, por isso, desta é causa.

Uma norma jurídica, assim, só pode ter legitimidade, validade e eficácia como *consequência* lógica da relação entre norma e ordenamento. Há uma estrita causalidade sistêmica que se auto-supõe, seja na constituição do sujeito jurídico, seja da própria estrutura gnosiológica, a fim de se conservar operante. Todavia, eis que, nos limites do sistema, o “homem” dissolvido na abstração, retoma-se como necessário. Quer dizer, ele retorna quando, no mínimo do sistema, mostra-se, como *a priori*, constitutivo do sistema jurídico como tal, sob pena de colapso do próprio ordenamento.⁸⁹

deveres ou conferem poderes a um mesmo homem»; não é «Uma realidade natural», mas «uma construção jurídica, criada pela ciência do Direito, um conceito auxiliar na exposição de situações de facto juridicamente relevantes» (...) O essencial é que a pessoa deve aqui ser tomada em consideração, para a ciência do Direito (...) apenas no seu significado lógico-formal, como uma espécie de ponto de referência no sistema de coordenadas das relações jurídicas. LARENZ, 1997, p. 102/103.

⁸⁷ KELSEN, 2003, p. 191.

⁸⁸ Na afirmação evidente de que o objeto da ciência jurídica é o Direito, está contida a afirmação - menos evidente - de que são as normas jurídicas o objeto da ciência jurídica, e a conduta humana só o é na medida em que é determinada nas normas jurídicas como pressuposto ou consequência, ou - por outras palavras - na medida em que constitui conteúdo de normas jurídicas. Pela que respeita à questão de saber se as relações inter-humanas são objeto da ciência jurídica, importa dizer que elas também só são objeto de um conhecimento jurídico enquanto relações jurídicas, isto é, como relações que são constituídas através de normas jurídicas. A ciência jurídica procura apreender o seu objeto "juridicamente", isto é, do ponto de vista do Direito. Apreender algo juridicamente não pode, porém, significar senão apreender algo como Direito, o que quer dizer: como norma jurídica ou conteúdo de uma norma jurídica, como determinado através de uma norma jurídica. KELSEN, 2003, p. 78.

⁸⁹ Leia-se: O conceito de um sujeito jurídico independente do Direito objetivo, como portador do Direito subjetivo, redobra de importância quando a ordem jurídica que garante a instituição da propriedade privada é reconhecida como uma ordem mutável e sempre em transformação, criada pelo arbítrio humano e não fundada sobre a vontade eterna de Deus, sobre a razão ou sobre a natureza, e, particularmente, quando a criação desta ordem é operada através de um processo democrático. A idéia de sujeito jurídico independente, na sua existência, de um Direito objetivo, como portador de um Direito subjetivo que não é menos “Direito”,

Mas como resolver o aparente paradoxo? É ou não, possível conceber um “sujeito de direito” absolutamente vazio, vazio até a própria dissolução? Ao que tudo indica, como em Larenz, sim, é possível, pois a própria ideia de sujeito de direito, em sua artificialidade, corrói, em si mesma, qualquer possibilidade de referenciar-se a um objeto ao qual se possa atribuir uma autonomia determinada. Todavia, alicerçar o sujeito a uma subjetividade capaz de operar um processo de subjetivação autônomo centrado nas competências que lhe são atribuídas *a priori* para produção e reprodução normativas (centralmente, de ser proprietário) é, necessariamente, instituir um cerco a qualquer funcionalidade-finalidade de um sistema que a algo se dirige, que algo opera em função de algo. Isto é, tornar-se-ia impossível sancionar, sem que algo ou “alguém” pudesse se vincular a uma conduta, e sofrer as consequências de existir no sistema. A ciência jurídica encontra, no limite de seus paradoxos, um mínimo de “homem” que a mantém.

Em suma, se, por um lado, há um afirmar-se sem medida, que tanto afirma a si mesmo que tão pouco crê em qualquer “homem”, há, por outro, estas forças de subjetivação, que se fiam no “homem” na mesma medida em que fazem decair a vida, sobrecarregam de sentidos prévios a existência “humana” na mesma medida em que exigem que o homem não encontre sentido algum, que não crie sentido algum. A relação entre esta normatividade, conformada às tradições jurídica e filosófica (mas também, prisional, médica, psiquiátrica), e a abordagem nietzschiana do direito é essencial para a compreensão tanto do direito como, de acordo com o anteriormente descrito, também a filosofia de Nietzsche. E a imbricação entre as diferentes abordagens, em conexão radicalmente intrincada, inclusive no que tange ao compartilhamento dos alicerces recíprocos, é fundamental. Isto é, a filosofia não “influenciou” o “homem” do direito, nem tampouco o “homem” do direito criou o homem da filosofia – por sinal, sequer se pode dizer que há qualquer unidade em qualquer deles.

Pode-se dizer, no entanto, que, nesta modernidade, tão marcada por Kant e Kelsen, há certas imbricações, e relevantes ressonâncias entre o “homem” e o sujeito de direito, que se sobrepõem, se excluem, ou se confundem, e que, exatamente por isso, não cessam de se recolocar em questão, estabelecendo e reestabelecendo tópicos em torno de certos espaços conceituais detectáveis em ambos os discursos.

mas até mais, do que o Direito objetivo, tem por fim defender a instituição da propriedade privada da sua destruição pela ordem jurídica. Não é difícil compreender por que a ideologia da subjetividade jurídica se liga com o valor ético da liberdade individual, da personalidade autônoma, quando nesta liberdade está também incluída sempre a propriedade. Um ordenamento que não reconheça o homem como personalidade livre neste sentido, ou seja, portanto, um ordenamento que não garanta o direito subjetivo da propriedade – um tal ordenamento nem tampouco deve ser considerado como ordem jurídica. KELSEN, 2003, p. 191/192.

E tal imbricação – evitando-se cair no jogo de espelhos, ou na triádica, e nefasta, solução dialética – não decorre simplesmente de certo modo *a priori* de conceber objetos, não é esta sua *causa sui*, mas sim seu resultado. Pois, na verdade, a grande convergência entre ambos os modelos é muito mais baixa, muito mais rasa; tratam, as tradições do direito e da filosofia do ressentimento, de domesticar certo animal, e não podem recorrer aos céus sem fazê-lo, necessariamente, passar pelo corpo do homem, esta tarefa é a convergência lógica primária.⁹⁰

Compreende-se, com isso, o sujeito de direito a partir da morte do homem *sob* a criação deste sujeito de direito. É a partir deste calcado substrato histórico que a pretensa ciência do direito não se cansa de recolocar o sujeito, com a neutralidade que lhe é típica. Eliminando e elidindo, do discurso, qualquer resquício de violência.⁹¹

O sistema, assim, representa a forma de apresentação da legitimação do uso prático da Razão partindo do domínio teórico e sob a perspectiva de um sujeito pré-constituído que possa realizar sua finalidade moral em dada ação ética. Daí que, para esta visão – que se pode

⁹⁰ Veja para Nancy em tradução livre: O modelo do *corpus* é o Corpus Juris, coleção ou compilação de instituições, Digestos e outros Códices de todas as normas do direito romano. Não é nem um caos nem um organismo: o *corpus* é mantido, e não apenas entre os dois, mas em outro lugar. Ele é a prosa de outro espaço, nem abissal, nem sistemático, nem sepulto, nem fundamento. Este é o espaço do direito: a sua fundação rouba o seu lugar, o direito do próprio direito é sempre sem direito. O direito visa todos os casos, mas ele próprio é o *caso* da própria instituição, estranho tanto a Deus como à natureza. O *corpus* obedece à regra, em cada caso, continuidade discreta do princípio e da exceção, da vigência e da derrogação. A *jurisdição* consiste menos em enunciar o estado absoluto do Direito, em desenvolver as razões, que dizer *o que* pode ser aqui o direito em *si*, agora mesmo, neste caso, neste lugar. *Hoc est enim...*: dicção local, espaçada, horizontal, e menos dicção do ser do direito do que de seu saber-fazer e de seu poder-fazer *neste caso*. Mas não há nenhuma essência do caso, nem síntese transcendental: há apenas apreensões sucessivas, contornos ocasionais, modificações. *Aqui*, a ontologia *modal* – ou modificável e modificadora – essencial, inteira e exclusiva. E é assim que um *corpus* é a escritura. Assim os corpos: o seu espaço jurídico, assim como o espaço do direito é o espaço dos corpos configurados segundo caso específico. Os *corpos* e o *caso* são apropriados um pelo outro. Cada corpo cabe uma jurisdição própria: "*hoc est enim...*". É necessário, portanto, um corpo. Discurso em silêncio, sintaxe causal, declinação de ocorrências. *Clinamen*, prosa inclinada diante do acidente, frágil, fractal. Não corpo-animal de sentidos, mas a arrealidade dos corpos: sim, corpos exatamente compreendidos como corpos mortos. Não o cadáver, onde o corpo desaparece, mas são corpos *como se mortos parecessem*, na última descrição de seu espaço: não o corpo, mas a morte, mas a morte como o corpo – e não há outro. NANCY, 2008, p. 52.

⁹¹ A diferenciação entre como e por que não é portanto uma divisão simétrica, mas uma distinção entre um poder dinâmico, aquele da ciência, e o restante que, em consequência, não cessa de se reformular. Um *imbroglio* que encontrou suas regras quando Kant entregou ao poder da ciência o conjunto do mundo fenomênico, inclusive o sujeito na qualidade de "patológico", quer dizer, explicável por razões, por motivos, por opiniões, por paixões: tudo aquilo de que o sujeito "agente", "livre", "inteligível" deve se abstrair para determinar o que *deve* fazer. O novo "uso da razão" que o acontecimento galileano consagra possui, portanto, dois aspectos interessantes. Ele inventa, a respeito das coisas, um "como" que define o "porque" como seu resto. Seleciona aqueles que poderão participar da discussão do "como", de sua extensão e de suas modificações, e define os outros, filósofos e pessoas comuns, como aqueles que vem depois, num quadro estruturado por uma divisão estabilizada entre o que é "científico", assunto dos cientistas, e o restante. Esses aspectos são, ambos, políticos. O primeiro diz respeito às coisas e prescreve a maneira como convém tratá-las. O segundo se destina aos seres humanos e distribui as competências e as responsabilidades neste tratamento. Roma, afirma Galileu, não deve entrar no território das ciências, pois somente elas estão habilitadas a discutir qual deles, a Terra ou o Sol, gira em torno do outro. STENGERS, 2002, p. 101/102.

dizer dominante da formação e aplicação do direito – necessita-se da formação ética do sujeito a fim de que todas as soluções e respostas às ações humanas sejam previsíveis de acordo com a dada constituição de um sujeito.⁹²

As relações entre sujeitos, assim, tal como as relações com objetos devem ser necessárias, constantes, e não podem se submeter a contradições, vez que se invalidariam na operação lógica e acabariam por revelar uma adequação e claramente um arranjo em que não são tidos como contraditórios, mas mitigados em favor de cada parte que ali se representa, sem qualquer postulação racional para tanto, ou na existência de alguma, a forte inadequação de justificativa plausível, dentro da rigidez do sistema.⁹³

Este é o quadro inicial: a imagem que nos é colocada é do sujeito necessário e universal que no campo da ação prática se transforma no sujeito autônomo, isto é, da totalidade ética de Kant⁹⁴. A História que nos é contada, neste ponto é do descobrimento da essência humana: ser ela unitária e racional e garante, por isso, a todo conhecimento científico a uniformização das respostas, isto é, estabelece os efeitos precisos de dado fato experienciado.

⁹² Aliás, a formação do sujeito universal autônomo de Kant na verdade pretende a legitimação da normatividade da liberdade (pressuposto moderno da imputação jurídica) aos moldes da ciência: “o objetivo último da metafísica da natureza é servir de programa a priori da pesquisa científica. O propósito último da metafísica dos costumes é análogo: legislar a priori sobre a práxis humana e, desta feita, possibilitar a priori a resolução de todos os problemas — jurídicos e outros — que surgem do uso externo da nossa liberdade (das relações entre os livres arbítrios dos agentes humanos)”. LOPARIC, 2003, p. 7-8.

⁹³ A teoria usual da interpretação quer fazer crer que a lei, aplicada ao caso concreto, poderia fornecer, em todas as hipóteses, apenas *uma única* solução correta (ajustada), e que a “justeza” (correção) jurídico-positiva desta decisão é fundada na própria lei. Configura o processo desta interpretação como se se tratasse tão-somente de um ato intelectual de clarificação e de compreensão, como se o órgão aplicador do Direito apenas tivesse que pôr em ação o seu entendimento (razão), mas não a sua vontade, e como se, através de uma pura atividade de intelecção, pudesse realizar-se, entre as possibilidades que se apresentam, uma escolha que correspondesse ao Direito positivo, uma escolha correta ou justa) no sentido do Direito positivo. KELSEN, 2003, p. 391.

⁹⁴ Esta ética foi unanimemente adoptada, quer pela filosofia idealista alemã anterior a Hegel, quer ainda pelos novos fundadores da ciência jurídica, Hugo, Feuerbach e Savigny. Em particular, Savigny tirou daqui a convicção de que o direito serve à realização da moral, não enquanto ele “dá execução aos seus comandos, mas enquanto garante a cada um o livre desdobramento da sua vontade individual”; de que, portanto, o direito “deve dominar ilimitadamente no seu domínio” e não ter que cumprir qualquer outra missão, nomeadamente “a definição ética da natureza humana” (ou, por exemplo, “um bem-estar político-econômico, designado por felicidade pública”). Do mesmo modo, as definições de direito subjetivo de autonomia privada, de negócio jurídico e de vontade negocial dadas por Savigny correspondem à exigência posta por Kant daquela liberdade que pudesse coexistir com a liberdade de todos os outros. A ética da autonomia, que Kant fornecera à renovação da ciência jurídica por volta de 1800, concebeu o direito privado como um sistema de esferas de liberdade da personalidade autônoma do ponto de vista moral. Aqui se baseavam a capacidade jurídica plena e igual de todos os cidadãos, o livre uso da propriedade, a liberdade contratual, a liberdade de associação (desde que na Europa ocidental e central o estado constitucional, em ligação com o patronato, deixou de privar as classes trabalhadoras da liberdade de associação). A isto corresponderam as grandes figuras do sistema do direito privado: o direito subjetivo como poder de vontade, o negócio jurídico como ativação da vontade autônoma das partes, o contrato como estrita ligação intersubjetiva entre sujeitos autônomos de direito, a propriedade (e os direitos limitados) como um direito em princípio ilimitado e total de domínio e de exclusão, cuja função social não vem à luz no seu conceito; as pessoas coletivas como sujeitos de direito segundo a imagem das pessoas físicas. WIACKER, 1995, p. 717.

Apresenta-se, então, nesse sentido, a necessidade de estabelecer um diálogo com esta premissa, que não muito visível no mundo da vida. E isto decorre da criação da doravante explicada forja moderna da convergência lógica entre este intransponível animal a ser analisado e o inefável e portentoso sujeito da filosofia moderna. Ou seja, adentrar ao horizonte da “pureza” lógica das coisas é, *necessariamente*, adentrar à relação de forças que tal técnica impinge, corrobora, imputa. É, ademais, o desvio da visibilidade de tais forças, por uma técnica que nunca alcança a força própria ao indivíduo poderoso,

Kelsen afasta qualquer conexão entre validade da norma e valores (legados por Deus ou aparentemente derivados da natureza ou da razão humana), resolvendo-se a primeira no funcionamento regular do processo produtivo. E porque os valores são movidos pela vontade humana, o valor da norma coincide com a vontade, canalizada nos próprios procedimentos de um ordenamento específico: então, aqui, como em um famoso aforismo de Nietzsche, o valor é apenas um "sintoma da força daqueles que colocam o valor". "O niilismo extremo", diz o filósofo alemão.⁹⁵

Para tanto, é interessante criar uma secção. Separando a leitura de Nietzsche, com animal demasiadamente humano, e a leitura moderna, que Deleuze identifica como grande crítica de Nietzsche que “é lançada em três frentes: contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. Contra as três formas do indiferenciar. De acordo com Nietzsche, é inevitável que a ciência falhe, e, ainda, comprometa a verdadeira teoria da força”.⁹⁶

De sorte que, do ponto de vista estritamente jurídico, Portalis, ao apresentar o Projeto do Código Civil de sua autoria na Assembleia Francesa, chega a afirmar que “a razão, na medida em que ela governa indefinidamente todos os homens, é denominada direito natural; e ela é chamada direito dos povos, nas relações dos povos”⁹⁷ e continua:

⁹⁵ A tradução no corpo do texto é livre, pois não há edição vertida para o português. Em italiano, para consulta: Kelsen scioglie ogni connessione tra validità di norma e valori (discendano da Dio o si pretenda di ricavarli da natura o ragione umana), resolvendo la prima nel regolare funzionamento delle produrre produttive. E poiché queste sono mosse da volontà umana, il valere della norma coincide con il volere, incanalato nelle procedure proprie del singolo ordinamento: anche qui, comme in un celebre aforisma de Nietzsche, il valore à soltanto “sintomo della forza di coloro che pongono il valore”. ‘Nichilismo estremò’, lo dice il filosofo tedesco. IRTI, 2005, p. 137.

⁹⁶ A tradução é livre, para consulta, leia-se: Nietzsche, critique de la science, n’invoque jamais les droits de la qualité contre la quantité: il invoque les droits de la différence de quantité contre l’égalité, les droits de l’inégalité contre l’égalação des quantités. Nietzsche conçoit une «échelle numérale et quantitative», mais dont les divisions ne sont pas les multiples ou diviseurs les unes des autres. Voilà précisément ce qu’il dénonce dans la science : la manie scientifique de chercher des compensations, l’utilitarisme et l’égalitarisme proprement scientifiques. C’est pourquoi toute sa critique se joue sur trois plans : contre l’identité logique, contre l’égalité mathématique, contre l’équilibre physique. Contre les trois formes de l’indifférencié. Selon Nietzsche, il est inévitable que la science manque et compromette la vraie théorie de la force. DELEUZE, 1983, Paris, p. 51.

⁹⁷ Mantém-se, para consulta: Le droit naturel et le droit des gens ne diffèrent point dans leur substance, mais seulement dans leur application. La raison, en tant qu’elle gouverne indéfiniment tous les hommes, s’appelle *droit naturel* ; et elle est appelée *droit des gens*, dans les relations de peuple à peuple. PORTALIS, 1802-A, p. xix.

se falamos de um direito natural dos povos e direito positivo dos povos, é para distinguir os princípios eternos da justiça que os povos não poderiam ter elaborado, daqueles aos quais diversas nações estão submetidas como entes menores, com as capitulações, os tratados e o costume, que são obras dos povos.⁹⁸

Assim, demonstra-se claramente que a estrutura de formação do direito positivo segue as aspirações de um sujeito igualmente construído historicamente e que representa em sua magnitude o processo de formação de uma estrutura racional a tal ponto elaborada que retroprojeta sua finalidade neste surgimento: o processo de conhecimento do direito é o processo de descobrimento das categorias racionais (lógicas) imbricadas na constituição de uma subjetivação. O homem, ainda que não possa afirmar nada para além de uma experiência sensível, possui dados de experiência *a priori* representados por sua constituição e que são capazes de tomar “a verdade” como possibilidade de verificação no campo de atuação deste sujeito. Ele compreende, assim, como o mundo se organiza; há a espiritualização deste sujeito que substitui os misticismos, que não se iniciam logicamente senão nele mesmo: especificamente, o mito da *própria* criação. O que, por sinal, sequer exclui a grade normativa da religião, funciona muito bem acomodando-se a ela, sem qualquer ranhura.

Tal como as ciências matemática e física, também às ciências humanas garante-se sob a óptica do sujeito (filosofia do sujeito com nascimento no racionalismo cartesiano) a sua justificação e legitimação racional. Não por acaso, Teixeira de Freitas, jurista brasileiro e redator do anteprojeto do Código Civil do Império, ao colocar a problemática da existência de um direito natural, coloca-a na origem imutável do *sujeito* racional da modernidade filosófica:

A denominação de *factos voluntarios*, exprime atos conhecidos pela percepção exterior, movimentos orgânicos que os realizão, atribuídos a sua causabilidade, que é o espírito humano considerado como *vontade*. Sobresae a *vontade* para caracterisá-los por ser a nossa faculdade activa, – por ser, como disse Descartes, o que há em nós de propriamente nosso, –por constituir por si só a pessoa humana; mas, na observação destes factos, na decomposição desta faculdade activa que se exercita em cada um dos actos, não se pode deixar de distinguir estes três elementos: *discernimento, intenção, liberdade*. Esta distincção fará conhecer o que há de inexacto nas legislações e nos escriptores, conduz a consequencias praticas do maior alcance. O que muito convém nesta difficil materia do domínio da Psychologia é fixar as idéas, assignando-se ás palavras significações invariáveis (...)⁹⁹

No entanto, tal citação nos revela mais. A perspectiva genealógica, e neste aspecto, a-histórica (alheia à história linear dos acontecimentos), indica não a origem deste sujeito, mas sua positivação; sua criação em uma normatividade: a inscrição do corpo no campo de ação do indivíduo. Ademais, aprofundando-se a leitura da obra de Teixeira de Freitas, em sua

⁹⁸ Mantém-se, para consulta: Si l'on parle d'un droit des gens naturel et d'un droit des gens positif, c'est pour distinguer les principes éternels de justice que les peuples n'ont point faits, et auxquels les divers corps de nations sont soumis comme les moindres individus, d'avec les capitulations, les traités et les coutumes, qui sont l'ouvrage des peuples. PORTALIS, 1802-A, p. xix.

⁹⁹ FREITAS, 1860, p. 284.

análise da relação entre a Razão e a loucura, ela não só justifica a função jurígenea da razão de forma absolutamente concorde com a filosofia do sujeito como, da mesma maneira, descreve como o Código foi projetado para excluir a loucura da normatividade jurídica.

A História deste “homem” – não só como é contada, mas, do mesmo modo, legislada como direito, e julgada também como tal – revela-se, então, como antinatural, voltando-se para a positivação forçada do indivíduo como sujeito universal, no contrafluxo de suas singularidades psicológicas, construindo até mesmo uma loucura categorizada em *tipos*. Até os aspectos da “demência” são levadas ao extremo, sempre a partir deste curioso amálgama de medicina, psicologia e filosofia. O qual, no direito, resulta na justificação da potência que exclui da cadeia normativa a vontade deste curioso invento chamado de “louco”; de outro modo expreso, excluem-se do direito todos aqueles que, por afetação de certas forças passaram a ser chamados de loucos.

Enfim, institui-se todo um programa racionalizado que pressupõe, em seu quadro, todas as violências a serem sofridas pelo homem no diagrama de forças em que se inscreve, dado que isto é decorrência lógica do homem ser, “homem”, tornando, assim, a relação de poder estabelecida, a clara decorrência científica da existência (criação) deste “homem”.¹⁰⁰

Portanto, seja mirando a representação burguesa da modernidade, tão marcante no direito liberal – como será esgotantemente descrito à frente –, seja, da mesmíssima maneira, na aparente ruptura socialista, o que se encontra no homem ao vergar-se diante da normatividade do “homem”, é a negação de si mesmo (lembrando-se: este negar não é feito

¹⁰⁰ Pontue-se análise interessante: Interesse deriva de *interesse*: estar entre. Isto é, não apenas interpor-se, *mas sobretudo estabelecer um liame*. Aqueles que concordam em se deixar interessar por um enunciado experimental aceitam a hipótese de um liame que compromete e este vínculo é definido por uma pretensão muito precisa, que prescreve um dever e confere um direito. Aqueles que a aceitam devem poder sustentar que o fizeram na exata medida em que esse vínculo não os unia a um autor “como os outros”, na medida que esse vínculo não significava uma relação de dependência aos interesses, convicções, ambições que seriam ingredientes clandestinos da proposição deste autor. O que significa também que os que aceitam comprometer-se, que admitem em seu laboratório o dispositivo experimental no qual esse enunciado se apoia, tem o direito de conservar sua posição de rivais independentes, não tem de se tornar discípulos submetidos à unanimidade de uma ideia. Reconhecem apenas que o dispositivo conseguiu permitir ao fenômeno “exercer autoridade”, depor sobre o modo pelo qual ele *deve* ser descrito. (...) A questão do direito das ciências de destruir ou de mutilar o que é incapaz de lhes opor resistência foi até aqui colocada sobretudo em termos éticos: destarte, nós não temos o direito de submeter, em nome da ciência, os seres humanos, e mesmo os seres vivos, a não importa que tipo de exame. Porem as questões e as procedimentos que ferem a dignidade ou lesam a saúde não são os únicos a apresentar problema. Toda questão científica, vista que ela e vetor de devir, envolve uma responsabilidade. “Quem é você para me formular esta questão?”; “Quem sou eu para te formular esta questão?”, estas são as interrogações de que não pode fugir o cientista que sabe que a ligação entre produção de saber e produção de existência é irreduzível. Mais do que uma questão estritamente ética, trata-se com efeito da invenção daquilo que Felix Guattari chamou de “um novo paradigma estético”, em que estética designa de preferência uma produção de existência que depende do *poder de sentir*: poder ser afetado pelo mundo de um modo que não é o da interação a qual se submete e sim de uma dupla criação de sentidos, de si e do mundo. STENGERS, 2002, p. 179.

de “filosofia”, nem tampouco de “ideais” que circulam entre os homens racionais; mas de práticas, que dão uma expressão visível às dinâmicas de forças que sustentam certos sentidos).¹⁰¹

Assim, mais uma vez, caberiam as descrições foucaultianas¹⁰², muito bem mencionadas por Lebrun. Nada obstante, mais persuasiva que isso em vista do objeto desta dissertação – e, talvez, com apelo maior aos céticos – transcreve-se, novamente, Teixeira de Freitas, que assim descreve os critérios de perda de capacidade civil por motivos relacionados ao poder psiquiátrico:

Art. 79. Declarar-se-ha como alienados os indivíduos de um e outro sexo, que se acharem em *estado habitual* de *mania*, *clemencia*, ou *imbecilidade*; ainda mesmo que tenham lucidos intervallos, ou a mania parêça parcial. Art. 79. A terminologia deste Art. sobre as especies de alienação mental é a de Pinel, adoptada por Esquirol, e pelos melhores Escriptores acerca deste assumpto. (...) A classificação do Art. 78 é a da Sciencia, que tem minuciosamente descripto os caractéres de cada um dos typos de loucura; e dahi virá um poderôso auxilio para a bôa direcção dos exames de sanidade, e posterior apreciação do que delles constar.¹⁰³

¹⁰¹ Veja, para este ponto, Lebrun em tradução livre: Na verdade, não é possível conceber a transformação do homem por meio de uma fazenda destinada à produção de indivíduos em conformidade com o *tipo* desejado pelo fazendeiro. Mas a *espécie* se desenvolve espontaneamente, à medida que declinam os velhos ideais teológicos de heteronomia, o mais exigente e mais meticuloso dos fazendeiros. Evidentemente, o homem não deve ser um ente tiranizado e aturdido a ser fabricado em seu nome, mas um *exemplar corrente*, sociável, *logo obediente* – quanto mais o indivíduo julga normal ser submetido pelos interesses da espécie, mais ele se torna útil para ser usado para tal finalidade, mais ele se deteriora em um *exemplar corrente*. LEBRUN, 2002, p. 124.

¹⁰² Retenhamos apenas dois deles: a colocação, no início do século, de um novo modo de exclusão e de inserção do louco no hospital psiquiátrico; e a possibilidade de percorrer de volta a fieira de certas noções atuais até Esquirol, Heinroth ou Pinel (da paranóia podemos retroceder até a monomania, do quociente intelectual à noção primeira da imbecilidade, da paralisia geral à encefalite crônica, da neurose de caráter à loucura sem delírio); enquanto se quisermos seguir mais acima o fio do tempo, perdemos logo as pistas, os fios se emaranham, e a projeção de Du Laurens, ou mesmo Van Swieten, sob a patologia de Kraepelin ou de Bleuler, nada proporciona além de coincidências aleatórias. Ora, os objetos dos quais a Psicopatologia se ocupou, desde essa cesura, são muito numerosos, em grande parte muito novos, mas também bastante precários, cambiantes e condenados, alguns deles, a um rápido desaparecimento: ao lado das agitações motoras, alucinações e discursos que se desviam (que já eram considerados como manifestações de loucura, se bem que fossem reconhecidos, delimitados, descritos e analisados de outro modo), vimos surgir alguns que se referiam a registros até então não utilizados: perturbações ligeiras de comportamento, aberrações e problemas sexuais, fatos de sugestão e de hipnose, lesões do sistema nervoso central, *deficits* de adaptação intelectual ou motora, criminalidade. FOUCAULT, 2008-A, p. 45/46.

E também: É significativo que seja precisamente a este capítulo da tradução de Hoffbauer que Esquirol opõe sua célebre Nota sobre a monomania. E a solução para sair da contradição. Para reatar estes casos ambíguos à patologia mental é preciso e é suficiente alargar a extensão do conceito de loucura, fazer estourar sua gangue intelectualista herdada do século XVIII, e que fazia dela um delírio da razão. E preciso ousar pensar numa patologia dos sentimentos e da vontade, sem perturbações intelectuais caracterizadas. Solução preparada por Pinel com suas notas sobre a loucura sem delírio, mas que tinha permanecido de algum modo em reserva. É uma aporia prática, imposta pela problemática concreta do parecer médico legal que a reativa e permite superar o impasse. Capta-se aqui ao vivo como um ato torna-se patológico em função de um progresso do saber psiquiátrico. Doravante a medicina mental dispõe de uma nova categoria, a monomania, para interpretar uma nova face de comportamento que lhe escapava, e que devia ser abandonada à justiça. CASTEL, 1991, p. 263/264.

¹⁰³ FREITAS, 1860, p. 76.

Sob este aspecto, note-se como opera a grande conceitual moderna e a exclusão da loucura por meio do poder psiquiátrico – ambos circunscrevendo o “homem”, “bem mais valioso” – no texto. Aí estão a figurar os renomes de Pinel e Esquirol, que, por meio da “Sciencia”, com seus “typos de loucura”, “classificam” o homem a partir do “homem”. Mas, mais do que isso, Teixeira de Freitas não só utiliza a “Sciencia”, com suas balizas tipológicas, para redigir a proposta de Código, como também, partindo dela, explica os amplos limites que o texto legal visa a lhe atribuir.

Art. 82. O exame de sanidade, sempre que o seu resultado fôr affirmativo da existencia da alienação mental arguida, deverá qualificar a natureza dessa alienação em conformidade com a classificação do Art. 78 ; e, sendo mania, indicar tambem se esta parece total, ou parcial. (...) A *mania parcial*, de que se falla no Art., é o que tem o nome de *melancolia*, ou *monomania*, *manie raisonnante* na phrase de Pinel; o que não quer dizer, que haja mania circumscripta á um determinado objecto, ficando illesa a razão humana em tudo o que não fôr esse objecto. A psychologia com a sua analyse das faculdades d'alma que formão um todo indivisiel, e a medicina com as suas observações praticas, protestão contra esse estado supposto de um espírito ao mesmo tempo são e affectado. Para perfeito esclarecimento desta materia consulte-se o Opusculo de Sacase sobre a loucura considerada nas suas relações com a capacidade civil.

O jurista não deixa de frisar que o resultado de tal procedimento científico não é capaz de deixar “illesa a razão humana em tudo o que não fôr” loucura – esta indigitada não-loucura, que não cansa de definir o louco sem definir seu outro, a sanidade –, isto porque, segundo o procedimento científico, só é possível “a psychologia com a sua analyse das faculdades d’alma que formão um todo indivisiel, e a medicina com as suas observações praticas, protestão contra esse estado supposto de um espírito ao mesmo tempo são e affectado”. Quer dizer, para o jurista, quando a desrazão acomete o homem, o faz por inteiro, ainda que ele seja, em aparência, parcialmente são. E isto é inerente à unidade do “homem”, que não pode prescindir da uniformidade qualitativa de algo que é ou completamente racional ou completamente louco.

Nos parece que o próprio discurso pretensiosamente científico nos prova que não há tal homem *a priori*, mas sim homem, e apenas homem. Isto é, há “homem” formulável em certa conjuntura. Ou seja, deve-se “criar” um “homem” igual a si mesmo que tenha vinculado a seu corpo a necessidade de imputação. Primeiro, crivo pulsional, depois, crivo lógico. Ora, o ponto de articulação, aqui, é governar o corpo do outro a fim de subjugá-lo. Somente o exercício de poder sobre os corpos garante a responsabilização do animal-homem, isto porque, nada é, por essência, contido para fora do homem. Exatamente por isso, como uma espécie de contra-poder que se opõe à vida, este “homem” foi inventado e reproduzido em todos os sentidos centrais de sua existência. Significa afirmar, o homem foi reinventado tanto

como “homem” em relação consigo mesmo (o reconhecimento do eu é um ato de violência contra si mesmo), como “homem” diante do outro (como equação mais simples da relação com a sociedade), e, ainda, como “homem” diante da coletividade (homem cindido, desde a modernidade, entre homem diante do Mercado e homem diante do Estado: *citoyen* e *bourgeois*¹⁰⁴).

Sem prejuízo da inter-relação entre os distintos sistemas matriciais, tem-se, num primeiro nível, então, essa captura do animal por ele mesmo, projetando contra si as próprias forças. O que se realiza num constante trabalho de a corrosão interna, que lhe confere um espírito voltado à sujeição de si à estrutura lógica da escravidão, da servidão, da dívida. A estrutura pulsional deste animal direciona-se, por conseguinte, contra ele mesmo: recortando de tal maneira as forças afirmativas da vida que estas passaram a perder espaço na mecânica pulsional.¹⁰⁵

Quanto à composição do “homem” com a representação política, Derrida, ao descrevê-lo, constrói, sob a perspectiva da estrita vontade-normatividade, também parte do corpo como

¹⁰⁴ O jovem Marx interpreta a relação entre Estado e sociedade, ainda em termos de teoria da ação, da perspectiva dos papéis complementares de *citoyen* e *bourgeois*, de cidadão e pessoa jurídica privada. O cidadão, aparentemente soberano, leva uma vida dupla: “uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, em que se considera como ser comunitário, e uma vida na sociedade civil, em que atua como homem privado, considera os outros homens como meio, e que se degrada a si próprio como meio e como brinquedo de forças estranhas” (...).Do conteúdo social dos direitos humanos Marx infere que “a esfera na qual o homem se comporta como ser comunitário é degradada à esfera na qual se comporta como ser parcial, que não é o homem enquanto *citoyen*, mas enquanto *bourgeois*, que é tomado como o próprio e verdadeiro homem”. HABERMAS, 2002, p. 88/89.

Também, para Turgot, em tradução livre: Então, enfim, a consequência: o cidadão não pode nunca absorver o homem o imposto deve consistir numa quantia passível de ser tida como racional, e deve se dirigir a um ativo disponível, a um supérfluo. Que os economistas tenham ou não chegado a tal resultado, é ele hoje o correto sob o ponto de vista de uma racionalização matemática, menos que não sustentemos que o trabalho, o que lançaria o homem à condição de selvagem, não deva suprir suas necessidades no estado de civilização. TURGOT, 1844, p. 390.

¹⁰⁵ Sobre o ponto, veja Bataille em tradução livre: Mas a apropriação pelo homem de todos os recursos passíveis de serem apropriados não se restringe aos organismos vivos. Eu não falo da exploração recente e indesculpável dos recursos naturais (...), mas do espírito do homem em benefício daquele a quem tal apropriação está ligada – diferentemente daquela do estômago, que digere os alimentos, nunca digere-se a si mesma – é em si mesma uma longa troca de algo (no objeto apropriado). O espírito do homem se tornou seu próprio escravo, pelo trabalho do processo de autodigestão que tal operação pressupõe, é ele mesmo consumido, sujeito, destruído. Engrenagem na máquina que ele montou, ele abusa de si mesmo como efeito que lhe escapa – na medida em que esse efeito não é senão residual, nada sobra dele que seja útil. Não é no que é relativo a Deus que ele é reduzido à escravidão. Um trabalho de ratos, realizado por um longo prazo criou a dívida, atribui posições, porque como tudo que é móvel, e incessantemente reformulado, internamente, encerra ausência ou inutilidade. Se dizemos que “Deus está morto”, alguns estão sonhando com Jesus, cujo sacrifício trouxe a Era de Ouro (o reino dos céus), como reis (mas só Jesus morreu, mas o Deus que o abandonou, o fez sentar à sua direita); outros estão pensando sobre o abuso que acabo de mencionar, que não deixa de ter valor – o espírito reduz-se, sob a forma de Descartes, ao “conhecimento claro e seguro do que é útil para a vida”. Mas se “Deus está morto”, vítima de um sacrifício, há um sentido profundo, e difere também da ilusão de um Deus em uma noção de mundo claro e servil como um sacrifício humano, santificando a vítima, a escravidão a torna um instrumento de trabalho. BATAILLE, 1973, p. 155.

inscrição a partir do campo de atuação de outras forças; de outras relações de poder.¹⁰⁶ Entender o quadro que nos é dado, assim, não só dissolve o “conceito” sujeito como pode promover a superação. A imagem, então, desaparece, restando completa a representação por meio da elisão do significante.¹⁰⁷ Homem vítima do abuso de si mesmo, homem objeto do mercado, homem moeda de representação. Eis os sentidos mais gerais atribuídos a estes deslocamentos do homem com relação a ele mesmo, eis os resultados práticos de um trabalho milenar de introjeção da mecânica pulsional humana contra ela mesma, isto é,

A redução dos homens à servidão continua mantendo (mesmo depois de muito tempo) suas consequências na ordem política (é bom, em vez de desenhar consequências religiosas da abolição do abuso). Mas o supremo abuso que o homem realizou tardiamente de sua razão exige um último sacrifício: a razão, a inteligibilidade, o próprio terreno em que se encontram, o homem deve rejeitar; nele, Deus deve morrer, é o fundo do terror, o extremo, ou sucumbir. *O homem pode se encontrar em uma condição, incansável, para escapar dessa avareza que o cercou.*¹⁰⁸

Por certo os desdobramentos de tal remissão pertinem à totalidade do abordado neste trabalho, entretanto, aqui uma delas é essencial. Isto é, a vinculação da fuga do sujeito à fuga dos *sentidos unificados pela subjetivação*.¹⁰⁹ Desta forma, apenas escapando à cilada do

¹⁰⁶ Enquanto princípio corruptor, o representante não é representado, mas apenas o representante do representado; não é o mesmo que si mesmo. Enquanto representante, não é meramente o outro do representado. O mal do representante ou do suplemento da presença não é nem o mesmo nem o outro. Intervém no momento da diferencia, quando se delega a vontade soberana e, por conseguinte, a lei se escreve. Então, a vontade geral corre o risco de tornar-se poder transmitido, vontade particular, preferência, desigualdade. A lei pode ser substituída pelo decreto, isto é, pela escritura: nos decretos que representam vontades particulares, “a vontade geral emudece. DERRIDA, 1991, p. 363.

¹⁰⁷ Mas a catástrofe que interrompeu o estado de natureza abre o movimento do distanciamento que aproxima: a representação perfeita deveria representar perfeitamente. Ela restaura a presença e apaga-se como representação absoluta. Este movimento é necessário. O *telos* da imagem é a sua própria imperceptibilidade. Ao cessar imagem perfeita, de ser outra a coisa, ela respeita e restitui a sua presença imaginária. Ciclo indefinido: a fonte — representada — da representação, a origem da imagem pode por sua vez representar seus representantes, substituir seus substitutos, suprir seus suplementos. Dobrada, retomando a si mesma, representando-se a si mesma, soberana, a presença não é então — e ainda — mais que um suplemento de suplemento. É assim que o *Discours sur l'économie politique* define “a vontade geral, fonte e suplemento de todas as leis, e que deve sempre ser consultada na falta dessas”. DERRIDA, 1991, p. 364.

¹⁰⁸ Tradução é livre. Para consulta leia-se: En raison de la servilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique (il est bon, au lieu d'en tirer des conséquences religieuses d'abolir les abus). Mais le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice : la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. *L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint*. BATAILLE, 1973, p. 208.

¹⁰⁹ A tradução é livre, pois não há referência em português. Para consulta leia-se: Um vínculo ou uma invenção de sentido, a «introdução de um sentido», como diz Nietzsche, é uma abertura de um mudo, do mundo de qualquer um (de um “sujeito”, como os entendem os lacanianos), então qualquer um, cada *um*, faz um mundo a partir do momento em que estão no mundo. Trata-se do “sujeito que se apropria do seu mundo e o cria como ‘mundo’ o levando ao exterior”. Mas, por isso, qualquer um deve ter acesso ao *mundo*. Um “sujeito” não pode criar o mundo — criar o sentido — se ele não se expuser ao mundo dos mundos monádicos, à mundialidade como tal. Esse acesso não pode ser obtido pela solitária verdade individual. É necessário um

sujeito, com suas cadeias significantes, é possível sair de seu cerco. Afinal, a tarefa é escapar da infinita capacidade de unificação de sentidos operacionalizada pelo sujeito e sua visão.

De fato, ao trazer à tona a multiplicidade dos acontecimentos traz-se igualmente o sujeito como um problema sob “o crivo da crítica histórico-genealógica”¹¹⁰, pois requer, indispensavelmente, a busca da singularidade, sobretudo naquilo que não participa da História como os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos fazendo emergir o entendimento sobre os espaços onde desempenharam papéis distintos e/ou foram excluídos do discurso verdadeiro:

Por sua vez, o conhecimento dos facta morais abre caminho para um tipo de consideração histórica da moral que se põe em busca dos documentos, dos vestígios, das marcas deixadas na memória coletiva dos povos, tudo em vista daquele trabalho de “formulação e classificação conceituais” da imensa gama de sentimentos morais e formas de juízo de valor que “vivem, crescem, procriam e perecem”¹¹¹.

Trata-se, nesta análise, como bem salienta Foucault, demarcar os acidentes e os acasos, sejam eles ínfimos desvios ou inversões completas que vieram a dar origem ao que hoje existe e possui valor; propõe que, na emergência do que somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente, de modo que “a genealogia aparece como procedimento fundamental que possibilita identificar o valor dos valores pela remessa do valor às suas condições de produção: interpretação e avaliação”¹¹².

Nesse sentido, a própria razão e com ela o sujeito racional, nasceu do acaso, da paixão dos cientistas, de sua busca incessante de verdade, enfim, de sua vontade de saber e de sua necessidade em suprimir as paixões, o que dá forma a todas as coisas emergentes não é uma suposta identidade baseada na origem, mas a discórdia existente entre as coisas. Ou seja, a verdade, dessa maneira, se dissolve nestas múltiplas perspectivas, perdendo, em si mesma, como simples matéria histórica.¹¹³

passo a mais – um passo para fora da análise, um passo da análise, por ela mesma, para fora dela. NANCY, 1993, p. 79/80.

¹¹⁰ GIACÓIA, 2005, p. 35.

¹¹¹ GIACÓIA, 2005, p. 37.

¹¹² AZEREDO, 2003, p. 11.

¹¹³ A tradução é livre. Leia-se Lyotard: É então uma questão, e sempre será uma questão, desvelar de novo o que o gesto de desvelar tinha velado, o que se repete na tradição de Platão a Nietzsche; será uma questão de tornar entendido o que nunca é verdade (uma vez que o desvelado é sempre o velado, como dar um nome é sempre uma traição ao inominável), mas que a verdade é desvelamento, e esquecimento, e aquilo esquecido no pensamento da metafísica (e física), não podendo ser apresentado. Deve, assim, ser esclarecido que esse esquecido é simplesmente o que se chama pensamento – não àqueles aos quais isso tem que responder (representando por ele), mas àqueles que o possuem, antes dos primeiros, estes tinham que retornar e levantar, questionando. (...) Mesmo o niilismo de Nietzsche será *durchgearbeitet* (trabalhado-através-de), na medida em que isso propõe, e opõe à idéia do pensamento do nada, do impensável, o “motivo” da valorização da Vontade. Na abertura para o possível onde o *Dasein* emerge em sua autenticidade não se funda em uma vontade, nem mesmo em uma que não quer se não a si mesma. O fundamento, se tivermos que continuar a

Dessa maneira é a história que define as condições para a produção do sujeito que ao se produzir, reproduz a história. A genealogia é construída a partir da dissolução da coisa em uma cadeia de signos.¹¹⁴

Como ponto de articulação desta busca, assim, a genealogia propõe que o conhecimento se constitui como invenção¹¹⁵ e portanto não é natural e não é eterno. A genealogia como história efetiva (*wirkliche Historie*)¹¹⁶ é a genealogia de si mesmo, do

usar esta palavra, é o sem-fundamento, o não-fundamento. A autenticidade procura sustentar esta “anarquia” “rigorosamente” (Schürmann). O que ainda pode ser forçado em demasia no *Sein und Zeit*, o privilégio, também esquecido tradicionalmente, que aqui é atribuído à temporalidade do futuro possível, então, como *ekstasis* e liberdade – este privilégio é, por sua vez, colocado em sob suspeita e desconstruído. LYOTARD, 1990, p. 60.

¹¹⁴ Nesse sentido, Deleuze e Guattari: A maior parte dos métodos modernos para fazer proliferar séries ou para fazer crescer uma multiplicidade valem perfeitamente numa direção, por exemplo, linear, enquanto que uma unidade de totalização se afirma tanto mais numa outra dimensão, a de um círculo ou de um ciclo. Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação. Os abortadores da unidade são aqui fazedores de anjos, *doctores angelici*, posto que eles afirmam uma unidade propriamente angélica e superior. As palavras de Joyce, justamente ditas “com raízes múltiplas”, somente quebram efetivamente a unidade da palavra, ou mesmo da língua, à medida que põem uma unidade cíclica da frase, do texto ou do saber. Os aforismos de Nietzsche somente quebram a unidade linear do saber à medida que remetem à unidade cíclica do eterno retorno, presente como um não sabido no pensamento. Vale dizer que o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não pára de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito. O mundo perdeu seu pivô, o sujeito não pode nem mesmo mais fazer dicotomia, mas acede a uma mais alta unidade, de ambivalência ou de sobredeterminação, numa dimensão sempre suplementar àquela de seu objeto. DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 14.

¹¹⁵ Todos estes conceitos aparecem já ao iniciar a leitura da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*. Mantemos entre parênteses a remissão dos termos em alemão do que for de difícil tradução para o português. Também encontramos a mesma exemplificação no trabalho de Foucault intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história* e presente em sua obra *Microfísica do Poder*. Sobre estes conceitos, apresenta Foucault que: “Encontram-se em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*. Um não é marcado: é encontrado em alternância com o termo *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. Para *Genealogia da Moral*, por exemplo, fala, a propósito do dever moral ou do sentimento da falta, de *Entstehung* ou de *Ursprung*. Em *A Gaia Ciência* se trata, a propósito da lógica e do conhecimento, de *Ursprung*, de *Entstehung*, ou de *Herkunft*. O outro emprego da palavra é marcado. Nietzsche o coloca em oposição a um outro termo: o primeiro parágrafo de *Humano Demasiadamente Humano* coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang*. *Ursprung* é também utilizado de uma maneira irônica e depreciativa. Em que, por exemplo, consiste esse fundamento originário (*Ursprung*) da moral que se procura desde Platão? “Em horripantes pequenas conclusões: *Pudenda origo*”. Ou ainda: onde é preciso procurar essa origem da religião (*Ursprung*) que Schopenhauer situava em um certo sentimento do além? Simplesmente em uma invenção (*Erfindung*), em um passe de mágica, em um artifício (*Kunststück*), em um segredo de fabricação, em um procedimento de magia negra, no trabalho de *Schwarzkünstler*”. FOUCAULT, 2006, p. 11-12.

¹¹⁶ Podem-se apreender a partir de então as características próprias do sentido histórico como Nietzsche o entende, e que opõe a “*Wirkliche Historie*” à história tradicional. Aquela inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na álea

sujeito, que não se pretende objetiva, neste sentido:

Para a genealogia da moral é um texto em que Nietzsche procura reconstituir a gênese das supremas referências morais de valor, ao mesmo tempo em que coloca em questão problema do valor dos valores. Não se trata, pois, somente de resgatar a historicidade das categorias morais, mas, também, de avaliar seu valor. Ora, isso implica não admitir como dado inquestionável o valor desses valores, ou seja, determinar o valor dos mesmos, o que só pode ser levado a efeito numa perspectiva crítica em relação a eles¹¹⁷.

A perspectiva a ser radicalizada, assim, suprime a universalidade metafísica e traz a afirmação da transitoriedade na busca de não mais fundar o homem numa certeza lógica e em um fundamento seguro da vida. Será o homem capaz de perceber que a relação que se estabelece entre ele e a comunidade só pode ser entendida quando há uma mistura de interesses e paixões que, no limite, se colocam como ponto de partida da análise moral sob o prisma do indivíduo: será exatamente por isso que o processo genealógico, que resgata a autocrítica (a crítica do sujeito como esta dada unidade indestrutível de valores), será fonte de toda liberdade, pois é capaz de construir novas afirmações, destruindo, para tanto, a grade, ao criar tal abertura às pluralidades de sentidos em apartado da unidade.¹¹⁸

singular do acontecimento. À diferença do mundo cristão, universalmente tecido pela aranha divina, contrariamente ao mundo grego dividido entre o reino da vontade e o da grande besteira cósmica, o mundo da história "efetiva" conhece apenas um único reino, onde não há nem providência, nem causa final, mas somente "as mãos de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso". É preciso ainda compreender este acaso não como um simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de potência que a todo surgimento do acaso opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior. De modo que o mundo tal qual nós o conhecemos não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagam para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é ao contrário uma miríade de acontecimentos entrelaçados; ele nos parece hoje "maravilhosamente colorido e confuso, profundo, repleto de sentido"; é que uma "multidão de erros e fantasmas" lhe deu movimentos e ainda o povoa em segredo. Cremos que nosso presente se apoia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disto. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. FOUCAULT, 2001, p. 29

¹¹⁷ GIACÓIA, 2005, p. 35.

¹¹⁸ Veja-se, Bataille em tradução livre: É deste universo, que surgem e tentam emergir. De alguma forma, o homem suga o universo ou a natureza. Ele se esforça para ser autônomo. Este rompimento do homem para com a natureza não é diferente, ao que me parece, daquilo que temos o hábito de ser quando sentimos medo ou ansiedade, quando temos um prazer vivificante, ou quando rimos, em geral, quando vivemos. Não é um esforço de uma vontade consciente dizendo: "eu existo, e a natureza, defronte a mim, eu quero me separar da natureza". Antes de refletir sobre qualquer coisa relativa à autonomia maior nos animamos. Os animais mesmo, individualmente, buscam o prazer, evitam a dor ou morte, tem essa autonomia relativa, estão à procura de uma maior autonomia. Eu creio que se deveria compreender essa autonomia dos animais que ela se estende a si mesma, ainda que que por pequeníssimas e obscuras partículas de matéria. Sua expressão mais sensível é o instinto de conservação, ao qual a fragilidade dos animais dá um sentido trágico. O fato da autonomia é exatamente o de ser em si mesmo, e não outro. Mas não existe autonomia, fechada sobre si mesma, que não seja precária. Neste sentido, se observado pelo homem, ser um animal é muito mais uma comédia de autonomia. Ele é, e quer ser: foge da morte, mas se ele tem consciência de ser, ele não sabe que é um, e não o outro. Ele parece pressentir o isolamento, seu isolamento real, queria, diante das contrações do combate, alcançar o fim de não morrer. Mas ele não tem, como eu, o medo da morte, que deve, realmente, deixar de me assombrar ao longo de toda minha vida: deixando de lançar sua sombra todas as coisas em torno de mim. Não seria *consciente* de ser quem sou, a autonomia, então, que eu apreciaria seria aquela paródia que me irrita nos animais. Não se pode vislumbrar algo que diferencie a vida autônoma e a existência

Ademais, sob a perspectiva dos *olhos de arte*, levantar-se-á a necessidade da luta e do jogo como necessidade de medida e avaliação e como possibilidade mesma da tresvaloração dos valores sedimentados na história do sujeito como conhecemos – trata de trazer os aspectos marginais do horrível a fim de desmascarar as amarras das metáforas que se transformam em conceitos universais, isto é:

Esta operação de Nietzsche (generalização da metáfora através do arruinar de uma metáfora determinada) só é possível correndo o risco da continuidade entre a metáfora e o conceito, como entre o animal e o homem, o instinto e o saber. Para que não acabemos assim por chegar à redução empírica do saber e a uma ideologia fantástica da verdade, seria necessário, sem dúvida, substituir a oposição clássica (mantida ou apagada) da metáfora e do conceito por uma outra articulação. Esta, sem implicar toda a metafísica da oposição clássica, deveria também dar conta dos desvios específicos que a epistemologia não pode negligenciar entre o que esta chama efeitos metafóricos e efeitos científicos. Não há dúvida que a necessidade desta nova articulação foi solicitada pelo discurso de Nietzsche. Ela deverá provocar um deslocamento e toda uma reinscrição dos valores de ciência e de verdade, isto é, de algumas outras também. Uma tal redistribuição deveria permitir definir a "figura" que continua necessariamente a dar o seu "signo" a um "conceito" *depois* da retificação, depois do abandono de tal modelo "que talvez seja, em suma, apenas uma metáfora".¹¹⁹

Isso porque o apogeu do homem não está no fim, mas no meio, no próprio *pathos* de distanciamento e aproximação, na ponte, pois o homem é *Übergang* e *Untergang* e é caminho capaz de transformar, valorar, medir e avaliar, posto que nele se encontram a guerra constante entre os instintos e emergência de novos modos de vida.

Além disso, será justamente neste aspecto que não haverá mais como afirmar as relações anteriormente sedimentadas pela tradição, principalmente aquelas que nos remetem à origem dos direitos, isso porque a demanda por igualdade que estes direitos comportam não colocam nem a luta nem a diferença capaz de transformar o que geraria a segurança e paz que Nietzsche tanto critica.¹²⁰ De fato, esta tradição renega a possibilidade de guerra instituindo a

consciente. Mais ou menos consciência significa mais ou menos autonomia do homem. Uma autonomia que não é claramente consciente de ser como pode ser percebida em relação à sua total dependência, mas à consciência clara eu a posso olhar como uma pretensão ridícula. Se um animal, como um pinguim, lembra o ser humano por meio de um traço exterior, então, ver o desejo impotente que isto anima tem um poder cômico. Não é o suficiente para saber que sou autônomo: mas esse conhecimento, que foi em parte errado, deu à minha autonomia relativa uma máxima eficiência de operação, de existência. BATAILLE, 1976-A, p. 585.

¹¹⁹ DERRIDA, 1991, p. 304.

¹²⁰ Anote-se, Bataille, em tradução livre: Eu descrevi a despesa a observando sob o ponto de vista da economia: neste aspecto, a despesa coloca em jogo valores das coisas. Eu acho que eu tinha que fazer isso em primeiro lugar, porque, se isso é possível um novo conceito deve ser introduzido no ponto mais surpreendente. O inconveniente é que teria que tratar de fatos ignorados no presente mundo. Eu falo agora não mais do movimento cujos traços são percebido nos jogos econômicos, mas dos movimentos mais fortes, ainda ativos, que não cessam de ligar o homem à morte. As guerras, Nietzsche escreveu, são os únicos estimulantes da imaginação, agora que os êxtases e os terrores do cristianismo perderam sua virtude. A revolução social pode ser um evento ainda maior, por isso que ela virá. Mas o seu sucesso será menor do que se imagina ...". As formas de despesa implicadas na vida econômica têm pouco sentido diante das formas mais vivas, tais como

paz como necessária ao rebanho:

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebalho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser verdade, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também, as primeiras leis de verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira¹²¹.

A busca genealógica deste sujeito que recai sobre a possibilidade de sua superação histórica, visa, em linhas gerais uma outra (de outra natureza e de outra força) inversão copernicana, já que muda radicalmente a perspectiva de análise; isto é, deve-se perguntar sobre a necessidade de dita ciência humana, pois “é tempo, afinal, de substituir a pergunta kantiana 'como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?' por uma outra pergunta: 'por que a crença em tais juízos é necessária?’”¹²² Com a busca do novo pela ruptura radical da necessidade do sujeito universal, faz-se, o resgate de um homem ativo, trágico, que não teme a dor e o sofrimento, que ao contrário, em luta permanente com seus instintos, concebe *um* modo de vida e que por isso mesmo deve lidar com *infinitos* modos de vida e de estimativas de valor.

Portanto, a busca por desvendar esta historicidade não pode se dar por seus próprios referenciais (“homem”, “sujeito de direito”, “sistema normativo”), dado que a partir deles não há a efetiva superação das categorias investidas – a superação do decadente se dá fora do campo de atuação do decadente –, visto que o combate aos impulsos – ínsito à discursividade que se alicerça na fixação do “homem” livremente voltado à sua realização pessoal por meio da troca: ao mesmo tempo fundamento e finalidade do sistema normativo burguês –, procedimento, de certo modo, unânime entre os decadentes (certamente filosóficos ou jurídicos), não gera a mudança de condição, não viabiliza uma superação da decadência, ao contrário, perpetua esse processo através da construção de artifícios que permanecem sendo sua expressão.

Enfim, o homem encontra, daí por diante, uma via para escapar de si mesmo,

a guerra, as religiões. O *dom de si* golpeia a imaginação com vantagem com relação à riqueza. O dom dos religiosos demanda que as condições da febre desapareçam: quando o movimento da vida, em si mesma, glorifica o dom do soldado e resta por neste resultar. Sob nossos olhos, as revoluções nacionais resultaram por dar às guerras o sentido de revolução, às revoluções significado da guerra: a frase de Nietzsche mantém muito do seu alcance. BATAILLE, 1976-B, p. 237.

¹²¹ NIETZSCHE, 1999, p. 46.

¹²² NIETZSCHE, 1999, p. 304.

exercendo contra seu corpo a mais brutal das violências. A violência que retira da vida qualquer sentido que não os autorizados pela Razão, e, sob esta estrutura, delega também a esta Razão toda a autoridade para o exercício pulsional de acordo com uma legalidade externa à vida. Eis o homem, nesta violenta ruptura com o fluxo heraclitiano da vida, fixado, pela primeira vez, em sua truculenta soberania intelectual.

O produto desta racionalidade, como também das que se seguiram, seria a “má consciência”: que nasce como esta doença que inibe a descarga para fora dos sentimentos e instintos, selecionando, como legítimo intermediário, toda a vida corpórea, isto é

Todos os instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro: é isto que chama interiorização do homem – é assim que o homem cresce e mais tarde se denomina sua alma: a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência.¹²³

Com o advento da má consciência, foi introduzida a maior e mais sinistra doença: o sofrimento do homem com o homem; consigo mesmo, como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos. Ou seja, o homem, ao olhar a si mesmo, reduz ao *institucional*, ao sentido gregário, e no mesmo lance em que se conhece a si mesmo, instala em sua compreensão a circunscrição normativa da violência que o perfaz como algo igual a outro, igual a outro vinculado à hierarquia, ao funcionamento, à cadeia de sentidos que o faz alguém-em-relação-a, eis o halo que o faz subsumir à representação fonte jurígenea da organização pulsional sobre um corpo animal elidido na representação. Assim, como afirma Nancy, o *Ego* é, *a priori*, uma elisão do pensamento sobre o próprio, um erro conceitual, mas, sob este erro, funciona a violência que reduz o pulsional ao regime normativo deste funcionamento alheio a si mesmo e, portanto,

O sujeito se afunda em seu abismo. Mas o *ego* se enuncia: ele se exterioriza, que não significa que ele leva consigo à exterioridade a face visível de uma interioridade invisível. Isso significa literalmente *que o ego* faz, ou se faz, a *exterioridade*, espaçamento entre lugares, distância e estranheza que fazem o lugar, e, por isso, o próprio espaço, primeira espacialidade de um verdadeiro *traço* por meio do qual, e dele somente, o *ego* pode sobrevir, e traçar, e se pensar. É este pensamento – *ego*, *unum quid* – que só se pode educar a partir daquilo que não permite reconhecer qualquer sujeito, do homem. Ele é sempre de antemão subtraído à possibilidade de se lhe reconhecer – e, portanto, à possibilidade de ser pensado. O *Ego* contrai o pensamento até o ponto de estar constricto a si. Não é uma violência – ou é sim uma violência na medida em que, a partir de Descartes, o pensamento passou a se recusar de enfrentar a sua própria convulsão: a violência se engendra naquele que se recusa a enfrentá-la. Mas a convulsão do *ego* não é a própria violência – nem distúrbio, nem doença, apesar de ser um caos, sem dúvida, ela se agita: é mais a injunção de

¹²³ NIETZSCHE, 1999, 354.

um prova e de uma tarefa que pode muito bem formar um porvir menos impróprio para o homem.¹²⁴

Onde funciona a violência do homem contra o homem é algo que mostra-se, pela constatação da elisão do homem no pensamento do “homem”. Contudo, traçar o diagrama desta dinâmica de elisão não é, como descreve Nancy, o suficiente para conceber uma estratégia de luta contra ela; é, ainda, um diagnóstico superficial: o regime operacional dela se vale para operar os vínculos desse homem consigo mesmo e com os outros é sim o que importa.

Por isso, a construção deste homem ao longo da história, tomado sob uma perspectiva genealógica nos é necessária até o ponto em que possa dissolver o sujeito. Isto é, o sujeito é levado ao limite a tal ponto de nele nada restar de universal, senão a sua *forma* mais ou menos constante: a partir da tomada de seu corpo por práticas violentas, o sistema de crueldade impôs ao homem a supressão do esquecimento e a formação da memória; a inversão na vontade de potência elevada para além do homem em um sistema volitivo pautado na ética moralizada; a imposição do vínculo obrigacional (*Haftung*) legitimado pela técnica da culpa (*Schuld*); e a, também, supressão do *gosto* pela responsabilidade.

Nesse sentido, tal amálgama heterogêneo de impulsos projetados sobre a vida exsurtem como visíveis, ou, mais propriamente, sensíveis, na arte trágica helênica, a qual, no pensamento de Nietzsche, cria a possibilidade de abalo nos seios da filosofia e do direito, provocando, por tal via, a possibilidade de superação do ódio socrático à vida – ainda característico da civilização Ocidental moderna. Assim, com as perspectivas de valor invertidas no sentido de levar o homem à decadência, o humano é construído: sua potência é perdida e o sistema de vontade é operacionalizada aos moldes da racionalidade.

¹²⁴ A tradução é livre, anote-se para consulta: Le sujet s'abîme en ce gouffre. Mais *ego* s'y énonce : il s'y extériorise, ce qui ne signifie pas qu'il porte au-dehors la face visible d'une intériorité invisible. Cela signifie littéralement *qu'ego* fait ou se fait *extériorité*, espacement de lieux, écartement et étrangeté qui font le lieu, et donc espace même, spatialité première d'un véritable *trace* dans lequel, et dans lequel seulement, *ego* peut survenir, et se tracer, et se penser. C'est cette pensée - *ego, unum quid* - qui peut seule s'instruire de ce qu'elle ne donne lieu à aucune reconnaissance de son sujet, de l'homme. Elle s'est toujours d'avance soustraite à la possibilité de se reconnaître – et donc à la possibilité de penser. *Ego* contracte la pensée au point de t'arracher à soi. Ce n'est pas une violence – ou c'en est une dans la mesure où, à partir de Descartes, la pensée a refusé d'affronter sa propre convulsion : la violence s'engendre dans ce que l'on refuse d'affronter. Mais la convulsion *d'ego* n'est pas par elle-même violence – ni désordre, ni maladie, bien qu'un chaos, sans doute, s'y agite : c'est plutôt l'injonction d'une épreuve et d'une tâche qui pourraient bien former l'avenir le moins impropre de l'homme. NANCY, 1979, p. 163/164.

CAPÍTULO 2: VONTADE DE POTÊNCIA E O SISTEMA DA VONTADE JURÍDICA

Ser livre e ser poderoso, eis a tentativa audaciosa de qualquer projeto que se coloque sob a perspectiva nietzscheana; “pertence ao firmamento do homem ser “livre e poderoso”, “não obedecer a ordem alguma”¹²⁵, “não ser regido por nenhuma das outras criaturas”. Tal como este trabalho, o *sentido* da força é a problematização, com escopo crítico e genealógico, das origens da responsabilidade e imputação permeando a historicidade do direito (das categorias jurídicas, como por exemplo, do “dever” e “direito”) como raiz do processo civilizatório humano, portanto violento e “contranatural” porquanto limita a possibilidade de ser poderoso.

Para reforçar as ideias e a hipótese mencionada, retomemos a problemática como a seguir descrita, isto é, a hominização (instituição do homem em sociedade) opera-se, pois, pela adequação normativa de uma tal “vontade originária” tida como “vontade de potência”, donde se segue que a civilização foi-se cunhada nas relações jurídicas entre credor e devedor e a própria humanidade é vinculada à medida de forças das posições ocupadas. Isso leva em conta que,

Mesmo que esta 'vontade' seja apenas uma reação impulsiva de uma excitação, ou a descarga de uma força acumulada pelo organismo, não obstante a representação desta excitação ou esta descarga da força ao nível do organismo é ainda interpretada como uma meta e um significado. Para a vontade de potência não é senão um impulso, e cada impulso, a fim de ser produzido, pressupõe um significado e um objetivo - um estado de satisfação para atingir, a não-satisfação para evitar, e, assim, uma interpretável comparação entre os estados vividos.¹²⁶

Isto é, aqui, se vai analisar a relação entre esta vontade de potência e a formulação histórica da vontade jurídica, sobretudo por meio da relação matricial estabelecida para controlar a primeira de acordo com os ditames da segunda, isto é, repelindo o desgosto e atraindo o querido. Assim, a partir da crítica de Nietzsche ao conhecimento e sua posterior caracterização deste como a expressão e dinamismo da pluralidade de forças, a questão moral se coloca no campo de relação de forças que expressam a vontade de potência, em outros

¹²⁵ FOUCAULT, 2000, p. 24.

¹²⁶ Em inglês, pois não há tradução para o português: even though this 'will' is only an impulsive reaction to an excitation, or the discharge of a force accumulated by the organism, nevertheless the representation of this excitation or this discharge of force at the level of the organism is still interpreted as a goal and a meaning. For the will to power is nothing but an impulse, and every impulse, in order to be produced, presupposes a meaning and a goal - a state of satisfaction to attain, a non-satisfaction to avoid, and thus an interpretable comparison between lived states. KLOSSOWSKI, 1997-B, p 117.

termos, “isto é, colocar a questão da moral em Nietzsche é a de colocar a questão da força, ou a relação de forças que expressam a vontade de poder”.¹²⁷

Esta nova abordagem da vontade, se revela, assim, como elo mais contínuo entre a matriz jurídica e as formas de sociabilidade humana – àquela força criadora e renovadora da moral, isto é:

A vontade de potência é a concepção que Nietzsche usa para se referir à força criadora que subjaz a todas as morais, a força que subjaz à formação de todos os padrões do que é bom e mal e que subjaz a tentativa de criação de Zarathustra do “significado da terra”. Para a humanidade, isso pode criar no homem, pelo menos, a possibilidade futura de se tornar o *Übermensch* [...].¹²⁸

Mesmo para Heidegger¹²⁹, a expressão “vontade de potência” não quer dizer que a vontade está de acordo com um ponto de vista do costume, ou como comumente é chamada a “vontade” – um tipo de apetite, a qual deseja o poder e o tem como alvo.¹³⁰ A vontade de

¹²⁷ Mantém-se para referência: “that is to say, to pose the question of morality in Nietzsche is to pose the question of force, or the relation of forces that express the will to power”. ALMEIDA, 2006, p. 54.

¹²⁸ Mantém-se para referência: “Will to power is the concept which Nietzsche uses to refer to the creative force which underlies all moralities, the force which underlies the formation of all tables of what is good and evil, and what underlies Zarathustra’s attempt to create “the meaning of the earth”. For humanity, this can only be to create in oneself at least the future possibility of becoming an *Übermensch* [...]”. MURRAY, 1999, p. 288.

¹²⁹ Scarlett Marton, na apresentação ao texto de Müller-Lauter, assevera que: No entender de Heidegger, a metafísica, não se colocando a pergunta pelo Ser, encerra-se nos parâmetros exclusivos do ser do ente. É nesse espaço que Nietzsche desenvolve a reflexão filosófica. Seu pensamento apresenta cinco termos fundamentais: a vontade de potência, o niilismo, o eterno retorno do mesmo, o além-do-homem e a justiça: através de cada um deles a metafísica revela-se sob certo aspecto, numa relação determinada. A vontade de potência designa o ser do ente enquanto tal, sua essência; o niilismo diz respeito à história da verdade do ente assim determinado; o eterno retorno do mesmo exprime a maneira pela qual o ente é em totalidade, sua existência; o além-do-homem caracteriza a humanidade requerida por esta totalidade; a justiça constitui a essência da verdade do ente enquanto vontade de potência. A partir daí Heidegger empenha-se em mostrar de que modo o pensamento nietzschiano fica enredado nas teias da metafísica. Procurando impor a própria reflexão como um movimento antimetafísico, Nietzsche opera tão-somente a inversão do platonismo, pois ‘a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 45.

¹³⁰ Leia-se, Heidegger em tradução livre: A expressão nietzscheana “vontade de potência” quer dizer: a vontade tal como se compreende comumente é própria e exclusivamente vontade de potência. Mas incluída nesta elucidação, recai um possível mal-entendido. A expressão “vontade de potência” não significa que a vontade, em concordância com a opinião habitual, seja um tipo de apetite, em qual, sem embargo, tenderia como meta o poder, no lugar da felicidade e do prazer. É certo que para fazer-se entender provisoriamente, Nietzsche fala em várias passagens deste modo, mas quando indica a vontade como meta ao poder, em lugar da felicidade, do prazer ou da suspensão do querer, não altera simplesmente a meta da vontade senão sua determinação essencial. Tomado estritamente o sentido do conceito nietzscheano da vontade de potência, o poder não pode nunca ser anteposto à vontade como uma meta (finalidade), como se o poder fosse algo que pudesse ser colocado de antemão fora da vontade. Posto que a vontade é resolução a si mesmo enquanto querer dominar mais além de si, posto que a vontade é querer mais além de si, a vontade é o poderio que se dá poder a si mesmo como poder. A expressão “de poder” não se refere nunca, pois, a uma adição à vontade, mas somente que significa uma aclaração da essência da vontade mesma. Somente se forem elucidados estes aspectos do conceito nietzscheano da vontade, pode-se compreender as caracterizações com que frequentemente Nietzsche quer salientar o caráter “complicado” que a ele revela a palavra “vontade”. Denomina a vontade, ou seja, a vontade de potência, um “afeto”, diz ele: (A vontade de potência, n. 688): “Minha teoria seria: que a vontade de potência é a forma de afeto primitiva, que todos os outros afetos são apenas configurações suas. Também chama a vontade “paixão” ou “sentimento”. Se se compreendem estas expressões, tal como ocorre geralmente, desde a perspectiva habitual de psicologia, se cai facilmente na

potência, assim, não é ligada a alguma essência emocional (psicológica) do ser, mas se representa como afeto e se liga à vontade de expansão da vida:

[Minha teoria seria: -] que a vontade de poder é a forma primitiva de afeto, que todos os outros são apenas evolução dos mesmos afetos, isto é particularmente esclarecedor para poder colocar no lugar de "felicidade" individual (após o qual todos os seres vivos coisa que é suposto estar se esforçando): "há uma luta por poder, por um aumento de poder", - o prazer é apenas um sintoma do sentimento de poder alcançado, a consciência de uma diferença (- não há que se esforce por prazer, mas sobrevém prazer quando está sendo procurada é atingido: o prazer é um acompanhamento, o prazer não é o motivo -), para que toda a força motriz é a vontade de poder, que não há outra força física, dinâmica ou psíquica, exceto esta.¹³¹

O exercício do poder é o *ensaio* da expressão da vontade de domínio e, infinitamente, expansão. A potência, então, se afirma no homem, ou para além dele, a cada instante. Ela, aliás, é aquela que cria os sentidos, traça suas próprias tábuas é a "força criadora que subjaz a todas as morais, a força que subjaz à formação de todos os padrões do que é bom e mal". Expressão pura forjada por ato instituidores, "esta é a essência da vontade, radicalizada em vontade de potência": "Um sim, um não, uma linha reta, uma meta".

Nessa tendência a dilatar-se sem limite que a vontade de potência encontra o apogeu e vence as resistências, se e impõe necessariamente uma nova medida de valor (outro sentido, propriamente dizendo): "Antes de tudo o vivente quer dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de potência -: a autoconservação é somente uma das consequências indiretas e mais frequentes disso"¹³², isto porque, o impulso de autoconservação seria originalmente vinculado à essência humana, boa ou má, vista a partir da perspectiva do medo com relação ao outro¹³³:

tentação de dizer que Nietzsche translada a essência da vontade ao "emocional" e subtrai das compreensões racionalistas errôneas dadas pelo idealismo. HEIDEGGER, 1961, BAND I, p. 26-27.

¹³¹ A tradução é livre, pois não há referência em português. Anote-se, para consulta: [My theory would be: -] that the will to power is the primitive form of affect, that all other affects are only developments of it; that it is notably enlightening to posit power in place of individual 'happiness' (after which every living thing is supposed to be striving): 'there is a striving for power, for an increase of power'; - pleasure is only a symptom of the feeling of power attained, a consciousness of a difference (- there is no striving for pleasure: but pleasure supervenes when that which is being striven for is attained: pleasure is an accompaniment, pleasure is not the motive -); that all driving force is will to power, that there is no other physical, dynamic or psychic force except this. KLOSSOWSKI, 1997-B, p. 101.

¹³² NIETZSCHE, 1999, 305.

¹³³ Nietzsche tenta aqui um desmascaramento: aquilo que se faz passar por ideia de justiça e apenas uma vontade de poder disfarçada que se esconde, que utiliza abusivamente o prestígio da virtude, a honorabilidade da moral a fim de se impor. Na concepção de justiça da multidão habita a vingança, a secreção venenosa das tarântulas que tecem a sua rede e nela estrangulam a vida nobre. Nietzsche aflora já aqui a temática da "moral dos senhores e da moral dos escravos", que após o *Zaratustra* ainda desempenha um papel importante. Mas esta diferença que permanece na esfera do humano, esta concepção diferente da "justiça" não é agora o essencial; essencial é a transição de Nietzsche da luta das valorações humanas, do conflito das ideias do 'bem e do mal para a luta da vida pura e simplesmente: quer dizer, para a *vontade de domínio*. "*Bom e mau, rico e pobre, alto e baixo e todos os nomes 'de valores: devem ser outras tantas armas e símbolos 'tilintantes da vida que infinitamente se supera a si mesma! A própria vida quer construir-se com pilares e degraus: quer descobrir horizontes longínquos e explorar 'belezas afortunadas, pelo que precisa das alturas! E porque precisa das alturas, precisa de degraus e da oposição entre estes degraus e os que se elevam! A vida quer*

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser verdade, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também, as primeiras leis de verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira.¹³⁴

Por conseguinte, segundo Nietzsche: “É um autoengano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela”¹³⁵. Assim, para o pensador alemão, não há artifícios possíveis que promovam uma alteração desse registro a partir de um combate a ele.¹³⁶ Em termos de patologia, está vedada toda e qualquer transformação enquanto resultante da perspectiva do doente, pois este não pode, a partir de si, infirmar as sequências desse estado.

Esta possibilidade de superação, assim, não pode ser tratada sob a perspectiva do homem decadente, mas só é possível por meio de uma visão artística do mundo feita por meio do homem que dá vazão à sua força, o homem poderoso, aquele que ultrapassou a ponte, enfim.¹³⁷ O sujeito, neste sentido, também é luta entre instintos dominantes, não há, para

e elevar-se e, ao elevar-se, quer superar-se a si própria”. A Terra na sua não presença, no seu movimento de engendramento e invocada como “vida”. A vida não significa aqui a totalidade do organicamente vivo, portanto planta, animal e homem. O vivo no sentido do orgânico e apenas um domínio parcial do existente; não nos revela as características essenciais de todas as coisas. O conceito fundamental nietzscheano da “vida” e conceitualmente pouco desenvolvido; a vida é abordada em diferentes parábolas, a intuição central de Nietzsche não chega a um sistema conceptual elaborado. Contudo, esta intuição não é vaga e esfumada como muitas vezes se lhe censura. O que é a “vida” deve ser pensado em múltiplas relações. Uma relação central e precisamente a da vida e da Terra. A Terra vive. A Terra oferece a existência a todo o existente isolado; todas as coisas, sejam elas homens ou animais ou meramente pedras são produtos da Terra, são criações da sua vida criadora e dadivosa. E esta vida da Terra é para Nietzsche a vontade de domínio. A partir do homem criador, Nietzsche pensa na criação, na vontade de domínio da Terra. FINK, 1983, p. 123.

¹³⁴ NIETZSCHE, 1999, p. 46.

¹³⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 374.

¹³⁶ Para Lebrun, em tradução livre, é fundamentalmente importante que: Na verdade, não é possível conceber a transformação do homem por meio de uma fazenda destinada à produção de indivíduos em conformidade com o *tipo* desejado pelo fazendeiro. Mas a *espécie* se desenvolve espontaneamente, à medida que declinam os velhos ideais teológicos de heteronomia, o mais exigente e mais meticuloso dos fazendeiros. Evidentemente, o homem não deve ser um ente tiranizado e aturdido a ser fabricado em seu nome, mas um *exemplar corrente*, sociável, *logo obediente* – quanto mais o indivíduo julga normal ser submetido pelos interesses da espécie, mais ele se torna útil para ser usado para tal finalidade, mais ele se deteriora em um *exemplar corrente*. LEBRUN, 2002, p. 174.

¹³⁷ Para Deleuze: As forças no homem entram em relação com forças de fora, as do silício, que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo, as dos gramaticais que se vingam do significante. Em todos esses aspectos, seria preciso estudar as operações de superdobra, da qual a “dupla hélice” é o exemplo mais conhecido. O que é o superhomem? É o composto formal das forças no homem com essas novas forças. É a forma que decorre de uma nova relação de forças. O homem tende a liberar *dentro de si* a vida, o trabalho e a linguagem. O super-homem e, segundo a fórmula de Rimbaud, o homem carregado dos próprios animais (um código que pode capturar fragmentos de outros códigos, como nos novos esquemas de evolução lateral ou retrógrada) (...) o homem carregado das próprias rochas, ou do inorgânico

Nietzsche, como falar em *a* verdade, assim como não podemos dizer *a* justiça; há sempre multiplicidade de interesses, nunca unidade e mesmo “a” vontade de potência é somente efeito de superfície das vontades de potência infinitas. Desta forma, para o presente estudo, a vontade de potência tem dupla faceta: ao mesmo tempo que serve como fio condutor da forma matricial de sociabilidade humana, também ao se voltar os olhos sobre a perspectiva do além-do-homem encontra-se a possibilidade de superação das amarras da Razão.

Scarlet Marton afirma que o termo *Macht*, pode ser traduzido, sob tal viés, como “*poder*, desde que não se restrinja o sentido ao domínio político. O desejo de prevalecer, predominar, sentir-se superior estaria presente nas mais diversas esferas de atuação do homem e a busca de precedência assumiria, em cada uma delas, diferentes formas.”¹³⁸ Esta vontade de domínio, necessita da máxima expansão, pois tem para si uma “vontade de expansão” (de domínio).

Ocorre que tal sobreposição, esta cadeia significante que elide a luta inglória se dissolve. Isto é, ser o sujeito suporte, o caminho do poder, a via por onde transitam vontades de potência alheias é, *per se*, condição de possibilidade da indiferenciação. É que a correlação de sentidos territoriais ou míticos (sangue, tribo, história, deuses, etc.) para a articulação de potências é já quase desnecessária quando há este suporte “homem”: indiferenciado e indiferenciante. Pode-se, então, dizer, que nos defrontamos com uma potência (“é, ela mesma, compreendida no nível mais abstrato da ideia [o capital bancário] e é suficiente para participar regularmente desta potência”) que parece abstraída de qualquer vínculo simbólico que não o dela com ela mesma (“a menos animal que já jamais existiu, por ser, ela mesma, diretamente, não importando o que seja seu espírito de realização mundana, uma perfeita encarnação da ideia”).

A grade das vontades de potência predominantes parece, enfim, ter conseguido elidir, dissolver, indiferenciar, tudo à sua volta. As forças externas resultaram por forjar um corpo cheio de ranhuras, fazendo do outrora potente, impotente. Todavia, desta feita não se trata mais, simplesmente, de encontrar inimigos, alianças ou objetos, e, a partir deles, lutar – como certamente faria um nobre, ainda que fosse para se esvair-se, logo após, nos mesmos fantasmas que o levaram à luta. Dessa vez, a luta é impossível, seja por falta de sentidos aptos

(lá onde reina o silício). É o homem carregado do ser da linguagem (dessa “região informe, muda, não significante, onde a linguagem pode liberar-se”, até mesmo daquilo que ela tem a dizer). Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes. DELEUZE, 1988, p. 144

¹³⁸ MARTON, 1990, p. 49.

a fornecerem alvos ou aliados, seja porque – em intrínseco amálgama – não há *quanta* disponível para o embate, pois as forças pulsionais encontram-se voltadas contra o homem mesmo, ou, quiçá, e ao mesmo tempo, direcionadas à satisfação das necessidades de força decorrentes dos crivos dos potentes, sempre elididos, e sempre externos ao homem.

Dáí que o modo de vida reproduzido ao longo da história humana passa a ser a reprodução da vida decadente e também a reprodução do mais fraco – de sua vontade de potência mutilada a partir de um juízo de “igualdade”:

Quanto mais poderosa for uma vida criadora, mais pronta ela estará para acolher a desigualdade dos homens justamente no seu novo sistema de valores e para estabelecer uma ordem hierárquica e uma nobreza da alma. E, inversamente, quanto mais impotente e fraca for uma vida, tanto mais ela insistirá na “igualdade” de todos e tentará arrastar as exceções na sua mediocridade; verá na grandeza o crime contra a igualdade, quererá vingar-se contra os poderosos e os bem-sucedidos. A vontade de igualdade e, portanto, apenas a fraca vontade de poder dos falhados.¹³⁹

A vontade é operacionalizada concretamente na história do direito a partir deste elo de formação obrigacional pautado na “igualdade” a que se refere Fink. O direito a esta igualdade, tomada com sentido próprio de justiça é “um acerto entre poderosos”: coloca-se o conflito adormecido na tradição em evidência e não só isso, considera todo o conflito como a base possível de se repensar os valores e hábitos morais, isto é, deve-se evidenciar, leia-se

(..) este ponto principal do método histórico porque vai contra o instinto dominante e o senso comum, segundo os quais seria muito melhor chegar a um acordo sobre a aleatoriedade absoluta – ou até mesmo sobre a mecanicista falta de sentido em todos os eventos – do que uma teoria de que a *potência* está atuando em tudo o que acontece.¹⁴⁰

Assim como propomos, “para Nietzsche, também a gênese da sociedade primitiva e do Estado não pode ser reconstituída com base na suposição do modelo explicativo harmonizante, fundado na racionalidade do contrato”¹⁴¹, mas deve ser operacionalizado segundo uma matriz obrigacional que surge, constitui e traça o sentido e significado do

¹³⁹ FINK, 1983, p. 83.

¹⁴⁰ Mantém-se para referência, pois a tradução é livre: Nietzsche presents his readers with a contest of interpretations. His critical claim is that, whereas the modern ‘democratic’ interpretation suffers from being moralistic, his does not; his interpretation of the ‘text’ of nature as will to power allows for a much richer appreciation of the economy of life, including its active emotions. In the *Genealogy*, Nietzsche wants the seminal role played by the active affects to be appreciated. We suffer from the ‘democratic idiosyncrasy’ that opposes in principle everything that dominates and wants to dominate. Against Darwinism, he argues that it is insufficient to account for life solely in terms of adaptation to external circumstances. Such a conception deprives life of its most important dimension, which he names ‘*Aktivität*’ (activity). It does this, he contends, by overlooking the primacy of the ‘spontaneous, expansive, aggressive . . . formative forces’ that provide life with new directions and new interpretations, and from which adaptation takes place only once these forces have had their effect. He tells us that he lays ‘stress on this major point of historical method because it runs counter to the prevailing instinct and fashion which would much rather come to terms with absolute randomness, and even the mechanistic senselessness of all events, than the theory that a *powerwill* is acted out in all that happens’. ANSELL-PEARSON, 2007, p. xiii.

¹⁴¹ GIACÓIA, 2001, 114.

homem segundo as vontades de potência nela arraigadas, combatidas. Desta feita o processo de formação do direito não é senão fato social historicamente marcado: ora, parece-nos que a existência da atual forma de organização social depende intrinsecamente do surgimento do *sujeito de direito* como produto de certas práticas jurídicas, sujeito, este, abstrato, que veio a compor o direito moderno – e, também, a sombra do Zarathustra¹⁴²:

O esvaziamento de sentido, especialmente dos conceitos mais gerais do sistema externo, torna-se particularmente claro a propósito do conceito de pessoa, tal como o entende a doutrina dominante. Equipara-o ao sujeito de direito, e entende por tal qualquer possível titular de direitos e deveres. Este conceito entendido de modo tão amplo permite-lhe englobar nele não só a pessoa, a “pessoa física”, mas também as pessoas jurídicas. Com isto, afastam-se todas as referências que caracterizam o homem como pessoa em sentido ético.¹⁴³

Embora tal sujeito não represente somente a evolução de um sujeito anterior, é o próprio processo de instituição de uma memória no animal-homem que lhe precedeu o que permite seu aparecimento. A ciência jurídica, então, gerencia o conteúdo da conexão, e mediamente, reflete nos corpos, mas a conexão do direito nos corpos é-lhe precedente, isto é, o crivo no corpo é abertura à captura pelo outro ou pelo *socius*, que se faz por meio da forma direito (jurídico-normativa). Em outras palavras, o sujeito de direito somente é possível com a formação de um homem de ação que se imbrica, por ela, na imagem do porvir, e torna-se, assim, apto a prometer, calcular e medir a partir de ranhuras em seu próprio corpo. Ele, por tal via, temporaliza-se, vivendo o presente como presença do passado e em vista a um futuro; estabilizando seus padrões de conduta com base na articulação dos crivos passados da dor. Só por tal via é possível a formação atual de sociedade, isto é

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano

¹⁴² Mas os homens superiores estão ainda maravilhados pelo nada; ainda não estão verdadeiramente metamorfoseados, ainda não estão convertidos como Zarathustra; continuam cativos da alienação, com a diferença de que esta apresenta agora um carácter insólito e negativo. O profeta da grande lassidão e o profeta do futuro niilismo; o encantador e o artista que se tornou histrião, o artista que já não vive nada realmente, que já não possui autenticidade e que apenas imita a autenticidade, que vive das velhas mascaras de uma existência outrora repleta; os dois reis tem bastante do carácter aparente da sua realeza; já não são senhores, nem guerreiros, já não querem o Poder, são os netos tardios dos guerreiros, desprezam a falsa representação do Poder que já não é realmente Poder; sofrem portanto também da inautenticidade de vida, dos falsos conceitos do Poder e da dominação que tem curso na vida moderna. Mas eles limitam-se a desprezar o inautêntico, sem atingirem uma nova autenticidade própria; procuram Zarathustra, que ensina a guerra, que concebe a vontade de domínio como a essência da vida; e também o consciencioso do espírito padece de inautenticidade; ele despreza a inautenticidade do pretense saber, toda essa cultura alexandrina que frui o saber, o acumula e o possui de muitas maneiras mediatas, mais nunca originariamente; o consciencioso do espírito despreza o saber que não provem de um sacrifício e de um risco verdadeiro do conhecimento: ele estuda apenas uma coisa, uma coisa muito particular — na verdade, uma coisa particular dentro da particularidade —, estuda simplesmente o cérebro de sanguessuga. FINK, 1983, p. 124.

¹⁴³ LARENZ, 1997, p. 648.

encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dar* do seu causador. De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de "pessoas jurídicas", e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico.¹⁴⁴

É fato que, ao contemplar a dita “ciência do direito” sob a égide do sujeito autônomo, o campo normativo seria construído a partir do campo moral e ético, uma vez que estes são um “viés condutor”, isto é, dão o fundamento de uma ação *correta*. Entretanto, ao invertemos a perspectiva de assimilação conceitual, entendendo a precedência jurídica à moral e esta última como formação cultural recente, podemos desvincular a prática dos mais diversos tipos de preconceitos filosóficos. O filósofo, assim como os demais existentes, principiam por buscar condições favoráveis para sua elevação: “todo animal, e a *bête philosophe* também, aspira instintivamente a um *optimum* de condições favoráveis que lhe permitem expandir toda sua força e atingir o máximo do sentimento de poder”¹⁴⁵, no entanto,

Toda expressão do intelecto hoje é fraca e se sabe disso. É-se incapaz de não reagir com violência quando a sua posição é atacada, ainda que ligeiramente. Por outro lado, é muito complacente para com as idéias e trabalho dos outros, a fim de ser salvo no seu devido tempo. É um espírito corporativo, que visa criar a ilusão da potência, exatamente porque a potência não está lá, e tende a se apresentar como desejável aos pertencentes desta comunidade, mas a verdade é que todo mundo se sente abandonado em um deserto de desolação, denota suas esterilidade e impotência, são tecidas interpretações cavilosas em detrimento das alegrias do mundo e, sobretudo, há o medo de ser arrastado a qualquer momento.¹⁴⁶

Assim, essa busca mascara relações que tornariam perceptíveis a *décadence* enquanto suporte de suas estimativas de valor: o ar seco, em que nada floresce, nada respira; é sob esta inversão que se forma socialmente a figura do devedor como a figura do culpado. Isto é, antes

¹⁴⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 53.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 50.

¹⁴⁶ Mantém-se em italiano, pois a tradução é livre: Oggi le porte sono spalancate per gli aspiranti letterati, per i dispensatori di parole stampate; tutti sono disponibili come spettatori, e in cambio vogliono recitare una piccola parte, ricevere un piccolo applauso: ma proprio ora, dietro il grande spettacolo, serpeggia la grande paura. Già preoccupante è la spensierata bonomia, la totale assenza di timore con cui i potenti guardano agli uomini della cultura: per questo concedono, con evidente disprezzo, la più sfrenata libertà alle loro esibizioni, nonostante che esse fingano di essere pericolose e incontrollabili. È il rovesciamento della posizione oscurantista: più si diffonde e si scatena la fabbrica delle parole, meno c'è da temere da lei. Ma la schiera sempre più folta di coloro che svolazzano attorno al miele della cultura è invece sgomenta, nell'oscuro presentimento che i suoi inganni verranno svelati, i suoi gusci saranno infranti, e che alla fine prenderà la parola un rappresentante dell'autorità: non sappiamo più che farcene di questi uomini dell'intelletto, se non come utili schiavi, brutalizzati e terrorizzati; è meglio per la società che costoro vadano in rovina. Questo è stato già detto, ma non da chi ha il potere di mettere in atto la minaccia. Ogni espressione dell'intelletto oggi è debole e sa di esserlo. Si è incapaci di non reagire con violenza, quando la propria posizione è attaccata, anche lievemente. Per contro si è molto indulgenti verso le idee e le opere altrui, per poter essere a tempo debito risparmiati. È uno spirito corporativo, che mira a creare l'illusione della potenza, proprio perché la potenza non c'è, e tende a presentare come sommamente desiderabile l'appartenenza a questa comunità, mentre la verità è che ciascuno si sente abbandonato in un deserto di desolazione, avverte la propria sterilità e impotenza, intesse interpretazioni cavillose a danno delle gioie del mondo, e soprattutto ha il terrore di essere spazzato via da un momento all'altro. COLLI, s/d, p. 80.

de uma culpa, ou de um valor apto a formar uma matriz entre conduta e culpa, há a formulação de um comutador lógico que refreia a vontade, e distribui certas quantidades e qualidades de “sim” e de “não” a serem distribuídos pelo corpo social, a fim de refrear a vontade de potência e garantir a supremacia do “homem” (corpo normatizado) sobre o homem. Como, não sem ironia, afirma Nietzsche:

O que é revelado pelas leis. – Ver no código penal de um povo uma expressão de seu caráter é equivocar-se grosseiramente; as leis não revelam aquilo que um povo é, mas aquilo que lhe parece estranho, esquisito, monstruoso, exótico. A lei refere-se às exceções, à moralidade dos costumes e as penas mais duras atingem o que está de acordo com os costumes da nação vizinha. Entre os Ioahabis existem apenas dois pecados mortais: ter um deus distinto do dos Ioahabis e ... fumar (a isto chamam "maneira vergonhosa de beber"). "E que pensam do assassinio e do adultério?" indagou espantado o inglês a quem perguntavam essas coisas. "Ora", respondeu o velho chefe, "Deus é clemente e misericordioso!" Os antigos romanos acreditavam que a mulher só podia cometer dois pecados mortais: entregando-se ao adultério, e bebendo vinho. O velho Calão pensava que o costume de se beijar entre parentes era para controlar as mulheres a esse respeito; quem beijava perguntava: há cheiro de vinho? Foram realmente punidas com a morte mulheres apanhadas a beber vinho certamente não era porque as mulheres sob a influência dessa bebida perdessem, às vezes, a faculdade de dizer "não"; os romanos receavam acima de tudo o sopro orgiástico e dionisíaco que passava de vez em quando por essas mulheres de países meridionais, quando o vinho ainda era novidade na Europa; viam nisso um exotismo misterioso indicado para abalar as bases do sentimento romano; a embriaguez das mulheres traía Roma, abrigava o sangue bárbaro nas artérias dos romanos.¹⁴⁷

Retiram-se, desse modo, as naturalidade e neutralidade aparentes do sistema obrigacional, e faz-se as acomodações de *quanta* que os constituiu. Modelo que permite de um só lance, transformar – no jogo da matriz obrigacional – o ato jurídico (ação) em sua consequente sanção (resposta), de forma neutra, em um discurso da equivalência que faz – sob o violento império do homem civilizado – vigorar, na Idade Moderna, citado o amálgama programático de totalidade ética e do sistema de trocas. Quando o que, de fato, estende seus poderes e se movimenta com maestria, é o ribombar das batalhas, os cadafalsos dos impérios, os grunhidos da horda primeira. O fumo, a heresia, o vinho ou o adultério. Os consideraria Kant, movidos por imperativos categóricos?

A potência, então, sulca os corpos rumo à forja de tal sistema de equivalências. Quer dizer, vontades de potência em colisão delimitam os recortes corpóreos, expandindo-se e refreando-se reciprocamente no jogo infinito de uma luta intestina. A matriz obrigacional é, então, essa circunscrição e expansão da economia da força: um modo de relacionar condutas e corpos, é esta relação lógica estabilizada de permissão/dever de violência.

Para Scarlett Marton, e também para o presente trabalho, a análise da potência recai sobre a precedência do comércio, devendo ser analisada sob o prisma da matriz obrigacional

¹⁴⁷ NIETZSCHE, 2001, 71/72

do débito e do crédito:

Nesses textos, esboça-se a idéia de que a potência diz respeito à precedência no comércio entre os homens. Nessa medida, pode-se entender o termo *Macht* enquanto *wehliche Macht* e até traduzi-lo por *poder*, desde que não se restrinja o sentido ao domínio político. O desejo de prevalecer, predominar, sentir-se superior estaria presente nas mais diversas esferas de atuação do homem e a busca de precedência assumiria, em cada uma delas, diferentes formas.¹⁴⁸

Tal perspectiva genealógica permite, assim, figurar o mercado como concebido sobre uma normatividade estritamente jurídica, com um funcionamento fundado na estrutura conceitual da matriz devedor-credor, que, por sua vez, não faz senão delinear um certo modo de restrição ou ampliação da possibilidade de exercício da potência de certos indivíduos contra outros.

Eis a vítima, única vítima, de ter tudo matado: o homem moderno, crivado pela sociedade burguesa. Assim, caminha o homem mais feio, aquele que matou Deus. Vaga sem o único referencial simbólico que, ainda que como oposição lógica, permitia-lhe combater.

Porque o sentido da vida morreu com a morte de Deus, o homem deve agora dar a si próprio um sentido. Após a desvalorização de todas os valores anteriores, tomou-se uma necessidade inevitável que o homem estabeleça, crie valores novos. Deus castiga aquele que Ele ama. O homem abandonado por Deus já não se encontra subordinado; precisa agora de se instruir a si próprio a fim de não mergulhar no caos, a fim de não vegetar num apático embrutecimento nos degraus do templo deserto.¹⁴⁹

Eis o sem sentido que se espalha diante da vida moderna: todas as saídas, nem o pior de todos, o homem mais feio, nem o religioso, mendigo voluntário, nem aquele fiado na “grande” cultura moderna – o espírito livre –, nem tampouco Zaratustra podem oferecer uma solução, um novo homem. Isto é, ele não é delineável a partir da grade moderna da subjetivação. Ei-lo:

O homem mais horrendo, porém, “significa a náusea que o homem inspira a si próprio”; enquanto o homem tiver consciência do que existe nele de fragmentário, de enfermo, enquanto o homem padecer de si próprio, e quiser afastar-se de si próprio e superar-se, (tem ainda uma certa ideia da grandeza; só o homem que se satisfaz consigo próprio, que já não é estimulado por nenhum agulhão, por nenhuma esperança e nenhuma insuficiência é um homem perdido. O mesmo se passa com o mendigo voluntário e com a sombra de Zaratustra. O mendigo que voluntariamente renuncia a todos os bens e vagueia pelas montanhas pregando a doçura e também um nostálgico e uma pessoa que procura. E a “sombra” de Zaratustra e o Espírito Livre que, audacioso e temerário até a loucura, esquece toda a segurança, nega e ataca, vive experimentando e procura também o mal e o perigo, mas que não tem fundamento último sobre o qual possa assentar, nenhuma posição atrás de todas as suas negações, nenhuma substância e nenhum solo; não está à vontade em parte nenhuma e não tem pátria. Este eterno nega dor e apenas a sombra de Zaratustra: em Zaratustra, até os ataques mais veementes e a negação mais rude e mais intransigente procedem de uma visão original da existência. Zaratustra tem raízes, a

¹⁴⁸ MARTON, 1990, p. 49.

¹⁴⁹ FINK, 1983, p. 185.

sua sombra não: é a apátrida, a vagabunda que acaba por se despedaçar precisamente por não ter pátria: “Que me resta? Um coração fatigado e insolente; uma vontade instável; asas que batem; uma espinha dorsal quebrada [...]”.¹⁵⁰

A modernidade – forjada sob a morte do Deus – prescinde, ao criar seus valores, das teologias. Assegura a si mesma, por meio do sistema da competência-liberdade-validade, todo o controle sobre a produção normativa sem deixar permear o modelo nenhuma valoração *a priori* que não seja rigorosamente lógica. A potência a ser afirmada na forma de conteúdo normativo é só a do legislador, e o legislador, por sua vez, torna norma o deserto, isto é

No ideal ascético são indicadas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão e foram para um *deserto* qualquer: mesmo supondo que tenham sido apenas grandes asnos e o inteiro oposto de um grande espírito.¹⁵¹

Significa dizer, que, com a modernidade, não só o ideal acético tornou o filosofia algo de monstruoso por meio do “homem”, mas, também, que isto só foi possível na medida em que as instâncias de poder o tornaram norma, direito positivo. Criado, e repetido, dia após dia, como aquele que faz o homem corroer a si mesmo na medida em que se eviscera em busca do “ideal”: ser “homem”, no *status quo*, o deserto. O sem sentido repleto de sentidos inaptos a conformação da potência. Quer dizer, há, sem dúvida, um portentoso lançar de dados rumo a um futuro, é a herança do filósofo de Sils Marie àqueles que quiserem e puderem cumprir tal tarefa.

E a partir de tal tarefa, quando já não há mais amarras para o sujeito, imaginemos, como Bataille, que uma potência efetiva da contemporaneidade, abrangente, dútil, no limite do sujeito racional e ético de Kant é, hoje, a do mercado – dura grade significante, dessignificante, ressignificante que cria valores e amontoa os corpos, que é capaz de traçar a rota da cultura e do comportamento do homem:

Mas é a consciência mesma dos riscos resultantes de uma exaltação literalmente insólita – e mesmo sem objeto – que vinculou Nietzsche aos sulcos clássicos da aventada moral dos senhores. Não são os senhores que têm necessidade de tal moral: os exploradores não precisam procurar seus valores junto às filosofias desregradas. Na medida em que seus valores são dados imediatamente pelas condições econômicas de sua exploração, os banqueiros norte-americanos figuram como Vontade de Potência. Apenas a exaltação romântica nietzscheana tem necessidade de recomendar a improvável ascensão dos valores arcaicos (rigorosamente exposto, é verdade, um filólogo) emprestado das classes dominantes de épocas sobretudo militares (da antiguidade grega e do Renascimento italiano). E esses valores, se negligenciarmos temporariamente a eliminação de elementos cristãos e a introdução do cinismo moral, se reduzem aos valores cavalheirescos, sobre os quais a sociedade moderna repousou até a

¹⁵⁰ FINK, 1983, p. 125.

¹⁵¹ NIETZSCHE, 2007, p. 97.

introdução gradual dos valores capitalistas burgueses.¹⁵²

Ora, há uma desvinculação aparente entre as sociedades das trocas totais e os mercados modernos, isto é, na medida em que o processo de “hominização” se desenvolve, a modernidade debela e reconecta os vínculos territoriais, há a apropriação da transformação primeva do *locus naturalis* em *locus artificialis*¹⁵³, cujo limite de sua operação é a construção do mercado, autonomizado em suas secções.

Daí se segue que se, por um lado, uma série de crivos lógicos concebidos pela representação territorial – por exemplo, do vínculo político senhorial e da produção econômico territorial – deu lugar à representação do sistema débito-crédito (em geral, cristalizado em uma moeda) como equivalente universal, por outro, há, para além de destruição, também manutenção do impulso dominante, pois a matriz devedor-credor, na produção capitalista, não se apresenta senão como *novo* deslocamento da matriz territorial, desta vez visível como determinante não só do processo civilizatório primevo, mas, e desprovidas de máscaras, também das portentosas relações econômicas atuais:

O próprio estalão das equivalências é assumido no sistema de trocas e o poder de compra da moeda só significa o valor mercantil do metal. A marca que distingue a moeda determina-a, torna-a certa e aceitável por todos, é, portanto, reversível, e pode ser lida nos dois sentidos: ela remete a uma quantidade de metal que é medida constante (é assim que a decifra Malestroit); mas remete também a essas mercadorias variáveis em quantidade e em preço que são os metais (é a leitura de Bodin). Tem-se aí uma disposição análoga à que caracteriza o regime geral dos signos no século XVI; os signos, como se sabe, eram constituídos por semelhanças que, por sua vez, para serem reconhecidas, necessitavam de signos. Aqui, o signo monetário só pode definir seu valor de troca, só pode estabelecer-se como marca, segundo uma massa metálica que, por sua vez, define seu valor na ordem de outras mercadorias. Se se admitir que a troca, no sistema das necessidades, corresponde à similitude no dos conhecimentos, vê-se que uma única e mesma configuração da epistémê controlou, durante o Renascimento, o saber da natureza e a reflexão ou as práticas que concerniam à moeda.¹⁵⁴

Assim, o direito moderno, com sua portentosa abstração – em larga escala derivada da sobreposição entre pensamentos jurídico e matemático –, restou por forjar, já no século XIX, as estruturas lógicas da reflexão jurídica do direito enquanto direito do sistema econômico

¹⁵² Mantém-se em francês, pois a tradução é livre. Mais c'est la conscience même du risque résultant d'une exaltation littéralement insolite – et même sans objet - qui engageait Nietzsche dans les ornières classiques de la prétendue morale des maîtres. Ce ne sont pas les maîtres qui ont besoin d'une telle morale : les exploités ne vont pas chercher leurs valeurs chez les philosophes désaxés. Quand les valeurs leur sont données immédiatement par les conditions économiques de leur exploitation, les banquiers américains se passent de la *Volonté de puissance*. Seule l'exaltation romantique nietzschéenne avait besoin pour un improbable essor des valeurs archaïques (rigoureusement exposées, il est vrai, par un philologue) empruntées aux classes dominantes d'époques avant tout militaires (de l'antiquité grecque et de la renaissance italienne). Et ces valeurs, si l'on néglige provisoirement l'élimination des éléments chrétiens et l'introduction du cynisme moral se réduisent aux valeurs chevaleresques, sur lesquelles la société moderne a reposé jusqu'à l'introduction progressive des valeurs bourgeoises capitalistes. BATAILLE, 1970, p. 101.

¹⁵³ IRTI, 2003, p. VII.

¹⁵⁴ FOUCAULT, 2000, 234/235

capitalista: suas ideias de liberdade, responsabilidade, contrato, e, sobretudo as formas de vinculação entre a obrigação e os deveres correspondentes. Neste ponto, ressalte-se Scarlett Marton que identifica que

Para conservar a própria existência, os indivíduos mais fracos procuraram associar-se. Vivendo gregariamente, esperavam enfrentar os que, mais fortes do que eles, pudessem vir a ameaça-los. Por outro lado, os adversários - fossem indivíduos ou grupos -, sempre que tivessem forças equivalentes, concluíam a paz e estabeleciam contratos entre si. Assim teria surgido a noção de direito. Reconhecendo-me direitos e permitindo-me preservá-los, cada membro do grupo comportava-se com prudência, porque me tomava como aliado contra uma terceira força que nos ameaçasse; com receio, uma vez que temia confrontar-se comigo; com astúcia, já que esperava, em troca, que eu reconhecesse os seus direitos e lhe permitisse preservá-los. Direitos mantinham relações de força: constituíam "graus de poder". "A desigualdade de direitos", declara Nietzsche, "é a condição necessária para que os direitos existam. Um direito é sempre um privilégio" (O Anticristo # 57). Meus direitos seriam essa parte do meu poder que os outros reconhecem e me permitem conservar; meus deveres, os direitos que outros têm sobre mim. Segue-se daí que os direitos durariam tanto quanto as relações de forças que lhes deram origem.¹⁵⁵

Isto é, a formação da obrigação no sistema racional moderno pressupõe as categorias de culpa e responsabilidade a fim de imputar "logicamente" (ou ainda dar vestes de causalidade) à sanção ao descumprimento da prestação prometida, mas que ainda é vontade de potência e nada além.¹⁵⁶ No entanto, como visto, ao se reconstruir genealogicamente o processo civilizatório do homem – operando sobretudo com os dados históricos mais sensíveis, que aparecem muitas vezes (senão na totalidade) como anomalias – percebe-se que o desenvolvimento não se dá com a existência de juízos *a priori*, mas revelam os aspectos impulsivos do homem.

E, neste duelo, as duas figuras afrontadas se apossam uma da outra. O semelhante envolve o semelhante, que, por sua vez, o cerca e, talvez, será novamente envolvido por uma duplicação que tem o poder de prosseguir ao infinito. Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência: mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais.¹⁵⁷

O direito penal nos serve à entender este aspecto mais impulsional, mas será na esfera das obrigações legais privadas que nascerá o dever, assim concebido em seu surgimento. Assim obrigação nasce e neste aspecto se mantém não no simples fato de que se possa exigir

¹⁵⁵ MARTON, 1990-B, p. 85-96.

¹⁵⁶ Veja-se Klossowski em tradução livre: De um ponto de vista psicológico, o conceito de "causa" é a nossa sensação de poder resultante do chamado ato de vontade - o nosso conceito de "efeito", a superstição de que esta sensação de poder é a própria força motriz - uma condição que acompanha um evento e é por si só um efeito do evento - é projetada como a "razão suficiente" para o evento; - a relação de tensões em nossa sensação de poder (o prazer como a sensação de poder), de superar uma resistência - são ilusões - Se traduzirmos conceito de "causa" de volta para a única esfera conhecido por nós, da qual derivaram-no, não podemos imaginar qualquer mudança que não envolva uma vontade de poder. Nós não sabemos como explicar a mudança, exceto como a invasão de um poder sobre outro poder. A mecânica nos mostra apenas os resultados, e apenas em imagens (o movimento é uma figura de linguagem). A própria gravidade não tem causa mecânica, uma vez que ela própria é o fundamento de resultados mecanicistas KLOSSOWSKI, 1997-B, p. 110.

¹⁵⁷ FOUCAULT, 2000, 28/29.

o adimplemento pelo devedor ou a quem se obrigue ou lhe possa imputar (*Haftung*). Ela tem escopo múltiplo (compreende nestes termos a *Schuld*), sobressaindo dela a perquirição da potência.

Do que resulta que, na superfície das relações concretas, isto é, nos elementos constituintes da racionalidade liberal, o exercício de potência de um indivíduo contra o outro, só é permitido a partir das estruturas lógicas determinadas pelas possibilidades de sanção, mantidas no seio do sistema obrigacional:

Esse a priori é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. O a priori histórico que, no século XVIII, fundou as pesquisas ou os debates sobre a existência dos gêneros, a estabilidade das espécies, a transmissão dos caracteres através das gerações, é a existência de uma história natural: organização de um determinado visível como domínio do saber, definição das quatro variáveis da descrição, constituição de um espaço de vizinhanças onde todo indivíduo, qualquer que seja, pode vir localizar-se.¹⁵⁸

Neste aspecto, há apenas as relações de força e não mais a delimitação de um *locus* de ação do sujeito para com o objeto (o objeto torna-se o homem e o “ter direitos a” nada mais é que a retomada daquilo que lhe é singular). Quer dizer, como se descreverá com maior minúcia o próprio desenvolvimento da obrigação privada, a adjudicação compulsória de corpos, crianças e mulheres, a redução de cidadãos à escravidão, ou assassinatos e esquartejamentos, a prisão por dívidas modernas, as adjudicação de moradias para que pereçam vazias, países que destroem sua rede de bem-estar social e cassam aposentadoria.

Todo o exercício de poder aparece sob a égide do sistema obrigacional. Isso tudo é, em geral, compreendido a partir de uma obrigação que, como descrito, deriva da racionalização da vontade: que muito contemporaneamente na história da humanidade transformou vontade de potência em vontade suprassensível por meio da instituição de uma memória que se articula em meio a um indiferenciado numérico: baliza de tudo e de todos. Absorvendo, neutralizando ou solapando todos os valores a elas alheios, ao mesmo tempo em que, valendo-se do sujeito, e de uma diversidade de outros instrumentos conceituais, constrói a sua grade de subjetividade. Cria, com a já descrita luz, com o já delineado olhar, os sulcos propriamente normativos na curvatura pulsional, retirando do homem qualquer possibilidade de luta, qualquer segurança em suas forças ou em seus sentidos para um combate. Que deve ser travado por meio do deslocamento, a luta contra esta potência alimentada por este mecanismo geral de subjetivação e indiferenciação (a citada potência de Descartes, como afirma Nancy,

¹⁵⁸ FOUCAULT, 2000, p. 219.

ou dos banqueiros norte-americanos, como diz Bataille) deve se voltar contra sua estrutura como um todo, deve deslocar os sentidos rumo às paragens onde a indiferenciação não vigora.

E isto porque a marca desta modernidade é a derrocada desta força individual, destas potência e diferenciação do indivíduo diante do *socius* – cujo reverso do embate é a representação cavalheiresca-militar, que para Nietzsche, representa a força do homem contra o “homem”. Assim, se, de um lado, “vemos agora surgir, de várias maneiras, a cultura de uma sociedade em que o *comércio* é a alma”, vemos também, em seu exato reverso “a peleja individual para os antigos gregos, e a guerra, a vitória e o direito para os romanos”¹⁵⁹, que eram as “almas” destas civilizações.¹⁶⁰

Todo o reativo parece, portanto, bem delimitado. Seu caráter passivo, sua covardia diante da morte, sua inaptidão para a luta, seu conformismo político, seu afastamento do corpo, seu atavismo intelectual, sua credulidade tanto na ciência quanto nos fantasmas e no direito, sua deformidade enquanto animal, seu assassinato de Deus, seus crivos de morte, ressentimento de séculos; tudo isso ele fez contra si e contra o mundo, ou se sujeitou quando o fizeram. Todavia, ainda que assim seja, defini-lo, como se fez até aqui, como subordinado a Descartes e ao direito, ou ao direito de Descartes, é pouco, ou quase nada para compreendermos a responsabilidade em Nietzsche. É preciso seguir além.

É essencial, neste ponto, questionar sobre o que há de positividade nesta descrição. E, para tanto, é necessário continuar seguindo o trilho anteriormente traçado. Iniciado por Nancy, quando menciona a potência expressada pela subjetivação cartesiana – delineada pelo “sim”, o “não”, a “linha reta” e a “meta” do herói Descartes” – e seguido por Bataille, quando este dá uma conotação bastante política à potência capitalista – os “valores são dados imediatamente pelas condições econômicas de sua exploração, os banqueiros norte-americanos figuram como

¹⁵⁹ NIETZSCHE, 2004, p. 28.

¹⁶⁰ Ora, veja Bataille, em tradução livre: Mas qual poderia, enfim, ser o resultado da substituição de valores para um indivíduo desclassificado, doente, absolutamente isolado da atividade social? É bem óbvio que querer colocar além do esplendor humano as pessoas que realmente exerceram a dominação – esplendor condicionado pelas formas sociais desaparecidas – um homem como Nietzsche só poderia tomar consciência, em primeiro lugar, de sua inaptidão às formas sociais atuais, e, no fim das contas, o excessivamente ridículo, e mesmo imbecil de sua atividade mental – genial ou não. Os arcaísmos poderiam ser úteis para os conservadores. Eles não representam no espírito da revolta senão uma iluminação icariana. Nietzsche nunca foi atraído senão por valores rigorosamente eliminados, tornados impraticáveis e escandalosos: valores destinados a ridicularizar categoricamente – diante de seus próprios olhos, e também dos olhos dos outros – os seguidores de uma doutrina, o que não é senão uma provocação brilhante. É óbvio que se o homem genial, admirado pelo público, é, no fundo, como ele admite, uma criatura risível e lamentável, se deve *ver* as coisas somente como elas são: todo um esplêndido pesadelo intelectual que só foi elevado ao sublime para melhor oferecer seu fígado ao bico dos tolos que fazem a lei na sociedade contemporânea. Trata-se de tornar a vítima retalhada, e, ao mesmo tempo, de uma ultrajante estupidez sem precedentes. BATAILLE, 1970, p. 101/102.

Vontade de Potência”.¹⁶¹

Duas pontas do mesmo arco, um lançar do “homem” moderno que retorna, que eternamente retorna, como “homem capitalista”, por isso é mister o próprio Nietzsche, define o “mercador” segundo a razão de que este “sabe estimar o valor de tudo sem produzi-lo, e estimar-lhe o valor *segundo a necessidade dos consumidores*, não segundo suas próprias necessidades; ‘quem e quantos consomem isto?’ é sua grande pergunta”¹⁶² Dessa maneira, se “Nietzsche pretende desvelar a inconsciente actividade produtora da vida que avalia e estabelece as tábuas de valores”, e se, para tanto, “não toma em consideração cada avaliação em particular, detendo-se antes nas tendências fundamentais subjacentes às ‘avaliações’. Cada humanidade, cada povo, cada cultura tem o seu *a priori* dos valores”, este homem que vive em meio a este “povo” e a esta “cultura” aplica este “gênero de estimativa” “instintivamente e incessantemente para tudo, (...) em relação a tudo o que é produzido ele pergunta pela oferta e a demanda, *a fim de estabelecer para si o valor de uma coisa*”.¹⁶³

Quer dizer, este “homem” é capaz de constituir-se por meio de *sentidos numéricos* valorados segundo a tábua mercantil. Ou seja, sua potência é a que devasta o campo dos valores, quebra as tábuas individuais, lançando sobre a vida a potência que se manifesta de forma muito próxima à sua expressão ideal, como conformação de forças que a todo dizem sim, que tudo dominam, dissolvem e absorvem. Inclusive – ou, talvez, sobretudo – o homem no qual elas se instalam. Na dicção de Bataille:

No capitalismo a potência é, ela mesma, compreendida no nível mais abstrato da ideia (o capital bancário) e é suficiente para participar regularmente desta potência, a menos animal que já jamais existiu, por ser, ela mesma, diretamente, não importando o que seja seu espírito de realização mundana, uma perfeita encarnação da ideia, isto é, tudo aquilo que existe no mundo de mais elevado sem intervenção de outros valores que a utilidade mercantil. O que significa *nessas* condições o ódio ao recurso a valores elevados e sublimes, isto implica um protesto contra a perda da natureza humana? certamente um retrocesso.¹⁶⁴

Necessária, então, a composição entre, de um lado, o pensamento de Nietzsche quanto à violência da subjetivação, com sua vasta capacidade de instalar sua infinita dinâmica de forças niilistas sobre o corpo, sua *potência do nada* – “o asno não se opõe, em qualquer

¹⁶¹ BATAILLE, 1970, p. 101.

¹⁶² BATAILLE, 1970, p. 101.

¹⁶³ NIETZSCHE, 2004, p. 28.

¹⁶⁴ Mantém-se em francês, pois a tradução é livre. Dans le capitalisme la puissance elle-même est portée au degré le plus abstrait de l'idée (le capital bancaire) et il suffit de participer régulièrement à cette puissance, la moins animale qui ait jamais existé, pour être soi-même, directement, et quel que soit un esprit de réalisation terre à terre, une parfaite incarnation de l'idée, c'est-à-dire tout ce qu'il y a au monde de plus élevé sans l'intervention d'autres valeurs que l'utilité matérielle. Que signifie dans *ces* conditions la rage de recourir à des valeurs élevées et sublimes, la protestation contre l'appauvrissement de la nature humaine impliqué? à coup sûr une régression. BATAILLE, 1970, p. 100/101.

hipótese, ao macaco de Zarathustra, ele não desenvolve outra potência que não a potência do nada, ele responde fielmente a essa potência. Ele não sabe dizer não, ele responde sempre sim, mas responde sim a cada vez que o niilismo continua a conversa”;¹⁶⁵ e, de outro, a menção a esta lógica mercantil, à esta capacidade de reduzir à expressão numérica todas as coisas da Terra. Afinal, este “mercador”, segundo Nietzsche não faz senão autonomizar numericamente o niilismo quando começa a contar.

Nesse sentido, é interessante a nova menção a Klossowski, que em seu *Monnaie Vivante*, oferece algumas possibilidades de descrição da economia da força que recoloca a questão dos valores como *expressão* do entrelaço de *quanta* econômicos do mercado com os *quanta* propriamente pulsionais,

Estas substituições, esses truques, o que são? senão então *contraprestações operadas* sobre o *instinto de propagação*; a força pulsional *fornece* a forma, então, da *matéria de um fantasma* que a *emoção interpreta*; e o fantasma *tem*, aqui, o *escopo do objeto fabricado*. O uso do *fantasma* por uma força pulsional *dá seu preço à remoção* que se *confunde com aquele uso*; e o uso do *fantasma* procurando a *emoção querida*, na *perversão*, que é *precisamente inercial*. Aí interveio a valorização primeira da emoção experimentada: uma *pulsão* que dizemos *perversa* pelo fato de que ela se recusa ao *desempenho gregário da unidade individual* – a função procriativa do indivíduo –, e propõe em sua intensidade aquilo que é inercial, então, *sem preço*. E como a unidade de um indivíduo consegue completar-se fisiologicamente sob sua aparência corporal, ela é, de qualquer modo, voltada contra o *fantasma* submetido à coação da qual ela se mantém com exclusividade.¹⁶⁶

Quer dizer, uma economia das forças que exige do homem o constante dobrar-se sobre si mesmo para escapar das armadilhas propriamente mercantis que realizou contra seu corpo ao acoplá-lo à cadeia significativa que conjuga as duas máquinas valorativas, isto é, quando corrompe a conexão do mercado ao regime pulsional, e, por meio do comportamento perverso permite-se criar enquanto algo outro, lançar-se *ao gosto, à satisfação, ao prazer* possíveis quando constituintes de um para além não só do “homem”, mas, mais especificamente, do

¹⁶⁵ Mantém-se em francês, pois a tradução é livre. (...) l'âne ne s'oppose nullement au singe de Zarathoustra, il ne développe pas une autre puissance que la puissance de nier, il répond fidèlement à cette puissance. Il ne sait pas dire non, il répond toujours oui, mais répond oui chaque fois que le nihilisme engage la conversation. DELEUZE, 1983, p. 4.

¹⁶⁶ Mantém-se em francês, pois a tradução é livre. Ces substitutions, ces ruses, que sont-elles ? sinon autant de *prélèvements opérés* sur l'*instinct de propagation* ; la force pulsionnelle *prélevée* forme alors la *matière d'un phantasme* que l'*émotion interprète* ; et le phantasme *tient ici le rôle de l'objet fabriqué*. L'usage du *phantasme* par une force pulsionnelle *donne son prix à rémotion* qui se *confond avec cet usage* ; et l'usage du *phantasme* procurant l'*émotion* veut, dans la *perversion*, qu'il soit *précisément inéchangeable*. Ici intervient la valorisation première de l'*émotion éprouvée* : une *impulsion* que nous disons *pervertie* du fait même qu'elle se refuse à l'*accomplissement grégaire de l'unité individuelle*, à la fonction procréatrice de l'individu, *se propose dans son intensité comme ce qui est inéchangeable*, donc *hors de prix*. Et quoique l'unité d'un individu parvienne à s'achever physiologiquement, sous son apparence corporelle, elle est en quelque sorte échangée contre le *phantasme* sous la contrainte duquel elle se maintient exclusivement. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 20.

homem-no-mercado.¹⁶⁷

Ora, mas não é a moeda um caso especial de mercadoria, então, para lhe atribuir um caso especial de mercadoria, cuja designação na grade moderna não é senão aquela de servir de referência no quadro geral de trocas? Eis Foucault:

O próprio estalão das equivalências é assumido no sistema de trocas e o poder de compra da moeda só significa o valor mercantil do metal. A marca que distingue a moeda determina-a, torna-a certa e aceitável por todos, é, portanto, reversível, e pode ser lida nos dois sentidos: ela remete a uma quantidade de metal que é medida constante (é assim que a decifra Malestroit); mas remete também a essas mercadorias variáveis em quantidade e em preço que são os metais (é a leitura de Bodin). Tem-se aí uma disposição análoga à que caracteriza o regime geral dos signos no século XVI; os signos, como se sabe, eram constituídos por semelhanças que, por sua vez, para serem reconhecidas, necessitavam de signos. Aqui, o signo monetário só pode definir seu valor de troca, só pode estabelecer-se como marca, segundo uma massa metálica que, por sua vez, define seu valor na ordem de outras mercadorias. Se se admitir que a troca, no sistema das necessidades, corresponde à similitude no dos conhecimentos, vê-se que uma única e mesma configuração da epistémê controlou, durante o Renascimento, o saber da natureza e a reflexão ou as práticas que concerniam à moeda.¹⁶⁸

Logo, não se pode atribuir a esta moeda viva denominada “homem” um *status* de moeda equivalente geral cujas determinações significantes concebidas como um *quantum* vivo de valor mercantil (isto é: apto a expandir-se como lucro nas trocas comerciais) associado ao corpo morto da representação normativa do “homem”?¹⁶⁹

¹⁶⁷ Leia-se Klossowski em tradução livre: Entre o fantasma e sua valoração mercantil, o numerário como signo de inestimável do fantasma é parte integrante do modo representativo da perversão. O fantasma perverso é em si ininteligibilidade e incomercialidade; por isso o numerário, por sua natureza abstrata, cria seu equivalente universalmente inteligível. Aqui devemos distinguir um lado: a função fantasmática do dinheiro – ou seja, o ato de comprar ou vender – como numerário exterioriza e desenvolve a perversidade entre diferentes participantes; e, de outro: *a função mediadora do dinheiro* entre o mundo fechado das anomalias e das normas institucionais. O numerário equivalente às riquezas raras, sinal de esforço e das penas no sentido institucional, deve significar o desvio desta riqueza em favor do fantasma perverso: se a fantasia exige um desperdício *determinado em numerário*, o numerário exprimirá a equivalência do fantasma, assim concretizada, por tanta riqueza, representa o poder de compra do numerário. Assim, frustrados então os esforços, e também muitas penas exteriores; o equivalente das riquezas, o dinheiro significa então a destruição dessas riquezas, *enquanto ele mantém o valor*: ainda que a linguagem, signo existente (como tendo um sentido), expresso no estilo sadista, signo do inexistente, ou simplesmente do possível (desprovido de sentido segundo os padrões da linguagem institucional). O dinheiro, no mesmo momento que representa e garante o existente, torna também mais nítido o signo daquilo que *não existe*, do fantasma, em sua monstruosidade integral; a transgressão das normas se apresenta como uma conquista gradual do inexistente: é o possível. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 59/60.

¹⁶⁸ FOUCAULT, 2000, 234/235.

¹⁶⁹ Leia-se, Klossowski em tradução livre: “Moeda viva” o escravo industrial é, ao mesmo tempo, tanto um signo que garante a riqueza quanto riqueza em si. Como um signo, equivale a todos os outros tipos de riquezas materiais, como riqueza ela exclui qualquer outra demanda, exceto se a demanda for servir de satisfação. Mas a satisfação propriamente dita, sua qualidade de signo, a exclui igualmente. Isto é o que a moeda viva difere essencialmente do estado do escravo industrial (vedete, estrela, modelo de publicidade, recepcionistas, etc.). Aquela não pode reivindicar o título de signo conquanto que ela apareça como portadora de uma diferença entre o que ela aceita receber, em moeda inerte, e o que ela é diante de seus próprios olhos. Entretanto, esta diferença explícita – aqui, como em outros lugares da moralidade – não faz senão obscurecer a confusão fundamental: e, na verdade, ninguém pensa em definir como “escravo” esta categoria de “produtores” – por pouco que a falta do escravo exprima a oferta, ao menos a *disponibilidade*, subjacente àquelas das

Mas isso não é, por sua vez, bradar o impossível lógico de se conceber, como espelho da inércia absoluta, um sujeito vivo, pulsante, cheio de “vontades”? Ora, se de um lado o próprio processo de subjetivação anulou, ou ao menos suprimiu ao quase infinitesimal o *quantum* de forças ativas capazes de se sobressair na luta contra as forças reativas, o que restaria de qualquer “vontade”, se esta não se trata, é certo, da vontade de potência?

Então qual ou o que é esta “vontade”? Por certo, é a vontade do “homem”, isto é, não é a vontade do homem como fundamento de seu ser, mas daquilo que o processo da subjetivação veio a torná-lo¹⁷⁰. Quer dizer, é a *expressão* daquele residual normatizado de vontade já conectada ao cálculo mercantil: é *quanta* de vontade de potência correlacionado a *quanta* de numerário. É, como diria Nancy, a *vontade fictícia do sujeito fictício*, a vontade fixada pelo “método (que) abrange a sua validade, ele não pode ser aplicado: a visão do próprio sujeito, a visão da visão. A *especulação* é fictícia: também não se expõe por espelhos, mas por retratos – que são máscaras”¹⁷¹. É a vontade da “lei da verdade cartesiana é a lei da visão do sujeito, a lei da evidência (a “luz natural”), que é a perspectiva certeza”.¹⁷²

A vontade que se “gostaria de ver da *pupila* a partir do *interior*: isto é, *ver*,

necessidades *limitadas*. Isolado do objeto vivo do qual a Moeda Viva é a fonte, a emoção, tornada "fator de produção", torna-se dispersa de seus vários artefatos, os quais, pelas necessidades limitadas que os definem, passam a desviar a demanda impronunciável: assim fez tolhida, aos olhos de todos, toda a "seriedade" das condições de trabalho. De tal sorte, o escravo industrial não fica de outro modo *disponível* que não importa qual mão-de-obra, porque longe de constituir-se como signo, tal como uma moeda, ela deve depender "honestamente" da moeda inerte. E o fim do escravo prazo é realmente excessivo, impróprio, ofensivo, uma vez que é livre para aceitar ou não o seu salário. A dignidade humana continua salva e o dinheiro conserva o seu valor. Para saber que a possível escolha que implica a função abstrata do numerário é que toda avaliação não leva a prejudicar a integridade da pessoa, por não se exercer senão sobre os rendimentos de suas capacidades produtivas, de modo a não a afetar de forma "imparcial" e à não assegurar senão a neutralidade dos objetos. Mas é um círculo vicioso: pois a integridade da pessoa não existe, absolutamente, em outras partes do ponto de vista industrial que no e pelo rendimento avaliável como moeda. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 77.

¹⁷⁰ Veja para Nietzsche: (...) se, pelo menos, o homem moderno fosse corajoso e decidido, ele não seria, também em suas inimizades, apenas um ser interior: ele a baniria; agora, contenta-se em revestir envergonhadamente sua nudez. Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se filosoficamente — até aí tudo é permitido; somente no agir, na assim chamada vida, é diferente: ali o permitido é sempre um só, e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. São homens ainda — pergunta-se então —, ou talvez apenas máquinas de pensar, de escrever e de falar? (...) Agora pergunto eu se seria sequer possível apresentar nossos literatos, homens do povo, funcionários, políticos de hoje, como romanos; isso não pode ser, porque estes não são homens, mas apenas compêndios encarnados e, por assim dizer, abstrações concretas. Se é que têm caráter e modo próprio, isso tudo está tão profundamente oculto que não pode desentranhar-se à luz do dia: se é que são homens, só o são, no entanto, para aquele "que examina as entranhas". Para todos os outros são algo outro, não homens, não animais, mas formações culturais históricas, unicamente cultura, formação, imagem, forma sem conteúdo demonstrável, infelizmente apenas má forma e, além disso, uniforme. NIETZSCHE, 1999, p. 279.

¹⁷¹ Matém-se em francês para consulta. La méthode étend sa validité au cas où elle ne peut s'appliquer : la vision du sujet par lui-même, la vision de la vision. La *spéculation* est fictive : aussi ne s'expose-t-elle pas par miroirs, mais par portraits- qui sont des masques. NANCY, 1979, p. 89.

¹⁷² Matém-se em francês para consulta La loi de la vérité cartésienne, c'est la loi de la vision du sujet, la loi de l'évidence (de la « lumière naturelle »), qui fait la certitude, la perspective. NANCY, 1979, p. 89.

simplesmente, e não ver a visão, ou melhor, ver o olho morto a partir de onde enxergamos. Ver o olho vivo é ver a máscara – é sempre ver a figuração, vislumbradora da verdade (...), o buraco”¹⁷³. É a vontade daquele que se julga vendo de dentro, que mata porque instala, sobre a vida, o regime da morte, repetindo, assim, também, no direito (ou, corrigindo, talvez sobremaneira por meio do direito) “o supremo abuso que o homem realizou tardiamente de sua razão”.¹⁷⁴ É assim que tal “vontade” pressupõe um *corpus* que é “[n]o espaço do direito: a sua fundação rouba o seu lugar, o direito do próprio direito é sempre sem direito”¹⁷⁵, portanto um *corpus* fixado na ossatura jurídica, “não corpo-animal de sentidos, mas a arrealidade dos corpos (...), compreendidos como corpos mortos. Não o cadáver (...) mas são corpos *como se mortos parecessem* (...) não o corpo, mas a morte, mas a morte como o corpo”.¹⁷⁶

O corpo, então, “adquire um significado fixo”, tornando-se um objeto mensurável e funcional, na medida em que capaz de, ele mesmo, produzir sua repressão, e tornar-se, assim, mercadoria que funciona em convergência com a dinâmica do mercado, os corpos “são bens utilitários nos quais o caráter inalienável ou alienável varia de acordo com o significado que lhes é dado na prática. (É por isso que ele tem um caráter de penhor, que *vale* por aquilo que não pode ser trocado.)”. É, então, uma “vontade” que, *a priori*, resta mutilada pela luta em que a vida é a derrotada.

A “vontade”, então, pressupõe-se, se constringe à grade, tornando-se, “graças à sua adquirida unidade orgânica e moral” a vontade “[d]o indivíduo [que], em seu próprio ambiente, não se formula a si mesmo, em sua própria vida pulsional, senão como um conjunto de necessidades morais e materiais (...)”¹⁷⁷. Isto é, uma representação da vontade especificamente forjada como expressão e representação de forças pulsionais, do “não corpo-animal de sentidos, mas a *arrealidade* dos corpos (...), compreendidos como corpos mortos”

¹⁷³ Matém-se em francês para consulta (...) nous avons *vu* ce que c'était que voir la prunelle *par dedans* : c'est *voir*; tout court, et donc ne pas voir la vision, ou bien c'est voir l'œil mort dans lequel on regarde. Voir l'œil vivant, c'est toujours « regarder par dehors ». Voir l'œil, c'est voir le masque – c'est toujours voir la figuration, criante de vérité (...), du trou. NANCY, 1979, p. 90.

¹⁷⁴ Matém-se em francês para consulta “(...) suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison” BATAILLE, 1973, p. 155.

¹⁷⁵ Matém-se em francês para consulta (...) l'espace du droit: son fondement s'y dérobe à sa place, le droit du droit lui-même est toujours sans droit. NANCY, 2008, p. 52.

¹⁷⁶ Matém-se em francês para consulta. Non le corps-animal du sens, mais l'aréalité des corps: oui, des corps étendus jusqu'au corps mort. Non le cadavre, où le corps disparaît, mais ce corps *comme quat le mort paraît*, dans la dernière discrétion de son espacement: non le corps mort, mais le mort comme corps – et il n'y en a pas d'autre. NANCY, 2008, p. 52.

¹⁷⁷ Matém-se em francês para consulta Grâce à son unité organique et morale acquise, l'individu dans son propre milieu ne se formule à lui-même sa vie impulsinnelle que par un ensemble de besoins matériels et moraux (...) KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 18.

uma abertura ao outro que se baliza na troca mercantil, um indivíduo apto constituir-se em meio à “luta dos impulsos que, num dado organismo, se livra por e contra a formação do suporte, a favor e contra a unidade física e psicológica”.¹⁷⁸

Aliás, um indivíduo que é, ele mesmo, forjado pelos “primeiros esquemas de uma ‘produção’ e de um ‘consumo’, os primeiros sinais de uma compensação e de um negociação comercial”, construído a partir da “primeira repressão impulsional forma *a unidade orgânica e psíquica do suporte*, a repressão, que, a partir de tal suporte, responde *a uma coação continua a sustentar no curso do combate entre as pulsões libertadoras e aquelas que as construíram*”.¹⁷⁹ Em outras palavras, é um indivíduo que inicia o jogo preso a si mesmo como representação do cadáver, a funcionar em meio à unidade que lhe permite apenas e tão somente, mantê-lo vivo e mantê-lo moral. A dinâmica pulsional, então, deve se restringir à sobrevivência, enquanto a representação moral deve se restringir ao “certo”, a um determinado número de possíveis “queros” e “não queros” de plano fixados.

Dessa maneira, a redução da vontade de potência à vontade normatizada (como já se deduz, indiferentemente “jurídica”, ou “própria”, na medida em que ambas decorrem da normatização do *corpus*) alcança a redução de sentido diagnosticada por Klossowski. Ou ela é moral, e serve aos sentidos abstratos que lhes dão fundamento, e/ou ela é voltada às necessidades corpóreas – desde que isso seja entendido como corporalmente limitada à dinâmica corpórea do corpo normatizado, impotente para criar para si mesmo sentidos.

Por sua vez, o movimento de afirmar-se contra as forças reativas, de reformular o amálgama pulsional que gera o prazer com os sentidos alheios, é não se deixar matricular com valores outros. Além disso, não se deixar reduzir a sujeitos outros que não àquele afirmado por suas próprias forças e conexão com as forças cósmicas:

dirigimo-nos a potências de devir que pertencem a um outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo o mundo, por oposição ao Fato majoritário de Ninguém. O devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia.¹⁸⁰

O não referenciado é, então, criação em luta, luta em criação. Já o referenciado, por sua vez, é a vontade direcionada contra si mesma como cálculo, é a vontade do fantasma que,

¹⁷⁸ Matém-se em francês para consulta (...) le combat des impulsions qui, dans un organisme donné, se livre pour et contre la formation du suppôt, pour et contre son unité psychique et corporelle. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 18.

¹⁷⁹ Matém-se em francês para consulta (...) La première répression impulsionnelle forme *l'unité organique et psychique du suppôt*; répression qui, à partir du suppôt, répond à *une contrainte que le suppôt continue de subir au cours du combat que les impulsions livrent contre celles qui l'ont constitué*. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 30.

¹⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 53.

desde logo, ao fazê-la nascer, a concebeu como vontade da mercadoria. Assim o regime pulsional do “homem”, crivado pelo cadáver, pode se constituir como a decorrência desta representação, como encerramento da liberdade na grade da razão que *comanda o homem como comanda, por sinal, todas as outras coisas mortas*. Como elemento indiferenciado de uma troca que já não tem mais agentes, nem sentidos, nem nada além do cálculo da indiferenciação. Capaz não só de tornar o homem “homem-mercadoria”, mas a própria mercadoria, homem, sentido em que “a autonomia dada às mercadorias (e, paradoxalmente, também ao homem) responde a uma projeção antropomórfica (do “homem”). *Ela inspira* as mercadorias, ele sopra no espírito, um espírito humano (um olho, ou uma Razão), o espírito de uma *palavra* e o espírito de uma *vontade*.¹⁸¹

O que fica evidente quando se observa que certas análises jurídico-filosóficas modernas (que se expandem à contemporaneidade do pensamento dominante) do sistema obrigacional reduzem a imputação do liame obrigacional a exercícios de diretos (e mais que isso, vinculados e limitados sempre ao dever) do poder privado de um indivíduo, ou coletividade de indivíduos, contra outros indivíduos, ou coletividade de indivíduos.¹⁸²

¹⁸¹ Veja Derrida, em tradução livre: A prateleira de mercadorias, cão teimoso, cabeças de rostos de madeira, lembremo-nos, *todas as outras mercadorias*. O mercado é um fronte, um fronte entre os frontes, uma confrontação. As mercadorias são negociadas por outras mercadorias, estes espectros comerciam entre eles, espectros teimosos comerciando entre si. E não somente frente a frente. Isto é o que os faz dançar. Eis a aparência. Mas se o “caráter místico” da mercadoria, se o “caráter enigmático” do produto do trabalho *como mercadoria* nasce da “formação social” do trabalho, é necessário analisar o que este processo tem de misterioso ou secreto, e é o segredo da forma-mercadoria (*der Geheimnisvolle der Warenform*). Este segredo tem um “quiproquo”. A palavra é de Marx. Ele ainda nos reconduz ainda a uma espécie de intriga teatral: artil mecânico (*mekhanè*) ou erro sobre a pessoa, a repetição sobre a intervenção perversa de um sopro, palavra soprada, substituição dos atores ou dos personagens. Aqui o *quiproquo* teatral se torna um jogo anormal de espelhos. Há o espelho, e a forma-mercadoria é também esse espelho, mas, de repente, ele já não desempenha o seu papel, uma vez que ele não envia a imagem esperada, aqueles que a buscam se confundem mais na imagem. Os homens não mais reconhecem o caráter “social” do seu “próprio trabalho”. É como se eles, por sua vez, também se fantasmalizassem. O “próprio” dos espectros, como os vampiros, que são privados de sua imagem, da verdadeira, a boa imagem especular (mas da qual não estava privada?). Como reconhecer um fantasma? Por isso, não se reconhece no espelho. Mas isso acontece com o *comércio* de mercadorias *entre si*. Esses fantasmas que são as mercadorias transformam os produtores humanos em fantasmas. (...) A autonomia dada às mercadorias responde a uma projeção antropomórfica. *Ela inspira* as mercadorias, ele sopra no espírito, um espírito humano, o espírito de uma *palavra* e o espírito de uma *vontade*. DERRIDA, 1993, p. 248/249.

¹⁸² A situação em questão é esgotantemente descrita com o dever jurídico do indivíduo (ou dos indivíduos) de se conduzir por determinada maneira em face de um outro indivíduo. Dizer que um indivíduo é obrigado a uma determinada conduta significa que, no caso da conduta oposta, se deve verificar uma sanção; o seu dever é a norma que prescreve esta conduta enquanto liga uma sanção à conduta oposta. Quando um indivíduo é obrigado em face de outro a uma determinada prestação, é a prestação a receber pelo outro que forma o conteúdo do dever; apenas se pode prestar a outrem algo que esse outrem receba. E, quando um indivíduo está obrigado em face de outrem a suportar uma determinada conduta deste, é a tolerância desta mesma conduta que constitui o conteúdo do dever. Quer dizer: a conduta do indivíduo em face do qual o dever existe, correlativa da conduta devida, está já conotada na conduta que forma o conteúdo do dever. Se se designa a relação do indivíduo, em face do qual uma determinada conduta é devida, com o indivíduo obrigado a essa conduta como direito, este direito é apenas um reflexo daquele dever. KELSEN, 2003, p.

Assim, dessa razão primeva, com seus direitos logicamente imanentes, torna-se possível uma normatização que a forja como *a priori*, fixando-a em torno da liberdade ínsita à razão, como já afirmaram Zachariaes, Aubry e Rau, acerca do direito civil napoleônico, “o objeto do direito civil, em geral, deve-se assinalar, é o exercício da liberdade natural de cada indivíduo, de modo que as restrições a ela o tornem compatível com os direitos dos outros”¹⁸³.

De forma resumida – como o reconhece objetivamente a própria doutrina jurídica¹⁸⁴ –, o Código Civil coloca no centro de sua formulação normativa o “homem”,¹⁸⁵ soberano de si mesmo, que funda, graças a esse atributo, o direito como expressão dessa soberania, o que faz por meio da liberdade que ela confere¹⁸⁶. Deste modo, até o século XIX, a “vontade” é tratada segundo a visão de que qualquer arranjo jurídico é a sua exata expressão, seja qual for a conduta passível de ser chamada jurídica (ou jurígena) em que essa se manifesta: tanto quando em forma de lei, direito político, quanto na forma de contrato, direito privado, o direito deve ser reduzido a algum modelo jurídico, subsumido à perspectiva filosófica aqui descrita, cuja expressão da vontade seja o cerne.

Isto é, quando se pensa na sociedade, esta é um arranjo contratual fundante *anterior ao* direito – e nele expressa ¹⁸⁷-, quando, por conseguinte, é necessário interpretá-la, da mesma

142.

¹⁸³ Mantém-se em francês, para consulta. L'objet du droit civil, en général, est d'assigner, l'exercice de la liberté naturelle de chaque individu, des restrictions qui la rendent compatible avec celle des autres. ZACHARIAE, 1850, p. 25.

¹⁸⁴ Nesse sentido leia-se Turgot, em tradução livre: Os cidadão têm os direito, direitos sagrados para todo o corpo social; eles existem independentemente dela, eles são seus elementos necessários, e eles somente adentram [ao sistema jurídico] para se colocarem, ao lado de todos os outros direitos, sob a proteção dessas mesmas leis que asseguram sua liberdade e sua propriedade. TURGOT, 1844, p. 308

¹⁸⁵ Para os Mazeaud, em tradução livre: Da Revolução, ficaram a ideia individualistas e o fonte da proteção da liberdade individual contra o retorno à feudalidade, de onde deriva o caráter absoluto que ela atribui à propriedade individual, e o a posição em que ela coloca sua normatização (ao dar os títulos do Código Civil, dos três títulos, dois são consagrados à propriedade). Imbuídos da doutrina do direito natural, eles dão proeminência à perspectiva da vontade, que eles veem como todo-poderosa (princípio da autonomia da vontade). MAZEAUD, Henri; MAZEAUD, Jean; MAZEAUD, Léon ; JUGLART, Michel; CHABAS, François, 2000, p. 83.

¹⁸⁶ Para Ewald, em tradução livre: A doutrina liberal coloca o homem como soberano de si mesmo, causa final que não pode, em qualquer hipótese, ser ela mesma causada. Sem dúvida a natureza, o mundo, os outros homens, tudo isso afeta o homem liberal; que não é impassível, tampouco insensível. Ele deve leva rem conta, consigo mesmo, suas paixões, suas fraquezas, e tudo o que não é ele mesmo, se acomodar, utilizar a ocasião, combinar as forças, dominar a adversidade. Mas sem que isso possa deforma alguma reduzir o privilégio de sua vontade. Tudo que ele alcança, vitórias ou derrotas, ele pode atribuir apenas a si mesmo. Definido por uma ativa liberdade, condenado a ser o senhor de suas exigência, o homem liberal não tem pretextos nem desculpas. EWALD, 1986, p. 85.

¹⁸⁷ Para Ewald, em tradução livre: O contrato, de qualquer forma, antecede a lei. (...) O Código Civil marcará o evento de um mundo da liberdade, onde homens, a partir de então libertos de toda coação, não serão mais coagidos senão por eles mesmos, do qual a força constrictiva do direito não terá mais outra origem ou outro fundamento que a livre vontade de cada um. Somente minha vontade pode me obrigar, e não posso ser obrigado senão com relação àquilo que quis. Da mesma forma, o direito será apenas contratual, e qualquer obrigação deverá derivar de um contrato. EWALD, 1986, p 99

maneira, deve-se fazê-la como expressão de vontade, indiferenciadamente¹⁸⁸. Isto porque nada exterior a ela pode intervir no arbítrio individual egoisticamente orientado, do que se compreende com clareza o cânone de Turgot, tão caro a certos discursos econômicos “os homens estão fortemente interessados no bem que lhes possam fornecer, deixe-os fazê-lo (*laissez-les faire*): este é o grande, o único princípio”.¹⁸⁹

Aliás, como bem aponta Gaillard, é desta representação da legalidade espelhada na vontade infinitamente legítima que decorre a dificuldade de se compreender o poder jurídico privado e o abuso de direito a partir do pensamento jurídico do século XIX, pois, na grade liberal, não há limitação do direito senão a da liberdade, e não há poder permitido pelo direito, nem tampouco exercício de poder em ato senão aqueles lícitamente conferidos ao indivíduo pela vontade¹⁹⁰.

Assim, no modelo, o poder jurídico derivado da vontade é indiscutível, porque o sistema prescinde de fundamentação que não a da liberdade da vontade, e, do mesmo modo, sua ilimitada imposição ao devedor, pois mero reflexo da concretização da vontade¹⁹¹, vontade jurídica, frise-se, do devedor, que, limitando a si mesma, abre ao credor os meios de exercício de poder: direito de obrigar os outros a fazer aquilo que contrataram restringindo a própria vontade.

Ou seja, no voluntarismo há, portanto, duas atividades distintas, vontade e a busca da

¹⁸⁸ Para Zachariae, em tradução livre: O Código Civil não tem nenhuma disposição sobre a interpretação das leis; mais aquelas previstas no art. 1136 e seguintes, sobre a interpretação dos contratos, podem supri-las: as leis, com efeito, são a expressão da vontade do legislador, como as convenções são a expressão dos contratantes. ZACHARIAE, C. S., 1850, p. 42.

¹⁸⁹ Pra consulta, leia-se o original: Les hommes sont-ils puissamment intéressés au bien que vous voulez leur procurer, laissez-les faire : voilà le grand, l'unique principe. TURGOT, 1844, p. 306.

¹⁹⁰ Para Gaillard, em tradução livre: É o direito, no sentido de prerrogativa conferida ao homem, que irá conferir as prerrogativas decorrentes do direito positivo. Totalmente diverso é o direito à propriedade, exemplo privilegiado dos ditos “direitos egoístas.” Se o legislador continua à evidenciar uma *política* ao reconhecer tal direito aos indivíduos, ela não se traduz pela determinação específica de uma finalidade que deve ser respeitada pelo titular do direito. Esta concepção, que foi a de Josserand, colidiu frontalmente com um dos fundamentos essenciais do liberalismo político, segundo o qual os indivíduos, cujas atividades se harmonizam espontaneamente, satisfazem de forma mais eficaz os interesses coletivos em perseguindo livremente seus interesses pessoais, que se submetem a imperativos mais restritivos. O direito subjetivo é simplesmente a tradução, no terreno político, daquilo que os economistas nomeiam iniciativa privada. Dessa maneira, não teria “finalidade” os direitos tais como os direitos de propriedade ou de crédito. A expressão “função social egoísta”, ou com “finalidade egoísta”, é, então contraditória. Na realidade, Na realidade, o titular de direito subjetivo é livre para usá-lo à guisa do que bem entender, de fazer deles seu uso egoísta, mais do que ajudar a alguém. GALLIARD, 1986, p. 30/31.

¹⁹¹ Para Comparato, em tradução livre: Isto é, na obrigação voluntarista “a obrigação implica somente a existência de um dever da parte do devedor e não um poder do credor. Este, verdadeiramente, não está autorizado, em virtude de seu crédito, a realizar nenhum ato, senão o de receber sua prestação. COMPARATO, 1964, p. 3.

vontade, obrigação e cumprimento da obrigação¹⁹². Assim, se há inadimplemento, não se discute o modo que se impinge a obrigação. Como ocorre quanto à validade – quando o que se toma como base não são as condições da contratação, somente sobre a presença da abstrata vontade livre –, no que tange à sanção do inadimplemento, não se discute o sujeito ou o objeto afetados pelo direito do credor à sanção, mas sim quanto à origem voluntária da sanção. Pois as possibilidades abertas pela ruptura com a vontade outrora exarada são amplíssimas, contudo, nunca são vínculo de imputação de responsabilidade (*Haftung*), mas sempre dever moral para com o justo e o natural (*Schuld*).¹⁹³

E aí a imbricação entre a potência e poder jurídico de crédito ganha voz essencial. Isto é, a competência privada, em geral, não se restringe ao espaço e ao tempo, e sua compleição, em regra, não tem um componente intrínseco que lhe permita afastar a ilimitação da potência privada no tempo. Assim sendo, os fatos da vida não interferem, em geral, nas variações do poder de crédito no tempo. O credor, portanto, ao assumir tal posição, lança rumo ao infinito seus ditames, afetando em proporções gigantescas as pessoas e as coisas que afetam.

Quer dizer, com o capitalismo a troca tornou-se o elemento concreto fundante de toda sociabilidade, para tanto, a representação jurídico-filosófica construiu como seu único limite a liberdade metafísica fundante, que passou a se inscrever no modelo como axioma que funda as legitimidades indissociáveis da prática do comércio e do próprio mercado. Em suma, também o mercado aparece como infinitamente legítimo porque infinita expressão da vontade. Nesse ponto, aliás, é importante notar que, da mesma maneira, há um segundo fechamento da circularidade normativa liberal: que se torna autossuficiente não só quanto à constituição subjetiva da relação entre o homem e a vontade jurídica do “homem”, mas também, do mesmo modo, quanto à formulação da relação entre a normatividade decorrente da relação entre o homem (tornado “homem”) e a sociedade que habita.

Quer dizer, o direito privado moderno funda o “homem” na grade conceitual das ciências humanas também como um calculador econômico (*homo oeconomicus*¹⁹⁴), que tem

¹⁹² Para Comparato, em tradução livre: A teoria voluntarista, então, concebe a obrigação como uma relação entre duas atividades distintas, uma consistente na prestação do devedor e outra consistente na coação que o credor pode imputar-lhe a fim de tal cumprimento. COMPARATO, 1964, p.4

¹⁹³ Para Zachariae, em tradução livre: Toda obrigação civil confere, essencialmente e imediatamente, ao credor o direito de coagir o devedor à prestação que a constitui. O curso que se deverá traçar para alcançá-la (...) varia segundo a forma exterior dos atos instrumentais por meio dos quais a obrigação pode ser constatada. O que se produz, o que traça tal marcha, são os meios de coação disponíveis para a concretização da obrigação. ZACHARIAE, 1850, p. 366.

¹⁹⁴ A positividade da economia se aloja nesse vão antropológico. O *Homo oeconomicus* não é aquele que se representa suas próprias necessidades bem como os objetos capazes de as saciar; é aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte. É um ser finito: e assim como, desde Kant, a questão da

plena consciência das razões e consequências de cada um de seus atos privados (daí Smith afirmar que a falência não é senão o resultado do homem que deixa os sentimentos dominarem-lhe a razão¹⁹⁵). Aliás, o próprio Hans Kelsen, em que pese a força das estruturas kantianas em seu trabalho, não deixa de afirmar que a construção moderna do sujeito de direito não passou de forma de representação do indivíduo burguês na grade jurídica: trocador universal que – talvez por um “lapso” – se tornou sujeito de direito universal.¹⁹⁶

O que se demonstra, *em verdade*, por meio da montagem da obliteração dos efeitos do instituto jurídico da lesão, operada por Pothier.¹⁹⁷ Segundo o qual, ainda que haja dissimetria nas contraprestações estabelecidas em contrato – e, portanto, imperatividade da aplicação do referido instituto para corrigir tais dissimetrias –, deve-se mitigar a incidência da lesão, sob pena de, abalando-se a segurança geral ínsita ao comércio, privilegiar-se um interesse específico em detrimento da totalidade social que alicerça suas relações em meio do mercado.

No mesmo sentido, Montesquieu, ao analisar os institutos romanos de prisão por dívida e os que se poderia chamar de falimentares e sucessórios estrangeiros, insinua, no primeiro caso, a imperatividade de se manterem – ainda que com moderações – as sanções corporais contra os devedores, e, no segundo, brada, objetivamente, pela manutenção da prisão por dívidas em meios comerciais, ou, ainda, pela transmissão das sanções falimentares

atitude se tornou mais fundamental que a análise das representações (já não podendo esta ser senão derivada em relação àquela), desde Ricardo a economia repousa, de maneira mais ou menos explícita, numa antropologia que tenta atribuir à finitude formas concretas. (...) FOUCAULT, 2000, p. 353.

¹⁹⁵ Veja Coase, em tradução livre: Adam Smith permite uma boa dose de loucura no comportamento humano. Mas isso não o levou a defender um vasto papel para o governo. Políticos e oficiais do governo são também os homens. Os particulares são limitados em sua loucura, pessoalmente, porque sofrem consequências. A falência é, talvez, a maior e mais humilhante calamidade que pode acontecer a um homem inocente. A maior parte dos homens, portanto, suficientemente têm o cuidado de evitar que ocorra. COASE, 1976, (artigo).

¹⁹⁶ A ideia de sujeito jurídico independente, na sua existência, de um Direito objetivo, como portador de um Direito subjetivo que não é menos “Direito”, mas até mais, do que o Direito objetivo, tem por fim defender a instituição da propriedade privada da sua destruição pela ordem jurídica. Não é difícil compreender por que a ideologia da subjetividade jurídica se liga com o valor ético da liberdade individual, da personalidade autônoma, quando nesta liberdade está também incluída sempre a propriedade. Um ordenamento que não reconheça o homem como personalidade livre neste sentido, ou seja, portanto, um ordenamento que não garanta o direito subjetivo da propriedade – um tal ordenamento nem tampouco deve ser considerado como ordem jurídica. KELSEN, 2003, p. 191/192.

¹⁹⁷ Para Pothier em tradução livre: A equidade deve reger as convenções: de onde decorre que, nos contratos interessados, nos quais alguém dá algo para receber alguma outra coisa em troca, como um prêmio pelo que se dá ou pelo que se faz, a lesão que sofre um dos contratantes, mesmo que o outro contratante não se utilize nenhum recurso para que isso ocorra, é o suficiente para que isso torne o acordo viciado. Então, a equidade, no fato do comércio, consistirá na igualdade, desde que essa equidade seja ferida, e que um contratante receba mais do que ele ofereceu, o contrato encontrar-se-á viciado; porque ele viola a equidade que deve reinar. (...) Embora toda lesão, qualquer que seja, torne os contratos iníquos, e por consequência viciados, que seja no foro interior, obriga o suplemento da diferença, no entanto, no foro exterior, os maiores não devem poder pleitear a lesão, a menos que seja lesão enorme; foi o sabiamente estabelecido em face das necessárias segurança e liberdade do comércio, as quais exigem que não se possa se insurgir contra a obrigatoriedade das convenções (...). POTHIER, 1848, p. 20/21.

dos pais aos filhos. Estas últimas duas determinações seriam meios idôneos de proteção do *socius* contra os “homens” desprovidos de sua razão, isto é, desprovidos da essência calculadora primaz à sociabilidade conduzida pela lógica das trocas comerciais¹⁹⁸. Assim, as posições jurídicas *anteriores ao* contrato devem se dissolver no profundo halo da liberdade, e as infinitas possibilidades de exercício de poder obrigacional *posteriores* a este contrato podem se alicerçar sobre o vasto arcabouço das “consequências” da vontade livre *a priori*. Do contrário, as sociedades de comerciantes encontrar-se-iam em risco.

Portanto, para compreensão da obrigação jurídica moderna, aqui são abordados (sem prejuízo de outros intrínsecos ao modelo) dois raciocínios circulares estabelecidos pela normatividade privada liberal. O primeiro, parte do sujeito racional (Kant) – com seus profundos sentimentos curiosamente comutativos (Smith, quanto à teoria dos sentimentos) e por meio de sua ampla liberdade (Turgot/Portalis/Aubry, Rau e Zachariaes) – e alcança a formalização obrigacional jurídica, que reflete o “homem” em perfeita acomodação (Kant). O segundo, por sua vez, parte do sujeito (Smith, quanto ao direito falimentar) – imerso na sociabilidade comerciante (Montesquieu e Pothier) e livre construtor do Mercado legítimo (Kant) – e fecha-se na concretude da obrigação, ao mesmo tempo expressão da vontade individual e fiadora da estabilidade social. Note-se, por conseguinte, que os dois movimentos resultam no mesmo ponto.

Dito isso, é importante retornar à objetiva compleição da obrigação voluntarista. Isto é, torna-se importante frisar que a negação à vida, constituinte da interiorização desta lógica da troca comercial (forjada com a valiosa contribuição da filosofia do sujeito) na representação jurídica resulta em modo especialíssimo de compreender a obrigação jurídica privada. Não é possível uma remissão da vontade a vontade, sem encontrar um objeto no qual

¹⁹⁸ Para Montesquieu: “*Da prisão por dívidas* (...) Pois como os negociantes são obrigados a confiar grandes somas por tempos muitas vezes bastante curtos, a dá-las e a retomá-las, é preciso que o devedor honre sempre seus compromissos no prazo estabelecido, o que supõe a prisão por dívidas. Nos negócios que derivam de contratos civis ordinários, a lei não deve efetuar a prisão por dívida, porque ela dá maior importância à liberdade de um cidadão do que à comodidade de outro. *Mas nas convenções que derivam do comércio a lei deve dar maior importância à comodidade pública do que à liberdade de um cidadão; o que não impede as restrições e as limitações que a humanidade e a boa ordem podem requerer.* (...) *Uma bela lei* (...) A lei de Genebra, que exclui das magistraturas e até da entrada no Grande Conselho os filhos daqueles que viveram ou que morreram devedores, a não ser que estes quitem as dívidas do pai, é muito boa. Tem por resultado dar confiança aos negociantes; dá confiança aos magistrados e à própria cidade. Lá, a fé particular tem ainda a força da fé pública. (...) *Lei de Rodes* (...) Os habitantes de Rodes foram mais longe. Sexto Empírico conta que, naquele país, um filho não podia dispensar-se de pagar as dívidas de seu pai renunciando à sucessão. A lei de Rodes era dada a uma república fundada no comércio; ora, penso que a razão do próprio comércio deveria introduzir esta limitação: as dívidas contraídas pelo pai depois que o filho tivesse começado a fazer o comércio não afetariam os bens adquiridos por este. Um negociante deve sempre conhecer suas obrigações e conduzir-se a cada instante segundo o estado de suas finanças.” MONTESQUIEU, 2000, p. 353/354.

se alojar. Por isso a farsa da neutralidade que tal metafísica exige: a formação de um sujeito de direitos.

Delírio que serve de condição de possibilidade a um sistema que faz remeter um vínculo obrigacional ao outro, aperfeiçoando o programa de um equilíbrio cuja verdade atual nada mais seria que o ato temporalizado de uma cadeia de vontade-vontade (mercado) que remete ao infinito. Em suma, pelo peso dos séculos, e o terror de sua materialização atual, dobra-se a metafísica obrigacional sobre ela mesma, sem homens que lhe sirvam de alicerce, mas a vontades que, além de fundamento, servem-lhe de motor e linha de transmissão dos poderes legados por essa vontade.¹⁹⁹

É tal estrutura, de um direito como poder e vontade, a responsável por desvelar, no âmago do direito, as relações de força. E é por meio desta linha de tensão que se instaura a vontade como modo da instituição de um sujeito de direito por meio das práticas sociais:

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir. Para retomar meu ponto de partida, podemos ver como, em uma certa tradição universitária ou acadêmica do marxismo, esta concepção filosoficamente tradicional do sujeito não foi ainda sustada. Ora, a meu ver isso é que deve ser feito: a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas *sociais*.²⁰⁰

Por isso, recolocar em questão o elidido sentimento estético do poder como constante de seu exercício em tais movimentos jurídicos permite a tresvaloração, mais propriamente dizendo a criação de novas morais, sobretudo daqueles juízos afirmadores da vida: somente o ruminar sobre as categorias jurídicas permite trazer à tona seus preconceitos morais e a possibilidade de dissociação metafísica entre finalidade e origem. O que nos leva a perquirir como esta vontade jurídica se associa à vontade de potência na dinâmica social, e, por isso

¹⁹⁹ Leia-se, Bataille, em tradução livre: Deve-se ressaltar que não há *imediatamente* nenhuma outra maneira de lidar com a agitação interna causada a um indivíduo pela impossibilidade de se limitar ao ideal burguês. Nietzsche destacou esse fato essencial de que a burguesia tinha matado Deus, o que resultou em uma desordem catastrófica, um vazio e mesmo em um empobrecimento sinistro. Era, portanto, necessário, não apenas para criar novos valores, mas precisamente os valores que poderiam preencher o vazio deixado por Deus: onde uma série de valores antirreligiosos etéreos. Nietzsche não foi exatamente incapaz de recorrer aos dejetos para se chafurdar. Desde o início da reação contra as formações mentais burguesas, a tendência a recorrer aos valores reclassificados como baixos se colou em voga, mas isso somente em segundo plano. O “sentido de Terra”, segundo Zarathustra, é uma clara indicação nesse sentido. Não se esqueça que Nietzsche já falava da fundação especificamente sexual das reações mentais superiores. Ele daria mesmo uma gargalhada quando defrontando com o ponto de vista da verdade filosófica (qualquer verdade que não faça rir ao menos uma vez deve ser considerada falsa): é verdade que a tendência oposta rapidamente retomou a ascendência, a que considera o riso a expressão brutal da mesquinhez de coração, com isso tornando-se algo de elevado, de luz, de helênico, etc. BATAILLE, 1970, p. 102.

²⁰⁰ FOUCAULT, 2001, p. 9.

obriga-nos a questionar a constituição mesma da matriz obrigacional, a qual, se não necessariamente circunscreve a utilização da vontade de potência, por certo é elemento crucial para a compreensão da economia desta.

CAPÍTULO 3: A FORMAÇÃO DA MATRIZ OBRIGACIONAL A PARTIR DA INSTITUIÇÃO DA MEMÓRIA DA VONTADE

A chave para análise torna-se, assim, o estudo das relações entre homem e verdade: o sujeito contemporâneo, sujeito de direito por excelência, é, então, o produto da juridicização das relações primitivas. Traçada a hipótese acima delineada, as transposições destas relações se colocam em consonância com os diversos modos de vida a que foram submetidas. Isto corresponde a dizer que as formas do crédito/débito se reproduzem nesta historicidade ao passo que a elas são impressas aquilo que foi colocado na memória. Quer dizer, elas são os contrapontos tanto lógicos quanto pulsionais de uma potência humana que, na etapa pré-civilizacional, expandia-se sem limites contra tudo e contra todos. Ou seja, tais formulação de crédito e débito são os resultados da colisão entre potências, e o deslocamento das dinâmicas de forças a elas subjacentes em virtude da criação do processo civilizacional.²⁰¹

Ou seja, se primeiro uma das formas da vontade de potência servia de único lastro volitivo para a conquista do mundo pelo homem – sendo indiferenciados plantas, animais, e outros homens: redutíveis a objetos da satisfação –, tal vontade de potência sofreu um

²⁰¹ Genealogia da civilização muito bem delineada por Bataille, em tradução livre: O homem é ganancioso, exige-se, mas condena a ganância, que não é senão a necessidade sentida – e colocá-lo acima do dom, de si mesmo ou dos bens que possui, o torna um glorioso. Criando plantas e os animais para alimentação, ele, no entanto, reconhece o caráter sagrado, semelhante a si mesmo, pois ele pode destruí-los e consumi-los sem que isso seja ofensivo. Antes de cada elemento o homem ingere (em seu favor), o homem sentiu-se obrigado a admitir o abuso que ele comete. Um certo número de homens dentre tantos sente-se responsável para reconhecer uma planta ou um animal como vítimas. Tais homens mantiveram relações sagradas com a planta ou o animal, não os comiam, *davam* para comer os homens do outro grupo. Se eles os comiam, isto ocorria com uma parcimônia reveladora: tinham reconhecido antecipadamente o caráter ilegítimo, grave e trágico de tal consumo. Não é mesmo a própria tragédia que o homem não possa viver senão sob a condição de destruir, matar, ingerir? E não apenas as plantas e animais, mas outros homens. Nada pode conter a marcha humana. Não haveria saciedade (se para cada um dos homens – a maioria das pessoas tem que desistir por conta própria – ao menos para o conjunto) a não ser que todos fizessem isso. Desta forma, foi um passo, mas não somente um passo, que um homem escravizasse os outros, fazendo de seu semelhante coisa, possuída, ingerida, assim como o animal ou a planta. Mas o fato de que o homem tornou-se de outro homem resultou nesta repercussão: o senhor perante o qual o escravo tornou-se a coisa – é o soberano – retirou-se da comunhão, quebrando a comunicação dos homens entre eles. A ofensa do soberano à regra comum começou o isolamento do homem, a sua separação em partes que não poderiam ser reunidas senão raramente a partir de então, talvez nunca mais. A posse de prisioneiros por senhores que os poderiam comer, ou os escravos desarmados, fez com que o homem passasse a compreender a si mesmo como dotado de uma natureza submissa à apropriação (não mais indevidamente que o animal ou planta), como os outros diversos objetos que, durante o tempo, se sujeitavam a ser sacrificados. Também se descobriu também que os homens que sofreria com a falta de comunicação resultante da existência separada de um rei. Mas quando passaram a se tratar de líderes militares, o sacrifício deixou de ser possível (um senhor da guerra era muito forte). Os reis passaram a ser substituídos no Carnaval (prisioneiros vestidos, mimados antes da morte). Nas saturnais, onde eram imolados esses falsos reis, permitiu-se o retorno temporário para a Idade de Ouro. Os papéis foram invertidos: o senhor, nesta oportunidade, servia como escravo, e este homem encarnava o poder do senhor, donde ocorreria a separação entre os homens, e o rei era condenado à morte, assegurando a fusão de todos numa só dança (uma só e mesma ansiedade, em uma só corrida pelo prazer). BATAILLE, 1973, p. 153/154.

primeiro deslocamento, sendo dominada e submetida ao regime pulsional da matriz – gregária. Pois tais colisões, em seu indômito primevo estado de caos passou a gravar o corpo dos objetos da violência, que, adquirindo, pela primeira vez, um *sentido* estável, reduziu-se à introjeção de *quantum* biológico de autossupressão, presente nas vítimas. As quais nunca mais iriam esquecer a correlação entre certa conduta e a violência, amalgamadas em um significado corporal.

A partir da instituição desta memória (uma memória da vontade), cria-se a grade fixa da imputação, isto é, vai-se aos poucos criando a equivalência entre o dever que é, neste contexto, também a dívida (tanto moral quanto jurídica – *Schuld*) com o próprio vínculo (*Haftung*) que é também a obrigação (ob-ligatio), isto é,

Dessa longa série de transposições, duas nos interessam particularmente: em primeiro lugar, aquela de acordo com a qual as categorias fundamentais da *obligatio* de direito pessoal são instrumentalizadas para servir de grade de interpretação para as relações que se estabelecem entre os membros das primitivas comunidades de estirpe, das aldeias, tribos ou clãs e seus ancestrais primordiais.²⁰²

Assim a conduta de trocar torna-se, na representação primal, fundamento, estanque ou contingente, da hierarquia entre os homens. Os animais que trocavam tornaram-se dependentes uns dos outros na medida em que concebem a possibilidade de tal hierarquia. Tais relações revelam seus primórdios no processo de hominização pautado ao longo da história – no *desenvolvimento*²⁰³ da forma credor/devedor. O homem animal deu um passo rumo a sua própria repressão, tornou prática social o terror da punição como meio de fazer valer as promessas. No momento seguinte, a reflexão sobre tais novas bases de relações faz possível o direito. O direito como racionalização de tais práticas, de tais mecanismos relacionais.

No limite é o que se pretende ouvir por meio da perspectiva genealógica nietzscheana, na medida em que esta revela uma forma de racionalidade que faz surgir uma nova espécie de sujeito: “alguém a quem seja lícito prometer”²⁰⁴. Alguém que, ao se obrigar, sente, no movimento de seus pensamentos, a memória da dor que os formou como “civilizados”. A existência nada mais é que a chance de repetir o purgar pelos mortos passados. Pela culpa que, sem início e sem fim, acomete a civilização.

²⁰² GIACÓIA, 2001, p. 118.

²⁰³ Sempre lembrando que não se trata de desenvolvimento como evolução dos conceitos, mas com novos surgimentos, novas aproximação e uma nova perspectiva de análise, mas por levar em conta a historicidade, vemos este “desenrolar” que marca o processo de hominização (transformação do homem neste sujeito de direitos moderno e inserido numa cultura específica).

²⁰⁴ NIETZSCHE, KSA 5, 291.

Portanto, as práticas jurídicas (nelas envolvendo as forma de justiça e de direito) têm como base as relações mais simples – daí sua marcada precedência –, como as de devedor e credor: é precisamente quando se institui tais relações que o homem entra em contato direto com o outro e faz surgir a necessidade de medir, avaliar e julgar.²⁰⁵ Por isso, pode-se sustentar que por ser na esfera de obrigações legais o foco da origem dos conceitos morais como “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” é o próprio campo normativo que vai trazer consigo toda a crueldade dos castigos. Mais detidamente, é justamente porque o processo de hominização se dá com as práticas jurídicas mais arcaicas de débito e crédito e tais práticas só se estabelecem universalmente por meio da violência que imprime memória é que a genealogia pode retomar os aspectos trágicos da formação do homem; não pela paz, mas pela guerra de uma infinidade de vontades de potência.

Além disso, os conceitos-metáforas (culpa, consciência, dever) são, eles mesmos, produtos da transformação dos terrores da horda em uma “natureza” sem o sangue que um dia lhes acompanhou e que por tais movimentos mnemotécnicos conservou determinada forma de imputação.²⁰⁶ Logo, o ponto fundamental da análise da responsabilidade pelo vínculo de imputação é ligada a uma “gênese moral” das relações entre hominização e memória, uma vez que fazer promessas pressupõe este homem confiável, constante e necessário, capaz de calcular, contar, confiar e que tem como respaldo a criação de uma memória da vontade de forma que:

Criar um animal ao qual é lícito fazer promessas – não é exatamente essa tarefa paradoxal que a natureza se propôs com relação ao homem? Não é este o autêntico problema do homem? ... Que este problema se encontre resolvido em grande parte deve parecer tanto mais surpreendente a quem saiba apreciar por completo a força que

²⁰⁵ Para Nietzsche, estas relações entre credor e devedor, antecedem qualquer organização social e só posteriormente passam a ser transpostas para as comunidades, uma vez que tais relações acontecem primeiro entre as pessoas. Daí porque não poder retroprojetar os conceitos modernos de sujeito de direito nos primórdios da civilização, sob pena de se estar fazendo metafísica dos conceitos, dando-lhes unidade e a-temporalidade.

²⁰⁶ Veja para Deleuze e Guattari a explicação: Nietzsche definia “a moralidade dos costumes como o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, o seu trabalho pré-histórico”: um sistema de avaliações – que adquire força de direito – dos diversos membros e partes do corpo. (...) Porque isto é um acto de fundação, por meio do qual o homem deixa de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra, na qual se engatam os seus órgãos, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências do socius. Os órgãos são talhados no socius, por onde correm os fluxos. Diz Nietzsche: trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem, que se constituiu por uma faculdade activa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve arranjar uma *outra* memória, que seja colectiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e já não de efeitos. É um sistema da crueldade, um alfabeto terrível, esta organização que traça signos no próprio corpo: “Talvez não exista nada tão inquietante e tão terrível na pré-história do homem como a sua mnemotécnica” (...) que implicava suplícios, martírios, sacrifícios sangrentos, quando o homem pensava ser necessário arranjar uma memória; os holocaustos mais terríveis, os actos mais hediondos, as mutilações mais repugnantes, os rituais mais cruéis de todos os cultos religiosos (...) Assim se compreenderá porque é tão difícil criar na terra um povo de pensadores).DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 148/149.

contra ela luta, a força do esquecimento (...).²⁰⁷

Ora, o sistema jurídico é construído a partir da ruptura do “homem primitivo” e criação de um “homem que tem competência jurídica”; que lhe é garantido uma certa amplitude de poder normativo privado apto à criação de normas e, por conseguinte, pode contratar, ser responsabilizado, e lhe ser imputado um dever. A memória, assim, é o traço de vinculação entre as posições jurídicas, pois permite a imputação ao descumprimento da obrigação (a palavra empenhada). Fato é que o ato de “prometer” pressupõe este homem confiável, constante e necessário, isto é, pressupõe a memória da vontade como condição de possibilidade dos artifícios jurídicos e da vinculação por meio da imputação entre conduta e sanção, de forma que a imputação toma as vestes de uma causalidade sistêmica – a liberdade individual reside no momento em que se possa garantir o cumprimento do pacto, ou seja, a vinculação conduta-sanção é rigorosamente garantida.

Desta maneira, para poder responder por si, para poder dispor do porvir, precisou o homem da memória, de um ativo não-mais-querer-livrar-se-de, um prosseguir-querendo o já querido. Aí reside a “origem” da responsabilidade e da capacidade de fazer promessas, tornando o homem até certo ponto uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável, apto a se comprometer e capaz de ter domínio de si e dos outros. E este homem só pode ser criado na medida em que o homem primevo ao tentar fugir em meio a floresta para não entregar as frutas contratadas sofre uma emboscada e tem, por exemplo, um braço arrancado. Por certo, tal mnemotécnica fará com que *jámais esqueça*. E, também, a sua família, quiçá a tribo, o terão como exemplo marcado em seus próprios corpos. Assim,

a genealogia das práticas rudimentares do direito obrigacional, com o inevitável séquito de disposições e faculdades psíquicas nelas implicado – entre elas, principalmente a capacidade de avaliar, estimar, fixar e medir valores, o reconhecer equivalências, instituir e estabelecer créditos e débitos – coincide com os primórdios da sociedade e do Estado.²⁰⁸

O diagnóstico inicial com relação ao “processo hominizador” é que este tem como base as relações mais simples, como as de devedor e credor: estas relações entre credor e devedor, antecedem qualquer organização social e só posteriormente passam a ser transpostas para as comunidades, uma vez que tais relações acontecem primeiro entre as pessoas, em dita matriz obrigacional de cunho privado. Daí porque não é possível retroprojetar os conceitos modernos de sujeito de direito nos primórdios da civilização, sob pena de se estar fazendo metafísica dos conceitos, dando-lhes unidade e atemporalidade. Como salienta, Oswaldo

²⁰⁷ NIETZSCHE, 2007, p. 47.

²⁰⁸ GIACÓIA, 2001, p. 114.

Giacóia Junior, porém,

Para Nietzsche, entretanto, não é lícito retroprojetar no alvorecer da humanidade os conceitos modernos de credor e devedor como “sujeitos de direito” (...) Nesse passo a estratégia argumentativa da Genealogia consistirá em lançar mão das conquistas científicas mais relevantes e plausíveis com o propósito de desacreditar interpretações metafísicas de categorias fundamentais do direito; recorrer à “objetividade da ciência” contra os devaneios metafísicos – sem subtrair ao tribunal da crítica também essa mesma cientificidade.²⁰⁹

Desta feita, será no âmbito das relações materiais entre comprador e vendedor que surgirão as noções de direito e justiça no processo de hominização do homem, uma vez que é a partir do ato de valorar e mensurar, que o homem estabelece direitos e deveres:

Se o autêntico problema consiste em criar no esquecediço e instintivo hominídeo uma memória da vontade, tornando-o capaz de prometer, compreende-se, então, que o estágio mais recuado do processo de hominização deva coincidir com o foco originário de surgimento da promessa e, portanto, deva ser encontrado no terreno das relações pessoais de direito obrigacional: no âmbito das relações de escambo, troca, compra, venda, crédito (...).²¹⁰

Em linhas gerais, a relação entre dor e esquecimento estabelece o “fundamento” de uma memória da vontade: o dano representa o não cumprimento da promessa e, com isso, o esquecimento diante da palavra empenhada. A dor é tanto comparada ao esquecimento quanto imposta como meio determinante de sua suspensão temporária, cabendo-lhe fixar na memória uns “quero” e uns “não quero”. Tendo a necessidade de fazer uma memória, a equivalência entre dano e dor, enquanto modo de suspensão do esquecimento, torna o devedor responsável por uma dívida e uma tal determinação aponta para a origem do sentimento de culpa e de obrigação pessoal. Isto é, constrói-se, enfim, uma conexão linguagem-corpo, uma dinâmica dos sentidos.

Essas relações apontam para o surgimento do direito e da possibilidade de responsabilização pessoal, isto é, o “responder por si”, ou seja, “aqui se trata de criar a faculdade de prometer, que deve subsistir como disposição psíquica permanente em credores e devedores”.²¹¹ É nesta vontade adquirida que o homem constrói, também, este poder sobre si mesmo e sobre o destino; sua consciência que é sua medida de valor. O valor da consciência constrói-se, contudo, em um processo alternado de estabelecimento de compromissos, do afrontamento e da recondução a eles. Por isso que, embora com tendência à uniformização, a diferença e a singularidade podem se afirmar ao cabo do processo no indivíduo autônomo e soberano. De fato, se a consciência é fruto da capacidade de fazer

²⁰⁹ GIACOIA, 2005, p. 45.

²¹⁰ GIACOIA, 2005, p. 44.

²¹¹ GIACÓIA, 2001, p. 115.

promessas e, portanto, da memória, pois só com a memória se chega à razão, ao domínio de afetos e à seriedade, algo só se grava na memória pela crueldade e dor, vale dizer, em resposta ao descumprimento daquilo que foi prometido; é, conseqüentemente, sempre na oposição que *esta* memória surge.

Entretanto, transformar um homem naturalmente abalado pelo esquecimento neste homem consciente, foi resolvido de forma violenta (somente o que não cessa de causar dor fica na memória): “- tudo isso tem origem naquele instinto (consciência) que divisou na dor o mais poderoso auxiliar na mnemônica”.²¹² Com a ajuda de imagens e procedimentos de força e impressão de domínio sobre os corpos, o homem retém na memória algumas ideias que se tornam inesquecíveis e formam uma íntima ligação com o “fazer promessas”:²¹³

Quanto pior “de memória” era a humanidade, mais terrível é sempre o aspecto de suas práticas; a dureza do Código Penal dá, em particular, uma medida de quanto esforço ele teve de fazer para chegar à vitória sobre o esquecimento e manter umas tantas exigências primitivas do convívio social, para esses escravos momentâneos da paixão e do desejo presentes.²¹⁴

Pela óptica moral a ser combatida, o exercício da crueldade, neste quadro, é expressão desta busca de equivalência com o dano causado pelo descumprimento do contrato, da promessa empenhada. Não se castiga para se responsabilizar o delinquente por seu ato, mas, sim, por raiva pelo dano sofrido. Neste cenário, tudo se dissolve e o “sentimento de justiça” liga-se, também, à busca de um equivalente ao dano, sempre entre aqueles de potência aproximada, leia-se

A justiça (eqüidade) tem sua origem entre aqueles que têm potência mais ou menos igual, como Tucídides [...] o concebeu corretamente: onde não há nenhuma supremacia claramente reconhecível e um combate se tornaria um inconseqüente dano mútuo, surge o pensamento de se entender e negociar sobre as pretensões de ambos os lados: o caráter da troca é o caráter inicial da justiça. Cada um contenta o outro, na medida em que cada um obtém o que estima mais que o outro. Dá-se a cada um o que ele quer ter, como doravante seu, e se recebe em compensação o que se deseja. Justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio, sob a pressuposição de uma posição mais ou menos igual de potência; assim a vingança pertence originalmente ao domínio da justiça, ela é intercâmbio. Assim também a gratidão.²¹⁵

Não à toa, ainda que às vestes de uma crítica radical, à interpretação moral do direito se liga exatamente o sentimento reativo, uma vez que a condução racional do homem não é senão a justificação formal da lógica ora operacionalizada:

O problema da responsabilidade moral ou jurídica está essencialmente ligado com a retribuição (*Vergeltung*), e retribuição é imputação da recompensa ao mérito, da

²¹² NIETZSCHE, 2007, p. 50.

²¹³ NIETZSCHE, 2007, p. 47.

²¹⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 51.

²¹⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 78.

penitência ao pecado, da pena ao ilícito. Se o princípio retributivo liga uma conduta conforme à norma com a recompensa e uma conduta contrária à norma com a penitência ou com a pena e, assim, pressupõe uma norma que prescreva ou proíba essa conduta - ou uma norma que proíba a conduta precisamente porque lhe liga uma pena -; e se a conduta que constitui o imediato pressuposto da recompensa, da penitência ou da pena é ela mesma prescrita ou proibida sob um determinado pressuposto, então também a conduta a que são imputados, coma a um pressuposto imediato, o prêmio, a penitência ou a pena, pode - se se entende por imputação toda a ligação de uma conduta humana com o pressuposto sob o qual ela é prescrita ou proibida numa norma - ser imputada ao pressuposto sob o qual ela é prescrita ou proibida. Par exemplo, a moral prescreve: quando alguém necessita de auxílio, deve ser ajudado; quando alguém observa este comando, a sua conduta deve ser aprovada, quando alguém o não observa a sua conduta deve ser reprovada.²¹⁶

Nesta medida, a vingança se torna a “retribuição” do mal do dano causado. É a troca, a equivalência através do “contraprazar”: *causar* o sofrer. Nietzsche coloca a matriz obrigacional (débito/crédito) reinterpretada em dois graus, a saber, entre indivíduos e entre indivíduo e sociedade. No primeiro grau estão os indivíduos de idêntica ou análoga força que se colocam em situação de equilíbrio; é o equilíbrio de forças que se regula através do “equivalente”. No segundo grau a sociedade se comporta como credora de seus indivíduos e os devedores, que por sua vez são os membros da comunidade, devem obediência às leis e usos-e-costumes e são punidos não mais como “reparação” mas como ato de “retaliação” para que o equilíbrio original devedor/credor retorne. A transposição da matriz interpretada do ponto de vista da sociedade e indivíduo é o modelo da lógica da guerra vencedor/vencido. O infrator é o sem paz, aquele que será expulso da horda, impiedosamente abatido com relação ao qual urge a retaliação:

Essa liberação em relação a um delírio que o fazia ajoelhar-se diante das obras de seu próprio poder inconsciente de criação, leva a desmascarar como 'humano demasiado humano', e que se tomava por 'além-humano'. É esse motivo crítico de liberdade que Nietzsche condensa na personagem do homem das luzes e do espírito livre, e finalmente na figura do príncipe Fora da Lei. [...] A crítica ataca a própria vida, destrói sua segurança e a cegueira que a ilude²¹⁷.

A pena, nesta fase é um *mimus* do comportamento perante o inimigo. É a gênese do processo civilizatório e a relação vencedor/vencido passa a ser modelo para o Direito Penal:

A sanção da execução forçada é imputada - como ao seu pressuposto imediato - ao não-reembolso do empréstimo, qualificado coma ilícito; o prescrito reembolso do empréstimo é imputado ao seu pressuposto imediato: a recepção do empréstimo. Este fato é o pressuposto mediato da sanção da execução forçada. Para além deste pressuposto mediato da sanção não há lugar para qualquer imputação. Mas a recompensa, a penitência, a pena (em sentido amplo) são imputadas, não ao seu pressuposto mediato, mas apenas ao seu pressuposto imediato: ao mérito, ao pecado, ao ilícito. Não se recompensa, penitencia ou pune o pressuposto sob o qual uma determinada conduta é prescrita, como meritória, ou proibida, como pecado ou ilícito, mas o indivíduo que se conduz em acordo ou em desacordo com o preceito, ou, mais corretamente: a sua conduta em concordância com o preceito é recompensada, a sua

²¹⁶ Kelsen, 2003, 103.

²¹⁷ Marton (Org.), 1985, p. 173.

conduta em discordância com o preceito é sujeita a penitência ou punida. Nesta sua conduta a imputação, que representa a sua responsabilidade moral ou jurídica, encontra o seu ponto terminal.²¹⁸

A compensação se dá, assim, por meio de um convite ao exercício do direito de crueldade do credor para com o devedor: se o dano causado foi praticado por um extravasamento de forças sem limites, próprio à animalidade e à força básica do esquecimento, o primeiro passo do processo civilizatório volta-se à garantia desta mesma possibilidade de extravasamento, mas agora contida em certos limites. Não se afasta, portanto, a crueldade, vista como atributo normal do homem, como um grande prazer festivo da humanidade, tal como o castigo, do que a humanidade não se envergonhava porque era expressão de seus instintos. Pelo contrário, ela era um chamariz à vida, à resistência e à inflexão, contrariamente ao que se dá hoje, quando o sofrimento se torna um argumento contra a existência.²¹⁹

A superação culmina, em última instância com a graça. A consciência de poder se torna presente e de forma tal que o credor, que é rico o bastante, “perdoa” o “pecado”. É a auto-supressão (*Selbst -Aufhebung*) da justiça; é o “além do direito” do poderoso. Não se trata de uma mera vingança, pois esta não explica como o fazer sofrer leva a uma satisfação. Faz parte do contrato esta busca de satisfação interna pelo dano sofrido. A conquista da confiança na palavra se faz por meio de um empenho de algo que o devedor possui, sobre o qual ainda tem poder (seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida) e, uma vez rompida sua palavra, dá direito ao credor de fazer mal pelo prazer de ultrajar, com o que este participa de um direito dos senhores, a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior”.

²¹⁸ Kelsen, 2003, p. 104.

²¹⁹ Para pelo menos dar uma representação de quão inseguro, quão acessório, quão acidental é "o sentido" do castigo, e de como uma e mesma procedura pode ser utilizada, interpretada, ajustada, para propósitos fundamentalmente diferentes: fique aqui o esquema a que eu mesmo cheguei, com fundamento em um material relativamente pequeno e contingente. Castigo como tornar-inofensivo, como impedimento de novo dano. Castigo como pagamento do dano a quem sofreu o dano, sob qualquer forma (também sob a forma de uma compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir a propagação da perturbação. Castigo como meio de infundir medo diante daqueles que determinam e executam o castigo como uma espécie de quitação pelas vantagens de que o infrator gozou até então (por exemplo, se ele é utilizado como escravo em minas). Castigo como segregação de um elemento degenerante (em certas circunstâncias, de um ramo inteiro, como no direito chinês: portanto, como meio de manter pura a raça ou de manter firme um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como violentação e escarnecimento de um inimigo afinal abatido. Castigo como um fazer-memória, seja para aquele que sofre o castigo — a assim chamada "melhoria", seja para as testemunhas da execução. Castigo como pagamento de um honorário, estipulado por parte da potência que protege o malfeitor contra as extravagâncias da vingança. Castigo como compromisso com o estado-de-natureza da vingança, na medida em que este último é ainda mantido em pé por estirpes poderosas, e reivindicado como privilégio. Castigo como declaração de guerra e medida de guerra contra um inimigo da paz, da lei, da ordem, da autoridade, que, como perigoso para a comunidade, como violador de pacto no que se refere a seus pressupostos, como um rebelde, traidor e quebrador da paz, se combate com os mesmos meios que a guerra proporciona. NIETZSCHE, 1999, p. 353.

Neste processo de contenção da crueldade, por uma série de transposições destas relações primitivas a complexos mais genéricos e abstratos, procurou-se não apenas sublimar esta crueldade, voltando-a contra o próprio homem, como ainda deslegitimar tudo o que se encerrava pela força ativa do esquecimento causador dos descumprimentos das promessas, dos contratos. Apagaram-se os instintos para se manter a fria convenção como lei que pacifica os conflitos.

Os sentimentos que reclamavam o confronto de valor tornam-se regras e deveres abstratos, desvinculados da vida que se esvazia, perdendo sentido. Se este caminho privilegiou, como veremos, uma maioria fraca, o nivelamento de atraso e ocaso do homem, Nietzsche tem em seu horizonte um outro ideal, de síntese do inumano e além-humano, de uma nova possibilidade de jogo entre estas forças ativas do homem, do esquecimento e da memória em um modelo dinâmico, da emergência da novidade e da responsabilidade por si como porvir:

O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo, pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Na verdade, portanto, em todos os momentos, o homem agressivo, como o mais forte, mais corajoso, mais ilustre possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da 'má consciência' – o homem do ressentimento!

220

Genealogicamente, como se propõe em outra perspectiva, o direito estaria longe do ressentimento, do mesmo modo como a justiça estaria: o direito seria a representação de um poder mais forte que se impõe ante os mais fracos e nesta medida seria a luta contra os sentimentos reativos. O processo civilizatório seria um prodígio de crueldade empregado pela humanidade contra si mesma, como um terrível processo de domesticação do animal-homem em um lento e penoso processo de costumes. Nele vemos transposições para uma maior generalização do modelo das relações primitivas de um lado e, de outro, um processo de internalização da crueldade, fazendo o homem sofrer consigo mesmo:

O homem que, por falta de inimigos e resistências externas, encerrado à força em uma opressiva estreiteza e regularidade dos costumes, dilacerava, perseguia, roía, espreitava, maltratava impientemente a si mesmo, esse animal batendo-se e ferindo-se contra as barras de sua jaula, e que se quer "amansar", esse animal passando privação e devorado pela saudade do deserto, que de si mesmo tinha de fazer uma aventura, uma câmara de suplício, uma insegura e perigosa selva, esse parvo, esse nostálgico e desesperado prisioneiro, foi o inventor da "má consciência". Com ela, porém, foi introduzido o maior e mais inquietante adoecimento, do qual a humanidade até hoje não convalesceu, o sofrimento do homem *com o homem*, *consigo mesmo*: como a consequência de uma violenta separação do passado animal, de um salto e mergulho, por assim dizer, em novas condições de existência, de uma

²²⁰ NIETZSCHE, 2007, p. 32.

declaração de guerra contra os velhos instintos sobre os quais, até então, repousara sua força, prazer e terribilidade. Acrescentemos logo que, por outro lado, com o fato de uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, deu-se sobre a terra algo tão novo, profundo, inaudito, enigmático, contraditório e *repleto de futuro*, que com isso o aspecto da terra se alterou essencialmente.²²¹

A má consciência como este sentimento de falta de poder teve sua origem como “a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.”²²² Desta forma, tudo passa a se voltar contra o homem mesmo, a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, que o homem gera passa a recair sobre si mesmo como num ciclo de negação, este homem passa a ser o inventor da má consciência e gera o sofrimento do homem com o homem:

A ira, a crueldade, o prazer na perseguição, tudo isto se dirigia contra os titulares de tais instintos; eis a origem da 'má consciência'. O homem, que, constrangido pela falta de inimigos externos e resistências em uma opressiva estreiteza e regularidade do costume, se despedaçava com impaciência, se perseguia, se devorava, se amedrontava e se maltratava a ele mesmo; este animal a quem se quer domesticar, mas que se fere nos ferros da sua jaula; este ser a quem as privações fazem enlanguescer na nostalgia do deserto e que fatalmente devia achar em si uma aventura, um centro de tortura, criando um deserto incerto e perigoso – este louco, ansioso e prisioneiro desesperado tornou-se o inventor da 'má consciência'. Com isso, no entanto, criou-se a maior e mais sinistra doença, dos quais a humanidade não se recuperou, o sofrimento do homem sobre o próprio homem: como o resultado de uma separação violenta do passado animal, de um salto para novas situações, para novas condições de existência, de uma declaração de guerra contra os antigos instintos que antes constituíam a sua força e o seu temível caráter.²²³

Este “fazer-sofrer” de si em si mesmo vai transformar o homem-animal em um homem da culpa, do sentimento de falta. É a partir desta violentação do homem para consigo mesmo que insinuará um ideal e uma beleza. Da descrição nietzschiana decorrem – simplificando-a, é verdade – duas formas de compreender a formulação dessa matriz devedor-credor. Uma formulação externa, que coloca, sobretudo no direito, ao fundá-lo, um sentido relacional entre permissão para a imputação e o dever de sujeição relacionados à conduta. E, de outro, uma formulação interna ao sujeito, que se dobra sobre si mesmo, e formula, sobre seu corpo, certo cálculo relacional, certa impressão, de condutas tidas como “recomendáveis”, “possíveis”, ou “impossíveis” para ele. Ou seja, se, de um lado, a matriz devedor-credor funda o crivo relacional entre os homens, o faz também, no mesmo ato, internamente em cada homem.

Torna-se “homem”, passa a refletir, isto é, passa a pensar sobre a amputação de seu próprio antebraço, quando apanhou certa maçã em um terreno de seu vizinho, mas também se lembra do cheiro da gordura borbulhante de outro vizinho, quando calcinado vivo por não ter

²²¹ NIETZSCHE, 1999, p. 354.

²²² NIETZSCHE, 2007, p. 43.

²²³ NIETZSCHE, 2007, p. 43.

pago certa dívida. Aliás, lembra-se, da mesma maneira, do cheiro de sangue daqueles homens talhados a ferro e arrastados agonizantes em praça pública, para serem deixados para morrer defronte o templo no centro da aldeia.

O “homem”, ao relacionar tais fatos o faz por ter adquirido esta memória, que é a “condição de possibilidade a lembrança da palavra empenhada, uma espécie de dilação temporal do querer que, escandindo as dimensões do passado, presente e futuro, arranca o homem da prisão do instante e esquecimento”²²⁴, com isso, por um lado, ele cria uma “alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma”²²⁵. Em suma, resta-se, pois, por “*adestrar o homem, marcá-lo na carne, torná-lo capaz de fazer alianças, constituí-lo na relação credor/devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro)*”²²⁶: é uma criação de um mecanismo comutador de conduta, que exige a reiteração da punição – e, portanto, a constante da responsabilidade – como modo de garantir a aliança, de assegurar os pactos, de fazê-los presentes no futuro em que são projetados pelo presente de recalcitrância. Assim, o “mau devedor é que deve ser compreendido como se as marcas tivessem ficado mal “marcadas”, como se ele fosse ou tivesse sido desmarcado”, portanto, para reestabelecer o equilíbrio na relação com o devedor, é necessário imputar-lhe um “um acréscimo de dor”.²²⁷

Dessa maneira, o sentido da responsabilidade se perfaz entorno destas formas de competência para o sangue, que deve ser gravada e regravada. Quanto à subjetivação deste “homem” que, atual ou potencialmente, está à mercê da imputação, suas angústias e representações jurídicas, estas já foram tratadas no Capítulo 1, e o serão, com maior minúcia, no Capítulo 4. Aqui importa descrever com clareza a consistência propriamente conceitual deste vínculo jurídico que estabelece as relações propriamente normativas entre os homens. Estas relações que permitem a um deles imputar, e exigem do outro o dever de aceitá-la.

Assim, é estabelecida a matriz devedor-credor, é, em apertada síntese, criado um mecanismo que estabelece uma relação de poder entre indivíduos, permitindo a um deles imputar, e exigindo do outro submissão. E isto se faz, então, por meio da fixação – que é também sua fundação – no “homem” de uma ideia de responsabilidade:

Só ele “pode” prometer, precisamente porque não é mais responsável diante de nenhum tribunal. O produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pelo poder sobre si mesmo, sobre o

²²⁴ GIACOIA, 2005, p. 43.

²²⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 354.

²²⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 349.

²²⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

destino, sobre a lei: o livre, o leve, o *irresponsável*. Em Nietzsche, a noção de responsabilidade, mesmo em sua forma superior, tem o valor limitado de um simples meio: o indivíduo autônomo não é mais responsável por suas forças reativas diante da justiça, ele é seu senhor, o soberano, o legislador, o autor e o ator. É ele quem fala, não precisa mais *responder*. O único sentido ativo da responsabilidade-dívida é o de desaparecer no movimento pelo qual o homem se libera: o credor libera-se porque participa do direito dos senhores, o devedor libera-se, mesmo ao preço de sua carne e de sua dor; ambos liberam-se, desprendem-se do processo que os adestrou. Este é o movimento geral da cultura: que o meio desapareça no produto. A responsabilidade como responsabilidade diante da lei, a lei como lei da justiça, a justiça como meio da cultura, tudo isso desaparece no produto da própria cultura. A moralidade dos costumes produz o homem liberto da moralidade dos costumes, o espírito das leis produz o homem liberto da lei, por isso Nietzsche fala de uma autodestruição da justiça. A cultura é a atividade genérica do homem; mas visto que toda essa atividade é seletiva, ela produz o indivíduo como seu objetivo em que o próprio genérico é suprimido.²²⁸

Tal formulação permite, portanto, a criação de um mecanismo que, precedente com relação ao conteúdo de qualquer moral, dá-lhe um substrato, um suporte, um crivo que lhe permite preencher com cada um de seus desígnios, estabelecidos pelos lances posteriores da cultura, uma certa valoração concebida como índice que resulta na criação de uma medida de imputação. Em outras palavras, retomando-se Giacóia, tem-se, objetivamente, que

Por essa razão, para remontar à pré-história da autoconstituição da humanidade, sua travessia da natureza selvagem à cultura, Nietzsche se propõe a reconstruir a série de transposições da matriz obrigacional do débito e do crédito, que ele identificara como sendo o núcleo germinativo do processo civilizatório. Seu propósito consiste em trazer novamente à superfície da consciência as elevações e abismos que escandem essa trajetória, suas vertigens e desfalecimentos, suas virtualidades e infortúnios. Dessa longa série de transposições, duas nos interessam particularmente: em primeiro lugar, aquela de acordo com a qual as categorias fundamentais da *obligatio* de direito pessoal são instrumentalizadas para servir de grade de interpretação para as relações que se estabelecem entre os membros das primitivas comunidades de estirpe, das aldeias, tribos ou clãs e seus ancestrais primordiais.²²⁹

Ou seja, funda a relação entre os homens uma estrutura relacional que, forjada à imagem da *obligatio*, permite a criação de relações entre os homens, de início, como puro

²²⁸ Mantém-se em francês pois a tradução é livre. Celui-là seul « peut » promettre précisément parce qu'il n'est plus responsable devant aucun tribunal. Le produit de la culture n'est pas l'homme qui 'obéit à la loi, mais l'individu souverain et législateur qui se définit par la puissance sur soi-même, sur le destin, sur la loi : le libre, le léger, l'*irresponsable*. Chez Nietzsche la notion de responsabilité, même sous sa forme supérieure, a la valeur limitée d'un simple moyen : l'individu autonome n'est plus responsable de ses forces réactives devant la justice, il en est le maître, le souverain, le législateur, l'auteur et l'acteur. C'est lui qui parle, il n'a plus à *répondre*. La responsabilité-dette n'a pas d'autre sens actif que de disparaître dans le mouvement par lequel l'homme se libère : le créancier se libère parce qu'il participe au droit des maîtres, le débiteur se libère, même au prix de sa chair et de sa douleur ; tous deux se libèrent, se dégagent du processus qui les a dressés. Tel est le mouvement général de la culture : que le moyen disparaisse dans le produit. La responsabilité comme responsabilité devant la loi, la loi comme loi de la justice, la justice comme moyen de la culture, tout cela disparaît dans le produit de la culture elle-même. La moralité des mœurs produit l'homme affranchi de la moralité des mœurs, l'esprit des lois produit l'homme affranchi de la loi. C'est pourquoi Nietzsche parle d'une auto-destruction de la justice. La culture est l'activité générique de l'homme ; mais toute cette activité étant sélective, elle produit l'individu comme son but final ou le générique est lui-même supprimé. DELEUZE, 1983, p. 157.

²²⁹ GIACÓIA, 2001, p. 118.

extravasamento de potência, em seguida, como um crivo relacional calculado, com o cristianismo, como imputação de uma moral, com a contemporaneidade, talvez, um crédito puro, sem titular e cuja própria certeza numérica é de difícil compreensão. Dessa forma, se – como disserta Giacóia sobre o ponto – “as categorias fundamentais da *obligatio* de direito pessoal são instrumentalizadas para servir de grade de interpretação para as relações que se estabelecem entre os membros das primitivas comunidades”²³⁰, é, como já se mencionou (com o enfoque no processo de subjetivação), por meio do mecanismo criado pela obrigação que se pode compreender o sistema de imputação previsto pela matriz devedor-credor.

Ora, mas, compulsando-se a antropologia, ou mesmo o direito romano, nota-se que a formulação da *obligatio* moderna é já do declínio da Idade Média, sendo que mesmo seu antecedente romano teve existência de veras tardia.²³¹ Como já afirmaram Comparato, e, da mesma maneira, Planiol e Ripert.²³² Dessa maneira, restar-nos-ia, por um lado, refutar a precedência jurídica atribuída por Nietzsche e referendada por Giacóia, ou, por outro lado, insistir na tentativa de dar-lhes sentido. A resposta, para abreviar o problema, está na segunda hipótese, a qual, em que pese não concordar com a utilização precisa do termo *obligatio* no que tange à compleição primeva do direito privado (isto porque, a *obligatio*, ao que tudo indica, é decorrência, e não causa da moralidade cristã, ou seja, o instituto que forma a

²³⁰ GIACÓIA, 2001, p. 118.

²³¹ Comparato, em tradução livre: Do mesmo modo, certos costumes medievais atestam ainda a importância do vínculo de responsabilidade nas convenções. Assim, a curiosa prática da *paumés*, ou vínculo de mão, durante o desenrolar da venda. O gesto, no início, é manifestamente um símbolo de sujeição e dependência. O promitente coloca sua mão na mão do credor a fim de fazer significar que ele vincula a si mesmo no pagamento. Há, como pensam alguns, a aparência de um juramento secularizado. Mediante a proibição canônica de se jurar em vão, não consideramos que Deus é a testemunha da promessa, mas simplesmente que o promitente está se vinculando em sua fé, doravante, vinculando-se, a si mesmo. A evolução completa, enfim, o seu sentido. De início, a independência entre a promessa e seu vínculo sancionatório é total – « prometer e assegurar são dois » – e tal vínculo, por assim dizer, é exterior à promessa, e se dá por meio da constituição de um refém ou de um penhor, ou dos dois ao mesmo tempo. A partir da generalização dos contratos fictos alcança-se a validade do vínculo sancionatório em si mesmo (*semetipsum in wadio dare*). Mas o vínculo permanece autônomo com relação à promessa e uma operação independente de engajamento é necessária a fim de constituir verdadeiras obrigações. Somente a partir do século treze, e, portanto, já no auge do feudalismo, que entramos na segunda etapa: de um lado, o renascimento do direito romano, com a criação das primeiras Universidades, reabilita as práticas dos contratos consensuais, obrigatórios pela simples troca de consentimentos; a crescente influência do cristianismo sobre os espíritos, de outro, contribui para a respeitabilidade da palavra dada impondo a compreensão da intenção das partes nos atos jurídicos. A regra *solus consensus obligat* se impõe definitivamente, é o que significa o dever carregar, doravante, o vínculo sancionatório nos vínculos convencionais. A obrigação moderna nasceu. COMPARATO, 1964, p. 165.

²³² Planiol e Ripert em tradução livre: “Na tradição francesa, que remete às doutrinas da filosofia espiritualista, a possibilidade de condenar uma pessoa como decorrência de uma falta supõe que essa pessoa é *moralmente responsável* por seus atos. Portanto, aquele que é desprovido da inteligência necessária para compreender o que faz, como um louco ou uma criança de pouca idade, não pode ser obrigado em virtude de uma falta, ele é irresponsável por seus atos – tanto sob o ponto de vista moral ou como do penal – diante da punição ou da reprovação que acometem os culpáveis. E sobre o uso da razão que se funda a responsabilidade, já alertava Pothier. PLANIOL; RIPERT, 1926, p. 305/306.

obligatio moderna não é e não poderia ser para este sistema a evolução ou progresso de uma forma primitiva de “obrigação”), por certo assegura uma trilha deveras prolífica para compreender o problema da relação entre matriz devedor-credor e o direito privado.

Contudo, apenas uma consideração prévia anterior à tomada deste caminho. Isto é, antes de compreender este funcionamento baseado em um sistema jurídico obrigacional, é importante dizer que o que se perquire quanto a ele não é sua historicidade enquanto contemplação fotográfica de certo pensamento ou, mais objetivamente, de certo direito. Mas sim de que maneira tal movimento estritamente jurídico permitiu criar uma certa relação entre os homens, uma relação capaz de inscrever-se de tal maneira seu funcionamento nas relações sociais que tornou-se pressuposto a toda compreensão de relações humanas.

Trata-se, então, de formular a questão: como é possível conceber uma matriz obrigacional em pleno funcionamento no indivíduo “homem”. E isto é passível de se compreender por meio da referência à análise dualista da obrigação em direito privado, que abre o vórtice sob a construção idealizante da “vontade” – sempre jurídica – do “homem” como fundamento de todas as coisas. Isto é, a análise dualista permite vislumbrar toda uma cadeia de adequações do direito às violências sociais que nele se inscrevem²³³. Quer dizer, a análise dualista mostra como a causalidade obrigacional se inscreveu na grade jurídica através da história, até desaparecer, em cada um de seus traços mais ostensivos, no período liberal. Tempo em que torna-se “lógica” pura.

²³³ Comparato, em tradução livre: Assim, no direito romano arcaico, a independência absoluta entre a execução pura e simples da prestação (*satisfatio*) e o ato formalista do desfazimento do vínculo obrigatório (*solutio*) se manifesta claramente no que concerne ao devedor *nexi*, o que torna obrigatório que a liberação se dê por meio da *solutio per aes et libram* (...). Esses dois aspectos do pagamento moderno remontam à época franca, da constituição de reféns a partir da ocorrência dos delitos civis: de libertação do refém antes mesmo do pagamento da contrapartida. No direito romano clássico a inexecução da prestação devida é já o modo normal de liberação do devedor. Mas essa subordinação de princípio da *solutio* à *satisfactio* é ainda contraditada por importantes exceções. Quanto ao pagamento puro e simples, são mantidos certos procedimentos formalistas para alcançar o cumprimento da obrigação. Em outro exemplo, nos processos das ações *in personam*, o cumprimento da prestação liberatório somente tem efeito se antes da *litis contestatio*; depois desta, o devedor só pode se liberar pagando a soma fixada na sentença condenatória, ou obtendo a *solutio per aes et libram* de seu credor. Enfim, a aproximação do dever (*Schuld*) e do vínculo sancionatório (*Haftung*) no seio da obrigação moderna é assim claramente perceptível no que concerne ao entendimento de cada um dos seus dois elementos. É incontestável que o direito moderno tende a proporcionar mais e mais a responsabilidade da dívida e o poder sancionatório ao crédito. Frisamos a desproporção evidente que subsistiu mesmo no direito romano clássico entre o entendimento do que é vínculo sancionatório e do entendimento do que é o dever. Para todas as formas de dívida, não importando sua natureza ou montante, o *jus civile* só concebe, em princípio, uma responsabilidade corporal do devedor: por meio do mecanismo da *manus injectio*. O procedimento pretoriano da *venditio bonorum*, ao amenizar os contornos da execução forçada primitiva, não modifica a relação entre a dever e vinculação sancionatória: este permanece rígido, visa ao patrimônio do devedor em bloco. O direito atual aboliu a execução forçada sobre o corpo do devedor, mas o fez para acomodar mais fortemente o dever ao vínculo sancionatório. COMPARATO, 1964, p. 171.

Dessa maneira, segundo a análise dualista, a *Haftung*, imputação (que vai das “clássicas” amputações, dilacerações, empalamentos, incinerações, prisões, esquartejamentos, etc.), é construída, no direito privado, como um liame de responsabilidade. E isto quer dizer, com a criação, de um lado, de um credor, competente para agir contra o devedor; e, de outro, de um devedor, que tem o dever de sofrer a punição. O que serve de comutador lógico da operação é, objetivamente, a relação entre as posições, o sentido que cada uma delas tem na grade jurídica. Ela estabelece, então, um poder, e confere, a um dos “homens”, a competência para extravasar potência (*potestas*), e, ao outro, o dever de sofrer os efeitos da potência.

Por outro lado, há a *Schuld*, o dever, a dívida propriamente dita, um agir que se torna obrigatório (entregar sal, feno, uma vaca, um automóvel, um maço de cigarros, ou títulos mobiliários), mas só é assim, passível de ser “obrigação”, uma *obligatio*, se, e somente se, conectada com a *Haftung*. Somente o conjunto de ambas obriga como direito.

A queda da idealidade obrigacional proporcionada por Alois von Brinz, e seguida por Comparato, “opera uma espécie de revolução copernicana no plano do real. O fundamento da obrigação passa de um polo a outro, do espírito aos corpos, da vontade abstrata do devedor à sua individualidade física²³⁴”, isto é, sua dimensão permite vislumbrar como dúctil construção jurídica a separação entre o dever agir e o poder imputar. Do que resulta que, a formulação da matriz devedor-credor, é a hipótese, se reflete por completo no desenvolvimento do conceito jurídico de obrigação privada:

Pensamos a *obligatio* não como ato, mas o efeito da vinculação (Obligierung), daí que não existe uma palavra alemã que assuma completamente a ideia de “responsabilidade na imputação”/“vínculo sancionatório” (*Haftung*). Com a “vínculo” e “imputação” encontraríamos um “dever” (*Sollen*), mas não a “obligatoriedade” (*Müssen*) que se encontra na “obrigação pessoal” (...). Além disso, a “responsabilidade” ficaria aquém da *obligatio* pura, em comparação com a *obligatio personae*, também o “dever” (*debitum*) é em muitos casos uma especialização ou combinação de obrigações (leia-se pessoais). (...) A responsabilidade é o fato a que chamamos que algo ou que alguém destina-se à satisfação de outrem (o credor).²³⁵

²³⁴ Para consulta, leia-se: (...) opère une sorte de révolution copercienne dans l’interprétation du réel. Le fondement de l’obligation passe d’un pôle à l’autre de l’esprit au corps, de la volonté abstraite du débiteur à son individualité physique. COMPARATO, 1964, p. 7-8.

²³⁵ A tradução é livre, pois não há edição vertida para o português. Para consulta, transcreve-se, em alemão: Denken wir unter obligatio nicht den Akt, sondern den Effekt der Obligierung, so gibt es kein deutsches Wort, das jene vollständiger wiedergäbe als “Haftung”. Mit der “Pflicht” und “Verpflichtung” würden wir zwar das Sollen, aber nicht das Müssen, der persönlichen obligation treffen, die rei obligatio aber von der obligation ausschließen, überhaupt nicht über die Moral hinaus und in das Recht hinein reichen. Auch die “Verbindlichkeit” würde hinter der rei obligatio zurückbleiben, in Vergleiche zu der personae obligatio aber gleich der “Schuld” (*debitum*) ein spezielleres oder mehreres sein, als die obligation (der Personen nämlich) in vielen Fällen ist. (...) Haftung nennen wir die Tatsache, dass etwas eine Person oder Sache, Jemandem (Gläubiger) zur Satisfaktion für etwas zu dienen bestimmt ist. BRINZ, 1879, p 4-5.

Dessa maneira, é possível vislumbrar a obrigação jurídica não mais como um sistema que se alimenta de si mesmo – como controlada criação, alocação e realocação de metáfora –, mas, ao contrário disso, como verdadeira percepção da necessária queda do plano da idealidade para aquele dos corpos. Isto significa dizer que, por meio da criação da distinção entre *Shuld* e *Haftung*, pode-se vislumbrar uma conduta do devedor (livre, ainda que jurídica ou moralmente “devida”) e uma sanção do credor (poder de submissão, sujeição, controle, exatamente porque imbuída de sanção).

Isto é, ainda que, genealogicamente, *Schuld/devoir* e *Haftung/engagement* tenham se referido – no processo histórico – a coisas e modos diferentes de relacioná-las, elas, ainda assim, denotam, com clareza, a manutenção da distinção que construíram no desenvolvimento histórico. A ideia é simples, mas, ainda assim, exige muita minúcia em sua descrição. O modelo parte da distinção entre o dever de prestar e o modo de imputação. O dever (*Schuld/devoir*), como na matriz, é, pontualmente, uma conduta, mas, como na matriz, uma conduta que não se encerra em si mesma, pois, ao ser realizada, conecta indivíduos por meio do direito.

Por tal meio, torna-se pacífico compreender que a expressão *obligatio*, empregada por Giacóia não se refere à conceitual e idealizada vinculação moderna dos indivíduos por meio de um pacto “moral”, escolhido moral ou eticamente, e sancionável na exata medida de sua aceitação social. Mas, bem ao contrário, que se refere à *obligatio* como aquela promessa que se liga a uma sanção, no termos de Comparato, a uma obrigação enfim completa, ou seja, dotada de *Schuld* e *Haftung*.

Daí que, quando, juridicamente, tal conduta resulta em uma imputação, tal imputação, quando vinculada a um dever, torna-se, então, propriamente responsabilidade (*Haftung/engagement*), e o amálgama de ambas, propriamente obrigação. E tal imputação não é senão a objetiva vinculação do devedor ao credor em uma situação de sujeição, ou seja, com o acionamento do dispositivo sancionatório há a legítima sujeição do devedor à competência sancionatório do credor, que pode (é-lhe lícito), em virtude disso, exercer seu poder jurídico-sancionatório (o que, filosoficamente, é extravasamento de potência) contra o devedor.

Essas relações apontam para o homem que valora, estabelece equivalência entre uma pessoa e outra. Essa troca e valoração são fundamentais para o início do pensar humano. Neste sentido, a justiça provém da possibilidade do homem mensurar-se para fazer a diferenciação entre os que têm mais e menos potência e estabelecerem assim direitos e deveres entre os iguais e por isso, também, não escapa ao diagnóstico nietzscheano do

surgimento do direito e da possibilidade de responsabilização pessoal, mais precisamente:

Percebe-se, portanto, que o recurso às categorias fundamentais do direito pessoal das obrigações, em especial à matriz da *obligatio* vinculando credor e devedor, não incorre na ingenuidade de supor a pessoa individual como sujeito natural de direitos e obrigações. Com tal pressuposto, Nietzsche busca no terreno do primitivo direito obrigacional as origens do germinante sentimento do dever.²³⁶

Da obrigação primeva, provém um traço para o processo civilizatório e a relação vencedor/vencido passa a ser modelo para o direito. Traço não apagado no direito obrigacional moderno, pois ligado à servidão (em colocar-se como objeto de satisfação) Muito pelo contrário, nele hígido, sólido, constituinte e funcional.

É neste ponto da análise nietzscheana que se alcança a inversão que Brinz realiza no direito. Das alturas da vontade, é exatamente nos corpos que aterrissa o liame obrigacional. É, e desde Roma, o resultado obtido, infligido como possibilidade a partir da obrigação que integra a obrigação. Isso é o que faz o *Haftung* sobre a vida que adentra ao direito. E sua marca deixada por onde passam as pacificadas “vontades” não permite que seja esquecido. É a consistência de seu sulco no real que haverá de tornar a obrigação o que ela é.

A inversão do sistema voluntarista, leva o foco à resposta legal diante do descumprimento da obrigação. Este se torna o direito obrigacional a ser conceitualmente delimitado como tal. Afinal, entende Brinz, o simples dever, o simples cumprimento sem intervenção judicial, nada, ou muito pouco tem a oferecer como parte de um modelo obrigacional consistente. É puramente o mítico operando em falso. O real da obrigação é seu consistente resultado a ser forçosamente obtido do devedor pelo credor. Em suma, o resultado forçado possível após o descumprimento do pactuado:

Vive-se em uma comunidade, frui-se das vantagens de uma comunidade (e que vantagens! hoje nós o subestimamos às vezes), mora-se protegido, poupado, em paz e confiança, descuidado quanto a certos danos e hostilidades aos quais o homem *de fora*, o “sem-paz”, está exposto — um alemão entende o que “*Elend*” (*êlend*) quer dizer, na origem —, assim como, precisamente em vista desses danos e hostilidades, se está empenhado e obrigado com a comunidade. O que acontecerá no *outro caso*? A comunidade, o credor enganado, se fará pagar do melhor modo que puder, com isso se pode contar. O de que menos se trata aqui é o dano imediato causado pelo danificador: ainda sem considerá-lo, o infrator é antes de tudo um “quebrador”, alguém que quebra contrato e palavra, *para com o todo*, no que se refere a todos os bens e comodidades da vida em comum, de que até então participava. O infrator é um devedor, que não somente não pagou pelas vantagens e adiantamentos que lhe foram demonstrados, mas até mesmo atenta contra seu credor; por isso, de agora em diante, não somente perde, como é justo, todos esses bens e vantagens — mas é agora recordado *do quanto valem esses bens*. A ira do credor lesado, da comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora-da-lei de que ele até então estivera guardado: lança-o fora de si — e agora se pode dar vazão a toda espécie de hostilidade contra ele. O “castigo”, nesse grau de aquisição de costumes, é simplesmente a imagem, a

²³⁶ GIACÓIA, 2005, p. 47.

mímica do procedimento normal que se tem contra o inimigo odiado, tornado indefeso, derrubado, que não perdeu somente todo o direito e proteção, mas também toda clemência; portanto, o direito de guerra e a festa de vitória do *Vae victis!* em toda a sua impiedade e crueldade: — o que explica que foi a guerra mesma (incluído o culto sacrificial guerreiro) que forneceu todas as *formas* sob as quais o castigo entra em cena na história.²³⁷

Desfaz-se, pelo sistema de Brinz, a higidez da vontade sobre a qual se instalariam as condições concretas da intervenção judicial apta a obter um ato. O ato objeto da obrigação. Ninguém, então, a título de satisfação da obrigação (*satisfatio*) intervém, nem nunca poderá intervir, sobre uma “vontade” de prestar. À obrigação, ao conceito jurídico da obrigação, será conectada outra perspectiva, contudo. Será autorizada, pelo direito que tutela a obrigação, a intervenção que, ao invés de perseguir a vontade, inflige a sanção ao recalcitrante. Toma a coisa. Constrange o devedor. Estrutura vazia de qualquer conteúdo, mas suporte de qualquer lógica de imputação jurídica.²³⁸

A máquina obrigacional, então, aparece carregando em seu seio não uma representação do passado, mas, acima de tudo, o passado em ato. O passado da ilimitação da potência, do arbitrário, do descontrole de um homem contra o outro, que é nada mais nada menos que a história do funcionamento da *Haftung*. O que, aliás, torna a análise muito mais simples do que poderia parecer. Afinal, por meio de sua compreensão, toda a violência ritualizada, todos os assassinatos legalizados, todas as máquinas de tortura assumem um dicção propriamente jurídica, sendo passível de ser compreendidas as marcas da violência na obrigação com uma dicção própria, nítida, em tudo separada daquilo que costuma ser pacificado como obrigação jurídica (isto é, como espelhamento do idealismo da vontade-vontade)

Com efeito, somente por meio do emprego de meios bárbaros e sangrentos – pela mobilização da agressividade e da violência, especialmente aquela ritualizada em práticas culturais religiosas e procedimentos penais, como os sacrifícios e os castigos – tornou-se possível fixar na memória incipiente de uma tosca semi-humanidade os primeiros lineamentos da responsabilidade e da obrigação, isto é, as formas mais elementares de *vínculo*, de responsabilidade e, portanto, de sociabilidade.²³⁹

Assim, neste momento, lá estava a *Haftung*, quem presenciou os primeiros traços de juridicidade associados aos acertos de contas entra as hordas, presenciou-a florescendo como crivo primevo do homem, como expressão daquilo que forjara a culpa, e transpassava o

²³⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 350.

²³⁸ Comparato, em tradução livre: O nascimento do *jus civile*, com a promulgação da Lei das Doze Tábuas, causou profundas modificações na sociedade romana. Ocorre uma verdadeira laicização do Direito. O fundamento das convenções privadas já não decorre mais da eficácia no cumprimento dos ritos religiosos ou da força moral dos costumes tradicionais, mas somente da conformidade literal dos atos com o texto da lei. Esse novo direito laico é, então, marcadamente formalista. É assim que a sanção dos atos obrigatórios deixa de ser moral ou religiosa; ela consiste, a partir de então, em poder agir na justiça contra o culpado, se conformando estritamente a uma adequação à lei. COMPARATO, 1964, p. 135.

²³⁹ GIACÓIA, 2001, p. 114.

socius, garantindo-se como a condição de possibilidade do direito. Dessa maneira, quando se passou a normatizar a degola, a efetivamente criar uma distinção propriamente jurídica entre aqueles que imputam e aqueles que sofrem, entre os que afirmam e os objetos da afirmação, esta potência fundante lançou-se – por meio do modernamente elidido, mas outrora nítido – rumo ao futuro, sulcando a tessitura do direito como *Haftung*.

Dessa maneira a violência inominada (dos ventos, dos animais, da chuva, dos animais, dos outros homens) estatui, pela repetição, uma relação do homem com seu ambiente. Todavia, quando, na hipótese, pela primeira vez, o homem associou mentalmente uma violência ao seu comportamento pregresso, vislumbrou pela primeira vez uma causalidade normativa entre conduta e dor (eis a *Schuld originária*), o conteúdo da imputação, isto é, a violência que ganha um sentido (uma espécie de *Haftung* originária, que, como hipótese, funda-se no ato de fixação da causalidade pela *Schuld*).

O que se tem em vista é a tutela dos corpos por meio da violência da instituição da memória, isto é, a tomada de poder dos corpos é necessária para construir aquele vínculo de imputação de responsabilidade. Em outras palavras, a perspectiva do sofrimento marcado na memória, estabilizado em torno de vinganças calculadas, fez-se eficiente, mesmo se recalcitrante o devedor. Insertas no liame obrigacional como resposta apta a assegurar o cumprimento do pacto, fez-se efetiva sem a incidência da formulação da resposta coercitiva derivada do inadimplemento. Deste modo, o dever (*Schuld*) foi cumprido, de modo que a temporalidade mediatizada pela hominização do homem civilizado alcançou a pacificação sem abrir ao entendimento a perspectiva da coação. O adimplemento da obrigação possui, portanto, anterioridade lógica e temporal ao exercício da obrigação por meio da menção ao elemento vínculo de responsabilidade, isto é, *Haftung*.

O suporte das relações obrigacionais, assim, é a consequência imediata da hominização; é, precisamente a matriz credor/devedor nietzschiana que dá a possibilidade de pensar a relação em perspectiva e abarcar o devedor como um “produto histórico” que em sua individualidade é sintoma de um processo violento. Assim, trincar a obrigação, fazendo-a emergir em seu caráter dual, é permitir o desvelamento de tal composição. E sua composição não é senão a coagulação sobre a superfície do direito privado de todo o sangue vertido para a construção da matriz obrigacional nietzschiana; assim, do mesmo modo, seu funcionamento não senão o repetir, incessante da estrutura determinada, e elidida, por meio da aparente pacificação de tais lutas pretéritas:

Mas mesmo essa herança não bastaria para seus fins, ele precisa da mais servil

submissão de todos os cidadãos ao Estado incondicionado, como nunca existiu algo igual; e como nem sequer pode contar mais com a antiga piedade religiosa para com o Estado, mas antes, sem querer, tem de trabalhar constantemente por sua eliminação – a saber, porque trabalha pela eliminação de todos os Estados vigentes –, só pode ter esperança de existência, aqui e ali, por tempos curtos, através do extremo terrorismo. Por isso prepara-se em surdina para dominar pelo pavor e inculca nas massas semiculturas a palavra 'justiça' como um prego na cabeça, para despojá-las totalmente de seu entendimento [...] e criar nelas, para o mau jogo que devem jogar, uma boa consciência²⁴⁰.

No limite, com a análise proposta do tema, e diferenciada, percebemos que é sob a grade de vontades compostas e direcionadas ao adimplemento que se esconderão as respostas violentas ao sistema, a possibilidade de dispersão de racionalização intra-obrigacional do mecanismo sancionatório.

Além disso, a resposta nietzscheana à instituição de um homem “civilizado” se dá imprimindo no homem uma memória que permite que as relações sociais se construam ante uma matriz obrigacional e não como ao supra-histórico. Ao colocarmos neste aspecto de surgimento do direito, invertamos o ponto de análise para a óptica do devedor: é sobre ele, no limite, que recai as consequências da memória; e mais, é ele que torna possível as condições obrigacionais, posto que se mostra, agora, como constante e necessário.

Ora, é exatamente por isso que entendemos não ser mais possível colocar o sistema obrigacional sob a explicação superficial da vontade livre, mas deve antes ser revelado o aspecto primordial do devedor como cerne mesmo das relações, com toda a carga social construída pela história das violências passadas que nele ainda incidem.

Se, em um primeiro momento, há o pacto, e o *devoir* se estabiliza em sua forma, se perfaz, adjunta, a face do vínculo, *engagement*, da perseguição, da perspectiva de inadimplemento, da culpa em perspectiva, já atrelada a seu titular no sistema. Enxerga-se então, desde logo, no momento do pacto, a visão da derrocada do devedor no *socius*. Carga histórica que se torna componente intrínseco da relação obrigacional. Em suma quanto à obrigação, não há, destarte, a forma do dever que limita a vontade, que, animada em espírito a ele se vinculou. Mas, de maneira absolutamente diversa, salta aos olhos outro sistema: ação e medo, Schuld e Haftung desvelam a matriz obrigacional primeva em funcionamento.

Então, surge dos liames obrigacionais, emergindo de seu sono milenar, o animal-homem. O qual, transformado em sujeito de direito, consterna-se, amedrontado, ao ver adiante, em seu devir, o ato de força do credor a mutilá-lo, no fundo, ao ver o *tour de force* do vencedor da horda, a exigir o sangue e as glórias por seu triunfo material. É pela via de

²⁴⁰ NIETZSCHE, 1999, p. 95

passagem aberta por esta imbricação que se pretende alcançar o ajuste conceitual moderno, recolocando em questão a justificação do poder a ele subjacente e questionando-o genealogicamente.

A matriz obrigacional é valorada, então, a partir da relação de crueldade: a dinâmica das trocas fixa as ideias de causalidade e quantificação (cálculo) de acordo com os padrões de mensuração fixados pelos atos de crueldade a elas correlatos. A prática da crueldade nas relações de troca estabelece, então, tanto o crivo da correlação conduta/sanção, como, também o do *quantum* relacional abstrato: os dos cálculos do homem (credor/devedor) com relação à prestação (crédito/débito)²⁴¹ e ao outro homem (devedor/credor), isto é, promove o equivalente.

É sem dúvida aqui que ele descobre a terrível equação da dívida, prejuízo causado = dor a suportar. E Nietzsche pergunta – como explicar que a dor do criminoso possa servir de «equivalente» ao prejuízo que causou? Como é que, pelo sofrimento, nos podemos «pagar»? É preciso invocar um olho que tire prazer disto (o que não tem nada a ver com a vingança): o que Nietzsche chama olho avaliador, ou olho dos deuses amantes dos espectáculos cruéis, «já que o castigo tem ar de festa!». A dor faz parte duma vida activa e dum olhar complacente. A equação prejuízo = dor não tem nada a ver com a troca, e mostra, neste caso-limite, que a própria dívida não tem nada a ver com a troca.²⁴²

Assim, cria-se o liame de poder em meio à relação de troca, que se dissemina como poder em meio ao *socius*. Um homem, *credor*, *pode* fazer sofrer, retaliar, matar, extravasar sua potência, satisfazer seu ímpeto de destruição. O que se estabelece, *ipso iuris*, como relação a outro homem, *devedor*, que *deve* se submeter ao poder estabelecido a partir da instalação de um cálculo que permite relacionar a conduta do devedor a um *valor*, e este valor, a outra conduta, do credor: que é autorizado a extravasar potência a fim de satisfazer o desgosto a ele causado em virtude da conduta do devedor. Para Nietzsche, então, direito obrigacional regia, nesse sentido, a *sympatia malevolens*: a satisfação na crueldade²⁴³.

Para traçar a genealogia de Nietzsche sob o tópico a partir de sua relação com o

²⁴¹ E é simplesmente acima dessa trama de corpos, de acasos e de paixões, dessa massa, desse burburinho sombrio e às vezes sangrento, que se vai construir algo de frágil e de superficial, uma racionalidade crescente, a dos cálculos, das estratégias, das astúcias; a dos procedimentos técnicos para manter a vitória, para fazer calar, aparentemente a guerra, para conservar ou inverter as relações de força. Portanto, é uma racionalidade que, à medida que vai subindo e que ela se vai desenvolvendo, vai ser no fundo cada vez mais abstrata, cada vez mais vinculada à fragilidade e à ilusão, cada vez mais vinculada também à astúcia e à maldade daqueles que, tendo por ora a vitória, e estando favorecidos na relação de dominação, têm todo interesse de não as pôr de novo em jogo. FOUCAULT, 2002, p. 64.

²⁴² DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 198.

²⁴³ Parece-me que repugna à delicadeza, mais ainda à tartufice dos mansos animais domésticos (isto é, os homens modernos, isto é, nós), imaginar com todo o vigor até que ponto a *crueldade constituía* o grande prazer festivo da humanidade antiga, coma era um ingrediente de quase todas as suas alegrias; e com que ingenuidade se a apresenta vá a sua exigência de crueldade, quão radicalmente a "maldade desinteressada" (ou, na expressão de Spinoza, a *sympatia malevolens* [*simpatia malévola*]) era vista como atributo *normal* do homem -: logo, coma algo a que a consciência diz *Sim* de coração! NIETZSCHE, 2007, P. 55.

direito, duas vertentes são importantes. A primeira pode ser chamada, grosso modo, de *genealógico-comercial*. A segunda, de estritamente *genealógico-obrigacional*.

Quanto à primeira, ela parte da premissa de que o que hoje pode ser chamado de “civilização” ou “sociedade” só pode merecer tal nome a partir do momento em que os indivíduos e os grupos começaram a realizar trocas, isto é, pressupõe que a organização da troca de bens instituiu a sociedade.

Quanto à segunda, ela parte da perspectiva de que tal ato civilizatório não quer dizer simplesmente que se pode cogitar daquela instituição metafísica da sociedade, *fundada* por uma *vontade original dos homens*, *teleologicamente* orientada por suas *semelhança* e *autoproteção*, e *assegurada* por sua razão. Quer dizer, bem ao contrário, que a troca exigiu um golpe de força, uma disseminação da violência capaz de tornar o homem esquecido um animal com lembrança, perto da memória do terror o suficiente para manter-se longe das condutas a este associadas. Ou:

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dar* do seu causador. De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico.²⁴⁴

Quer dizer, como discutido com maior percuciência anteriormente, que a troca e o exercício da violência a ela relacionado criaram o “equivalente” e o “sujeito de direito”. Eis a fundação do cálculo relacional entre os indivíduos, que se normatizou, primeiro, como norma, padrão, direito positivo a ser exercido, com a aprovação ou a indiferença da sociedade, por um indivíduo contra o outro; e, em seguida, como racionalização deste “relacional” com base na prática da *Haftung* originária, em outros dizeres:

O homem deve constituir-se pelo recalamento do influxo germinal intenso, grande memória bio-cósmica que faria passar o dilúvio sobre qualquer tentativa de colectividade. Mas, ao mesmo tempo, como é que se pode formar-lhe uma nova memória, uma memória colectiva que seja de palavras e de alianças, que decline as alianças com as filiações extensas, que lhe dê capacidade de ressonância e retenção, de extracção e destacamento, e que opere a codificação dos fluxos de desejo como condição do socius? A resposta é simples: é a dívida, são os blocos de dívida abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador. Toda a estupidez e arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da representação e da educação, os ferros

²⁴⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 53.

rubros e os processos atrozes têm precisamente este sentido: *adestrar o homem, marcá-lo na carne, torná-lo capaz de fazer alianças, constituí-lo na relação credor/devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro)*.²⁴⁵

É daí que, como Nietzsche, Mauss e Kelsen atribuem o surgimento da normatividade a certos modos das sociedades primitivas relacionarem a violação de certa conduta esperada a uma sanção, e, *após* esta sanção à representação mítica de tais sociedades: seja relacionada à equidade, seja relacionada à violação do pacto de colaboração²⁴⁶. Quer dizer, ainda que não haja um contrato *stricto sensu*, o *espírito* espera, e a violência impinge sua resposta mais brutal quando não recebida a contraprestação relativa à conformação da aliança, a saber a *Haftung*.

Aliás, apenas para fixar a ideia de que esta “violência fundadora” funda-se a mesma no ato de sua instituição, modelando o homem à conformação que ela impinge – basta demonstrar seus contornos primevos, basta descrever que, deixando de haver a contraprestação, a correção da falha torna-se o menos importante. Porque, posteriormente ao extravasamento de potência contra o credor, ou os credores, torna-se o cerne da compreensão da obrigação. Isto porque esta traz de mais importante em seu bojo não a *Shuld* (ao mesmo tempo [a] dívida moral e [b] prestação concreta), mas a autorização para destruir o devedor, *Haftung*. É o sistema da obrigação que separa o monstruoso assassino que mata e esquarteja a vítima, dos “meros” credores que realizam o processo de prisão e esquartejamento do insolvente, bem como o de venda de sua mulher e crianças sob a égide da estreitíssima legalidade romana. O assassino, traiu a justiça, e pode ser morto por isso. O segundo, exerceu

²⁴⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

²⁴⁶ Para Kelsen, em tradução livre: O grau de progresso da vingança primitiva para uma técnica social mais elevada de punição retributiva é realmente grande. Ele consiste no fato de que a reação contra o delito já não tem apenas o caráter de auto-ajuda, mas não deve ser exercido mais pela pessoa, direta ou indiretamente ferido, mas por uma autoridade imparcial. No entanto, a diferença entre a reação essencialmente social da vingança primitiva e a punição retributiva é puramente uma quantitativa, enquanto que a diferença entre a vingança e o reflexo instintivo de defesa é qualitativa. Não se deve ignorar o fato de que, ainda hoje um ramo muito importante da lei, ou seja, o direito internacional, continua a ser, em sua maior parte, no estado tecnicamente primitiva de auto-ajuda. KELSEN, 1947, p. 57.

E também, em tradução livre: Nos sistemas do passado não encontramos simplesmente troca de bens, riquezas e produzir através de mercados estabelecidos entre os indivíduos. Pois são os grupos, e não os indivíduos, que carregam em troca, fazer contratos, e estão vinculados por obrigações, as pessoas representadas nos contratos são pessoas morais – (...). Além disso, o que eles trocam não é exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, e as coisas de valor econômico. Trocam cortesias, entretenimentos, ritual, assistência militar, mulheres, crianças, danças e festas, e as feiras em que o mercado é apenas um elemento e a circulação de riqueza, uma parte de um contrato amplo e duradouro. Finalmente, embora as prestações e contra-prestações ocorram sob um disfarce voluntário são, em essência, estritamente obrigatório, e sua sanção é uma guerra privada ou aberta. Propomo-nos a chamar isso de sistema de prestações totais. MAUSS, 1967, p. 5.

seu direito enquanto credor, e nada se lhe pode imputar.²⁴⁷

Então, o horizonte do trágico descreve a formulação de nosso tempo, está-se a versar sobre uma série de crueldades, ritos de assassinatos e mutilações sangüinários. O sangue escorre, então, de todos os códigos, sobretudo dos privados – é sobre o direito privado que tudo, primeiro, se dá. A “lógica” do sistema ganha, então, envergadura. Eis que funciona sozinha, relacionando as promessas aos crivos legais da matriz devedor credor:

Não empreende avaliar a história, os governos injustos, os abusos e as violências pelo princípio ideal de uma razão ou de uma lei; mas revelar, ao contrário, sob a forma das instituições ou das legislações, o passado esquecido das lutas reais, das vitórias ou das derrotas dissimuladas, o sangue seco nos códigos.²⁴⁸

Aliás, nesse sentido, Nietzsche faz menção ao brocado *si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*, constante da Lei da XII Tábuas, e a análise da norma em cotejo com o excerto de Nietzsche, não só descreve a correção do filósofo de Sils Maria quanto à fonte da inter-relação (equivalência) entre a dor e a valoração obrigacional do dano (contratual, relictual, criminal, etc.), como reforça o caráter de fonte “valorativa” da *Haftung* na forja da relação entre a memória da dor e a conduta do corpo.²⁴⁹

Em suma, os grilhões que o credor aferrolha ao devedor tiveram, por muito tempo, e em diversas culturas, um conteúdo bastante literal no direito privado. Ora, a dor, nesse

²⁴⁷ Como seria de esperar após o que foi dito, imaginar tais relações contratuais desperta sem dúvida suspeita e aversão pela antiga humanidade, que as criou ou permitiu. Precisamente nelas fazem-se *promessas*; justamente nelas é preciso *construir* uma memória naquele que promete; nelas, podemos desconfiar, encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas. O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como elevar a obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (ou, em certas circunstâncias religiosas, sua bem-aventurança, a salvação de sua alma, e por fim até a paz no túmulo: assim era no Egito, onde o cadáver do devedor nem sequer no túmulo encontrava sossego diante do credor- mas é certo que para os egípcios essa paz era algo especial). Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanta quanta parecesse proporcional ao tamanho da dívida - e com base nisso, bem cedo e em toda parte houve avaliações precisas, terríveis em suas minúcias, avaliações *legais* de membros e partes do corpo. Já considero um progresso, prova de uma concepção jurídica mais livre, mais generosa, mais *romana*, que a lei das Doze Tabuas decretasse ser indiferente que os credores cortassem mais ou menos nesse caso: *“si plus minusve secuerunt, ne fraude esto”* [se cortam mais ou menos, que não seja crime]. NIETZSCHE, 2007, 54.

²⁴⁸ FOUCAULT, 2002, p. 324.

²⁴⁹ Em tradução livre, veja Thaler: O sábio professor Würzburg aproxima engenhosamente essa regra das severidades da mesma natureza editadas pelo antigo direito norueguês: o credor poderia amputar um ou outro membro do devedor preso que lhe opusesse uma resistência renhida, decepá-los pedaço por pedaço. Este seria um vestígio de um direito anterior que – baseado em um sistema de avaliação pecuniária de cada parte dos corpos – permitia ao credor satisfazer seu crédito por meio de tal compensação, reduzindo-o sucessivamente até atingir o montante da dívida. Tão terrivelmente feroz esta legislação que parece provável que foi pouco utilizada, contudo ao menos servir para dar à passagem das Doze Tábuas, com a qual, antes Kohler, não havia realmente preocupação: *se secuerunt mais minusve, se fraude esto*. Originalmente, a amputação foi limitada ao valor do débito. A partir das Doze Tábuas, tornou-se indiferente se fosse cortado mais ou menos do que a dívida prescrevia. O texto não recepciona o princípio *marc le franc* [no jargão jurídico francês, de que se deve distribuir pro rata entre os devedores o objeto da “adjudicação”] ou o da contribuição. THALER, 1887, p. 33/34.

sentido, é capaz de formar, já por meio de um direito uma “memória colectiva que seja de palavras e de alianças, que decline as alianças com as filiações extensas, que lhe dê capacidade de ressonância e retenção, de extracção e destacamento”²⁵⁰, há mensuração das equivalências corpóreas na representação jurídica. Seria curioso perguntar qual membro vale mais, serão os do homem ou da mulher, a perna equivaleria à mão, se dedos custariam pouco, ou mesmo se costumavam ser cortados em separado da mão, se a orelha incluiria, total ou parcialmente, os ouvidos, ou acarretaria percalço quase que apenas visual ao devedor; se o nariz, valeria mais que a orelha, em vista do prejuízo na aparência, ou menos, por sua função ser menor que a audição. Isso tudo muito contribuiria para se entender o direito privado em certo tempo, em certo local. Descreveria como a *Schuld* (dever) pode crivar o *socius* de forma tão incisa de acordo com certa relação com a *Haftung* (imputação sancionatória ou na responsabilidade).

Com o surgimento da Lei XII Tábuas, a potência pôde, enfim, libertar-se dos cálculos, e inscrever-se nos cadáveres ao bel-prazer das necessidades do credor. O devedor morto, então, serve, para além da vida biológica, à satisfação do credor, que se compraz na empatia não só de matar, insuficiente, mas também de destruir o corpo, e saciar-se na brutalidade do esquartejamento. Assim, servindo ao credor em seus mais livres desejos, a responsabilidade jurídica transpassa a vida biológica como o ferro quente à carne macia – a utiliza como simbólica, mas a ignora como entrave normativo – permitindo a imputação para além da morte. É o que Nietzsche chama de “uma concepção jurídica mais livre, mais generosa, mais *romana*”, porque se exterioriza, se afirma – não se introjeta, nem tampouco se perde nos meandros dos recalques do cálculo: é-lhes indiferente as contas de dedos, pernas, ou orelhas. Embora o devedor, submetido ao jugo deste não possua mais qualquer esperança, o credor já não deve se perder em cálculos. Isto é, dentro da matriz devedor-credor, ao menos a vontade de potência do segundo pode ser satisfeita pela brutalidade contra o primeiro. A matriz, embora isso costume ser perdido de vista, se desenha não para conceber a si mesma certo cálculo relacional, mas para autorizar alguém que se afirme na medida em que, também, que o outro perece. Em outras palavras, tem-se que

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecera

²⁵⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

um delicioso bocado, ou mesmo o antegoço de uma posição mais elevada. Através da "punição" ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém coma "inferior" – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à "autoridade", poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.²⁵¹

Ora, quando Nietzsche está falando de tais procedimentos de crueldade, da normatização da carne por meio das piores sevícias. E disto, de se frisar, não só se faz um “homem”, a ser objeto da dívida, mas, também “algo que ainda ‘possua’”. O que, da mesma maneira, pode, ou não, ser atinente à vida ou à morte, à carne ou à esperança da vida eterna, isto é, o vínculo de imputação de responsabilidade (*Haftung*), no modelo, pode se referir ao “corpo do devedor”, mas também à “sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida sua bem-aventurança, a salvação de sua alma”, ou mesmo à “paz no túmulo”. Nesse sentido, se são esclarecedores tanto ter existido um cálculo pecuniário relacionado ao corpo como ter o cálculo sido suprimido com a Lei da XII Tábuas, é interessante ver as direções da afetação que o crédito exerce sobre os outros objetos que não o corpo ou a representação. Bem como, é também de relevo, ver como modo em que isso ocorre. Isto é, inventou-se, é certo, um devedor, mas até onde ele é responsável pelo que deve torna-se o cerne da problemática.

De forma geral, pode-se afirmar que este terreno dos terrores primitivos é aquele em que nasce a lógica da obrigação jurídica, seu funcionamento. Isto é, a moralização dos hábitos faz descolar dos padrões sociais de sua representação critérios valorativos para a responsabilidade. Os exercícios de imputação criam padrões de conduta, e conduta esperada como moral e como direito. Ou, em outras palavras, o hábito da crueldade exercida pelo homem autorizado ao exercício da vontade de potência torna responsáveis todos aqueles que praticarem condutas tidas como ilícitas, ou simplesmente marcadas na mnemotécnica do homem civilizado como passíveis de uma sanção – sem se perder de vista a sem dúvida possibilidade de *ocasional* sobreposição entre o vínculo de imputação e o dever, o que sem dúvida tanto mal fez ao direito e à vida, criando a ilusão do amálgama como constante. A distinção entre uma e outra é sempre uma questão de aplicação de força, assim, a distinção entre a sanção moral ou jurídica decorre de fazer passar do social ao direito, ou do direito ao social, os padrões instaurados pela *Haftung*.²⁵²

²⁵¹ NIETZSCHE, 2007, p. 54.

²⁵² Mas o decisivo no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor – o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante –, é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, é proibido, injusto: após a instituição da *lei*, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponta de vista do prejudicado

Assim, a determinação legislada de que algo será imputado – e imputação é, nesse contexto, restrição da vida: inserção do crivo dos suplícios – desloca, ou não, os crivos obrigacionais conforme estão conectados aos corpos: diz, o dever é sim, ou não fazer algo; o poder é sim, ou não fazer. Atribui ao ofensor ou ao ofendido, ao senhor, ou ao escravo, ao *clerc* ou ao *partisan*, a imputação de um ato. Produz, por isso, toda a movimentação biológica a isto atinente, reforçando as amarras, bramindo os cadafalsos, instalando os terrores públicos, ou ignorando os privados.

Kelsen afasta qualquer conexão entre a validade da norma e valores (legados por Deus ou aparentemente derivados da natureza ou a razão humana), resolvendo a primeira no regular funcionamento do criar produtivo. E porque estes são movidos pela vontade humana, o valor da norma coincide com a vontade, canalizada nos próprios procedimentos de um ordenamento específico: então aqui, como no famoso aforismo de Nietzsche, o valor é apenas um "sintoma da força daqueles que colocam o valor". "O niilismo extremo", diz o filósofo alemão.²⁵³

Nesse sentido, *Schuld* é sempre *Schuld*, seja ela dívida, seja ela culpa. Significa afirmar que a *Schuld* é uma relação – psíquica, moral ou jurídica: uma norma, uma lei – que o “homem” imputa ao homem, é um comando que adequa a vida biológica à normatividade delineada pela *Haftung*, é seu efeito, que estabelece, em determinado *socius*, a instituição da obrigatoriedade de certas condutas entre os primevos animais esquecidos, mas, da mesma maneira, que mantém indiscutida as alianças da civilização: faz funcionar o *socius*, lembrando, e elidindo, as marcas dos suplícios como abstração geral de dívida; marcando a aliança forjada rumo ao futuro, pela perversidade do passado; o adestramento do homem se faz pela construção de “blocos de dívida abertos, móveis e finitos”, “esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador”, são, como se pode

–: daí em diante o olho é treinado para uma avaliação sempre *mais impessoal* do ato, até mesmo o olho do prejudicado (mas este por último, como já se observou). – Segue-se que "justo" _e "injusto" existem apenas a partir da instituição da lei (e *não*, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo). Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo "injusto", na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É precisa mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, coma meios para criar *maiores* unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio *contra* toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada. NIETZSCHE, 2007, p. 65.

²⁵³ Mantém-se em italiano, para consulta: Kelsen scioglie ogni connessione tra validità di norma e valori (discendano da Dio o si pretenda di ricavarli da natura o ragione umana), resolvendo la prima nel regolare funzionamento delle produrre produttive. E poiché queste sono mosse da volontà umana, il valere della norma coincide con il volere, incanalato nelle procedure proprie del singolo ordinamento: anche qui, commo in un celebre aforisma de Nietzsche, il valore à soltanto “sintomo della forza di coloro che pongono il valore”. ‘Nichilismo estremo’, lo dice il filosofo tedesco. IRTI, 2005, p. 137.

compreender, a disseminação da constante ameaça, da ilimitada promessa da destruição.

é a dívida, são os blocos de dívida abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador. Toda a estupidez e arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da representação e da educação, os ferros rubros e os processos atrozes têm precisamente este sentido: *adestrar o homem*, marcá-lo na carne, torná-lo capaz de fazer alianças, constituí-lo na relação credor/devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro).²⁵⁴

Assim, a obrigatoriedade de conduta aparece em uma estrutura dual: certa conduta é amalgamada a certo terror, e este terror, ainda que quase nunca presente, ronda sua representação, podendo integrar seu conceito, e calibrar sua valoração com certo espaço social de representação: a *Haftung* só deixa sua posição de constante atual, mas, por economia de forças, se retira, alocando em seu lugar o fantasma de sua possibilidade “ética”. Enfim, era necessário normatizar o homem com o “homem”, articulando-lhe os elementos. Ocorre, contudo, que nem sempre isto pode mostrar com tamanha abstração, a própria ideia de homem, como já visto

O meio principal de toda feitiçaria é ter em seu poder algo que seja próprio de alguém, cabelos, unhas, um pouco de comida de sua mesa, e até mesmo sua imagem, seu nome. Com esse aparato pode-se então enfeitiçar; pois o pressuposto fundamental é: a todo espiritual pertence algo de corporal; com seu auxílio pode-se ligar o espírito, causar-lhe dano, aniquilá-lo; o corporal fornece a pega com que se pode pegar o espiritual. E assim como o homem determina o homem, assim ele determina também algum espírito natural; pois este tem também seu corporal, pelo qual pode ser pego.²⁵⁵

Como visto, então, a metáfora coloca algo do devedor sob o poder do credor. Mais especificamente, capturando-se, real ou metaforicamente, o corpo do devedor, “sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida”, mas, em outras ocasiões, “sua bem-aventurança, a salvação de sua alma” sua “paz no túmulo”, e isto tudo veio a encontrar esteio no rigor lógico do cálculo, que passou a permitir “avaliações precisas, terríveis em suas minúcias, avaliações *legais* de membros e partes do corpo”. Dessa maneira, pode-se explicar, por exemplo, o papel dos pretores Roma arcaica, que ao julgarem as questões privadas (ajuste entre poderoso) não tinham como foco retalhar o *socius* com uma “justiça material”, mas, ao contrário disso, garantir que a conduta arbitrária do credor sobre o corpo do devedor tivesse um fulcro adequado ao ritual:

Por meio de gestos com mão e a enunciação da *verba solemnita*, o credor manifesta, por meio da *vindicatio*, seu poder sobre um objeto ou uma pessoa. E graças ao cumprimento rigoroso desse rito, a manumissão é eficaz, isto é, a pessoa ou coisa que está sujeita ao credor, tornam inevitavelmente a ele acorrentadas. O papel do pretor, sempre presente, não é julgar no sentido moderno da palavra, isto é resolver

²⁵⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

²⁵⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 81.

o litígio, mas controlar a regularidade do processo ritual.²⁵⁶

Assim sendo, ainda que a compreensão de Nietzsche fique expressa no cálculo escandinavo (“o credor poderia amputar um ou outro membro do devedor preso que lhe opusesse uma resistência renhida, decepá-los pedaço por pedaço [...] em um sistema de avaliação pecuniária de cada parte dos corpos”), como também no romano (*se secuerunt mais minusve, se fraude esto*), é importante questionar se tratar-se-iam de casos específicos, ou se é possível vislumbrar certa constância nesta secção entre uma *Schuld* radicalmente moralizada, e a *Haftung*, agudamente punitiva a ela conexas no conceito de obrigação.²⁵⁷

Dessa forma há, então, uma clara conexão entre a disseminação do instituto estritamente do *nexus* como instituto que ao se disseminar na prática comercial (e não mais estritamente tribal e familiar), dissemina, ao mesmo tempo, um certo modelo de estrutura lógico-jurídica de poder jurídico privado (devedor contra credor), estrutura esta que, por conseguinte, determina a existência efetiva de um aparelho de captura das coisas e dos corpos por uma vinculação jurídica abstrata: a vontade de potência captura o corpo e as coisas que satisfaziam a outra vontade de potência. O substrato corpo, relacionado a certa vontade de potência que nele se aloja, se torna coisa a ser valorada por critérios a ela externos.

A mediação é, então, a de certa vontade jurídica, que, ao ser emanada, faz funcionar a captura do outrora *parterfamilias* pelos grilhões da prisão, da escravidão, ou da morte. Isto é, o instituto do *nexus* torna-se uma espécie de comutador geral do sistema jurídico privado,

²⁵⁶ Mantém-se, para consulta: Par les gestes de la main et par les *verba solemnia*, le saisissant manifeste, dans la *vindicatio*, son pouvoir sur un objet ou sur une personne. Et grâce à l'accomplissement rigoureux de ce rite, la mainmise est efficace, en sens que la personne ou la chose qui en sont objet, se trouvent inéluctablement enchaînées. Le rôle de l'arbitraire, toujours présent, n'est donc pas de juger au sens moderne du mot, c'est-à-dire de trancher un différend, mais de contrôler la régularité de l'opération rituelle. COMPARATO, 1964, p. 146.

²⁵⁷ Veja, para Comparato, em tradução livre: Em primeiro lugar, o dinheiro emprestado ou a soma prometida são gravados com um liame real. Festud na sua definição, fala sobre pecunia obligata ou, literalmente, um dinheiro relacionado para alguma coisa ou em razão de alguma coisa (ob-ligatus). Nestas condições, parece óbvio que ele não se encontra sob o livre exercício do mutuário ou devedor. E isso nos permite entender o trocadilho que é usado por Varron, que, absurdo do ponto de vista gramatical, é perfeitamente correto do ponto de vista legal: *id aes quod obligatur per aes et libram neque suum fit, inde nexum dictum*. Se o devedor não faz seu o dinheiro emprestado ou prometido, é ele quem pertence ao credor. Na verdade, este manteve o controle da *aes nexum*, como sempre manteve seu controle sobre o pecúlio do escravo. (...) O *liber nexus* não era necessariamente o devedor. Vários textos romanos nos mostram que às vezes pode ser o *fillifamilias nexi* para a dívida paterna. Tito Lívio fala de um Cônsul que, depois da guerra contra os Sbíns, prometeu de que desde que o soldado tenha estado no campo de batalha, o credor não poderia tomar seus bens para vender ou importunar seus filhos e netos. Em outra passagem, o mesmo Tito Lívio reporta que a votação da lei Petelia Papiria, em 326 A.C. estava relacionada a uma revolta popular causada pela conduta desonesta de um credor para com um adolescente que estava vinculado pelo *nexus* de uma dívida de seu pai. Finalmente, de acordo com Dionísio de Helicarnasso, o cônsul Sérvulo Prisco proibiria os credores de vender ou penhorar as casas dos soldados enviados na guerra contra os Volcas, bem como o encarceramento das crianças desses soldados como garantia contratual. COMPARATO, 1964, p. 139/140.

pois, para além do terreno moral, dissemina a sanção contra o devedor como *standard* normativo privados. Mas esse comutador *nexi*, em que pese sua eficácia destrutiva, bem como sua função de satisfação do credor, é, ainda, pouco “lógico”, ou, ademais, enfrenta amarras simbólicas pouco práticas à sua operação, afinal, é difícil, e pouco econômico, valorar dedos, pernas, e orelhas.

A *Haftung*, assim criada pelo direito romano, exigia, por conseguinte, uma voz conceitual, uma significação que se referisse tanto a adjudicar a mulher e os filhos do devedor, como, do mesmo modo, recortar o rosto de seu cadáver: e eis, mais uma vez, o espírito romano, com a concretude dos conceitos que lhe é do jaez, inventando o vínculo obrigacional. Comparato, citando Noailles, diz que, no cerne do conceito primário de obrigação está um vínculo mágico (e o vocabulário romano é vasto: *ob-ligatus*, *nexus*, *nexi*, *etc.*), que permite relacionar alguém, ou algo, a um poder de outrem. Há, então, uma autorização para o extravasamento da potência, um “convite à crueldade”, que não se dissipa nas coisas corpóreas mas seguem sempre rumo à imensidão do metafísico “a todo espiritual pertence algo de corporal”, há, então, uma construção jurídica que permite “ligar o espírito, causar-lhe dano, aniquilá-lo; o corporal fornece a pega com que se pode pegar o espiritual. E assim como o homem determina o homem, assim ele determina também algum espírito natural; pois este tem também seu corporal, pelo qual pode ser pego”.²⁵⁸

Em suma, Thaler concebe que, no direito antigo “o credor poderia amputar um ou outro membro do devedor preso que lhe opusesse uma resistência renhida, decepá-los pedaço por pedaço”²⁵⁹, aliás, como bem frisa Nietzsche, de fato existiu, e não só nestas citadas referências históricas, mas também em diversas outras este mecanismo relacional de valoração da destruição do devedor por meio de “um sistema de avaliação pecuniária de cada parte dos corpos”²⁶⁰. Ou, ainda, Comparato, ao frisar que “se o devedor não faz seu o dinheiro emprestado ou prometido, é ele quem pertence ao credor. Na verdade, este manteve o controle da *aes nexum*, como sempre manteve seu controle sobre o pecúlio do escravo.”²⁶¹ Isto é, é muito difícil não enxergar a crueldade inerente à estrutura do direito obrigacional, difícil não vê-la falar diretamente sobre poder e morte, quando isto é-lhe inerente. E é esta perspectiva radicalmente materialista, cuja brutalidade exsurge no discurso de von Brinz, o

²⁵⁸ NIETZSCHE, 1999, p. 81

²⁵⁹ THALER, 1887, p. 33/34.

²⁶⁰ THALER, 1887, p. 33/34.

²⁶¹ Mantém-se para consulta: Si le débiteur ne faisait pas sien l’argent empreinte ou promis, c’est que celui-ci appartenait au créancier. En fait, ce dernier conservait la maîtrise sur l’aes nexum, comme tout temps la maîtrise a conservé son droit sur le pécule de l’esclave. COMPARATO, 1964, p. 139/140.

que nasce sob a aparente neutralidade do discurso obrigacional, dando uma voz muito mais nítida à violência que Nietzsche lhes atribui.

Ora, está-se, portanto, no âmbito da neutralização moral de uma crueldade por meio de uma abstração, a qual, contudo, se torna acessível conceitualmente quando se compreende que ela foi criada como composição de forças decorrente de certa economia primeva da relação entre os homens. Uma conceituação, ou metáfora, que inventa o vínculo em abstrato com portentosas consequências materiais, quer dizer, “é a dívida, são os blocos de dívida abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador”²⁶².

Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática. Quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito, ósseo e octogonal como um dado e tão fácil de deslocar quanto este, é somente o *resíduo de uma metáfora*, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito.²⁶³

É disto que fala este direito privado descrito por Noailles, ele é, em ato, “toda a estupidez e arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da representação e da educação, os ferros rubros e os processos atrozes têm precisamente este sentido”²⁶⁴, afinal, quando o jurista descreve de tal maneira o liame obrigacional não faz senão confirmar que, desde o início, há uma relação intrínseca entre os corpos e a matéria metafórica que “liga” os homens, veja, mais detidamente

No entanto, no texto de Varron, as palavras *nexus* e *nexum*, participio passado do verbo *nectere*, são por vezes usados como adjetivos, às vezes como substantivos. Eles, em hipótese alguma, designam ato jurídico, mas o resultado da ação expressa pelo verbo, o estado que resulta dessa ação. “A ação de ligar criou um liame, o *nexum*, e algo a ele ligado, o *nexus*, ou mais precisamente, duas coisas relacionadas, o *aes nexum* e o *liber nexus*”.²⁶⁵

Em outros termos, o poder jurídico que torna lícito o ato de sujeição do devedor pelo credor torna-se aperfeiçoado na medida em que considerado o efeito de uma metáfora tão plena – reduzida a si mesma – que naturalmente “liga” o devedor ao seu destino de destruição, isto é, “*adestrar o homem, marcá-lo na carne, torná-lo capaz de fazer alianças, constituí-lo na*

²⁶² DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

²⁶³ NIETZSCHE, 1999, p. 57.

²⁶⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

²⁶⁵ Mantém-se para consulta: Or, dans le texte de Varron, les mots *nexus* et *nexum*, participes passés du verbe *nectere*, sont employés tantôt comme adjectifs, tantôt comme substantifs. Ils ne désignent nullement un acte juridique, mais le résultat de l'action exprime par le verbe, *l'état* qui résulte de cette action. “L'action de lier a créé un lieu, le *nexum*, et un lié, le *nexus*, ou plus précisément, deux choses liées, l'*aes nexum* et le *liber nexus*”. COMPARATO, 1964, p. 139.

relação credor/devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro)”.²⁶⁶ Ou seja, o passado do ferro incandescente, das mutilações e esquartejamentos se lança ao futuro como a condição de possibilidade para a existência do contrato – e daí, pouco importa se tais práticas são ou não utilizadas com tais contornos sanguinários hoje. O que permite a construção, no pensamento romano, desta matéria conceitual violentíssima, desprovida do substrato diretamente sanguinário.

O “vínculo” torna-se, então, “rigorosamente” lógico. Denota, por claro, a primeira formulação daquilo que, muito mais tarde, Planiol e Ripert viriam a tratar como de aparência tendente à de uma das “verdades universais e eternas, como aquelas da geometria e da aritmética”²⁶⁷. Giacóia fala de *obligatio*,

Percebe-se, portanto, que o recurso às categorias fundamentais do direito pessoal das obrigações, em especial à matriz da *obligatio* vinculando credor e devedor, não incorre na ingenuidade de supor a pessoa individual como sujeito natural de direitos e obrigações. Com tal pressuposto, Nietzsche busca no terreno do primitivo direito obrigacional as origens do germinante sentimento do dever.²⁶⁸

Mas a conformação primeva da *Schuld* (dívida e dever) obrigacional não bastava como um objeto abstrato para fazer-se ver, sequer era racionalizado, em sentido moderno, para dar-se aos olhos com tal conformação abstrata, tampouco era visível o movimento “fundante” de tal concepção. A representação da autorização jurídica do extravasamento de potência exigia, então, coisas palpáveis, dúcteis, passíveis de *representar* tal relação instintual constante da *obligatio*. Nietzsche fala de ter algo do outro, de conceber a representação concreta do mítico como supremacia sobre o homem, de se criar, na representação, poderes atuais.²⁶⁹

Mais precisamente, que a autorização de exercício da potência conferido pelo direito privado ao credor (isto é, *Haftung*) não pode se submeter ao mero valor pecuniário a ele

²⁶⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

²⁶⁷ Mantém-se para consulta: On répète à l’envi que les obligations représentent la partie immuable du droit ; il semble que leurs règles principales soient des vérités universelles et éternelles, comme celles de la géométrie et de l’arithmétique. C’est une illusion. Sans doute cette matière est moins soumise que les autres aux contrecoups de la révolution politiques ; elle n’y échappe cependant pas entièrement, bien que ses transformations soient plus lentes. PLANIOL; RIPERT, 1926, p. 58.

²⁶⁸ GIACÓIA, 2005, p. 47.

²⁶⁹ Longe de ser uma aparência que a troca toma, a dívida é o efeito imediato ou o meio directo da inscrição territorial e corporal. A dívida deriva directamente da inscrição. Aqui também não se invocará nenhuma vingança nem ressentimento (nesta terra eles não se desenvolvem melhor do que o Édipo). Que os inocentes suportem todas as marcas no seu corpo, é um facto que deriva da autonomia respectiva da voz e do grafismo, como também do olho autónomo que tem prazer nisso. Não porque previamente se suspeite que cada um será um futuro mau devedor, muito pelo contrário. O mau devedor é que deve ser compreendido como se as marcas tivessem ficado mal «marcadas», como se ele fosse ou tivesse sido desmarcado. Porque o que ele fez foi somente alargar para lá dos limites permitidos a distância que separava a voz de aliança do corpo de filiação e a um ponto tal que se torna necessário restabelecer o equilíbrio por um acréscimo de dor. DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 197.

oferecido pelo devedor após o inadimplemento (isto é, *Schuld*).²⁷⁰ Afinal, o poder de matar – o poder de tornar a metáfora do vínculo sobre o corpo real – é o deleite, a satisfação, o prazer de credor: mais uma vez, *questão de gosto*, e nada mais.²⁷¹

Mas não é só, não é só o corpo do devedor-vítima como objeto “passivo” da obrigação o que está em jogo, mas, da mesma maneira, a autorização ao extravasamento de potência do credor-algoz. Ou seja, recortar o corpo como prazer estético profundo é, da mesma maneira, uma faculdade que o direito concede ao credor contra tudo aquilo que contra ele se oponha. O credor é soberano, e a vida é um detalhe.

Quer dizer, o movimento conceitual da obrigação privada é novamente posto a lume, a violência primeva se tornou direito (*i.e.*, nos mecanismos romanos de cobrança de dívidas (*manus injectius*), posteriormente, foi concebida como a abstração do vínculo (na descrição de Noilles sobre o *nexus*), contudo, novamente, quando o tempo já havia passado, e tal voz primal parecia ter sido abafada – deixando de falar dos corpos e da morte, como em seus contornos originais –, ela ressurge violentamente na tessitura da literatura que denuncia a metáfora, e recoloca como *mera* questão de poder (atribuição de competência normativa para o exercício de potência).

²⁷⁰ Veja, em tradução livre, Bataille: A violência dos pensamentos lança-os uns contra os outros; se retirando, assim, tanto por incapacidade como por excesso de potência, do mundo que os engendra, mas que não é grande o suficiente para lhes aprisionar: mas ainda que livres, eles não carregam mais nada, e em vão se libertaram do mundo real, se tornando incapazes de liberar qualquer outra coisa que não eles próprios. Assim, eles aspiram se submeter novamente aos objetos, às vezes com um gosto por esta submissão escrava, às vezes com um cálculo brutal, a fim de submeter definitivamente os objetos e os subordinar ao seu curso violento. Mas é impossível não falar, assim, da “má consciência”, mais que nos homens de um século atrás, nos dos dias de hoje: quando todas as coisas de todos as partes mudam com uma velocidade tão grande e de tal maneira que, independentemente das diferenças de opinião geral, levam a um desespero tão profundo que se tornou difícil opor-lhe outra coisa senão o inconsciente: o hábito de imaginar um porvir que se conforme, ao menos até certo ponto, às aspirações daqueles que o imaginam. BATAILLE, 1970, p. 174.

²⁷¹ Quem sente: “estou na posse da verdade”, quantos bens não deixa escapar, para salvar esse sentimento! O que não lança ao mar, para conservar-se no “alto” — isto é, *acima* dos outros, que carecem da “verdade”! Com certeza o estado em que fazemos mal raramente é tão agradável, tão limpidamente agradável, quanto aquele em que fazemos bem — é um signo de que ainda nos falta potência ou denuncia o despeito por essa pobreza, traz consigo novos perigos e inseguranças para nossa atual posse de potência e cerca de nuvens nosso horizonte, pela perspectiva de vingança, escárnio, castigo, insucesso. Somente para os homens mais excitáveis e mais desejosos do sentimento de potência pode ser mais aprazível imprimir ao que lhes resiste o selo da potência; para aqueles a quem a visão do já submisso (que, como tal, é o objeto do bem-querer) é pesada e enfadonha. O que importa é como se está habituado a *temperar* sua vida; é uma questão de gosto, se se prefere ter o aumento de potência lento ou súbito, o seguro ou o perigoso e temerário — procura-se este ou aquele tempero sempre segundo seu temperamento. Uma presa fácil, para naturezas orgulhosas, é algo desprezível, elas só se sentem bem à visão de homens inquebrantados, que lhes poderiam ser hostis e, do mesmo modo, à visão de todos os bens de difícil acesso; para com aquele que sofre são freqüentemente duras, pois este não é digno de seu esforço e de seu orgulho — mas se mostram tanto mais atenciosas para com os *iguais*, com os quais um combate e luta seriam, em todo caso, honrosos, se alguma vez se encontrasse uma ocasião para isso. Sob o efeito do bem-estar dessa perspectiva, os homens da casta cavalheiresca habituaram-se, entre si, a uma seleta cortesia. — Compaixão é o sentimento mais agradável para aqueles que são pouco orgulhosos e não têm nenhuma perspectiva de grandes conquistas: para eles a presa fácil — e assim é todo aquele que sofre — é algo que delícia. NIETZSCHE, 1999, p. 81.

A segurança depressa é destruída: a metáfora parece envolver na sua totalidade o uso da língua filosófica, nada menos do que o uso da língua natural *no* discurso filosófico, até mesmo a língua natural *como* língua filosófica. Tal exige um livro, em suma: da filosofia, do *uso* ou do bom uso da filosofia. Há mais interesse no que este envolvimento promete do que no que ele dá. Contentar-nos-emos, portanto, com um capítulo e, o uso, substituir-se-á – sob título – por *usura*. Interessar-nos-emos, em primeiro lugar, por uma certa usura da força metafórica na troca filosófica. A usura não sobreviveria a uma energia trópica destinada a permanecer, de outro modo, intacta; pelo contrário, constituiria a própria história e a estrutura da metáfora filosófica. (...) ²⁷²

No direito, fazer a metáfora funcionar (ser imputada: passar do dever-se ao ser), é o que importa. Contudo, na cobrança de dívidas e na falência, nota-se que, em que pese a neutralidade que se costuma atribuir-lhes, sempre está presente a questão da morte, ainda que metafórica ou mítica, do devedor. E isto é material ou metaforicamente romano, medieval, moderno (Pombal: em consonância com a primeira ruptura moderna do homem para com a Razão), e, não se deve espantar, também contemporâneo (no direito falimentar desta década).

A obrigação é a constante da mitologia branca da captura do corpo, que autoriza o extravasamento de potência que transpassa, como constante, a morte, mas, como diriam tanto Nietzsche quanto os juristas, sequer nela se limita. Pois a potência está em tal dimensão ligada à obrigação que desconhece as barreiras do corpo, e se lança sempre àquele “homem” tão certo quanto abstrato e indefinível, ou, em outras palavras, certamente imputável quanto incertamente vivo ou morto. A potência do credor é indiscutível, mas a vida ou a morte são questões laterais. ²⁷³

Portanto, a ideia de direito – e, pode-se dizer, mesmo de justiça – deriva de certa compleição da compreensão do crédito, medir é medir em relação à potência (atual ou futura), e isto, em tal limite, que a própria possibilidade de subjetivação do indivíduo exsurge desta medida. Logo, tanto os elevados píncaros da discursividade moderna (como razão, moral, justiça, etc.), como os objetivos institutos de fundação das normas privadas (autonomia da vontade, obrigação privada, imputação da obrigação privada, etc.) se constituem a partir de

²⁷² DERRIDA, 1991, p. 249.

²⁷³ A metáfora é, portanto, determinada pela filosofia como perda provisória do sentido, economia sem prejuízo irreparável de propriedade, desvio certamente inevitável mas história com vista e no horizonte da reapropriação circular do sentido próprio. É por isso que a avaliação filosófica foi sempre ambígua: a metáfora é ameaçadora e estranha ao olhar da *intuição* (visão ou contato), do *conceito* (alcance ou própria presença do significado), da *consciência* (proximidade da presença a si); mas é cúmplice do que a ameaça, é-lhe necessária na medida em que o desvio é um regresso guiado pela função de semelhança (*mimesis* e *homoiosis*), sob a lei do mesmo. A oposição da intuição, do conceito e da consciência não possui, neste ponto, qualquer pertinência. Estes três valores pertencem à ordem e ao movimento do sentido. Como a metáfora. Então, toda a teleologia do sentido, que constrói o conceito filosófico de metáfora, ordena-o para a manifestação da verdade, para a sua produção como presença sem véu, para a reapropriação de uma linguagem plena e sem sintaxe, para a vocação de uma pura nomeação: sem diferencial sintático ou em qualquer caso sem articulação propriamente *inomeável*, irreduzível à superação semântica ou à interiorização dialética. DERRIDA, 1991, p. 312.

uma mensuração que, ao mesmo tempo, funda o sujeito e fixa a obrigação segundo o cálculo relacional da potência.²⁷⁴

A relação obrigacional cria, portanto, um crivo relacional que estabelece-se articulando um credor e um devedor sob a égide de uma relação *hierárquica*: o *devedor* deve se sujeitar ao *credor*, e *credor* pode (tem competência jurídica) para sujeitar o *devedor*. Portanto, a correlação entre os “valores” (de homens e coisas, ações e sanções) se estabelece no cálculo, mas a juridicização (normatividade) é estabelecida na concepção, pelo cálculo, das posições hierárquicas decorrentes da imputação. Assim, o crédito é condição de possibilidade das relações privadas, mas também de qualquer escalonamento normativo-subjetivo. É ele que pode dizer: o “comerciante”, “empresário”, “empregador” é sempre *credor*, *rectius*: *sempre potente para imputar*; o “indigente”, “operário” é sempre *devedor*, *rectius*: *sempre obrigado a se sujeitar*. Isto é, a matriz devedor-credor estabelece uma relação que lhe é ontológica, mas somente na medida em que a define como *constructo*, e, portanto, passível de uma desconstrução genealógica.

Por isso pode-se afirmar que o ser do “dever ser” exige uma relação comutativa externa, e que só se internaliza na medida fala por meio do direito sua própria “verdade”, e, ao fazê-lo, o faz de acordo com o eixo matricial. Faz o movimento de dada composição do sistema *anterior* de comutação (obrigação privada, princípio constitucional, proibição penal, etc.) no sentido de transformar o mundo da vida (adjudicar um bem, maximizar aplicação concreta de um princípio, prender um indivíduo, etc.).

O modelo kelseniano faz com clareza o primeiro passo de tal movimento. Quer dizer, ele opera, como Kant fez para a metafísica, uma portentosa revolução na compreensão do

²⁷⁴ Um princípio geral no que se refere às relações entre direito e poder: parece-me que há um fato que não se pode esquecer: nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio. Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedade. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia. (...) Não convém esquecer que a reativação do direito romano, em meados da Idade Média, que foi o grande fenômeno jurídico ao redor e a partir do qual se reconstituiu o edifício jurídico dissociado depois da queda do Império Romano, foi um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto. Formação, pois, do edifício jurídico ao redor da personagem régia, a pedido mesmo e em proveito do poder régio. Quando esse edifício jurídico, nos séculos seguintes, escapar ao controle régio, quando se tiver voltado contra o poder régio, o que será discutido serão sempre os limites desse poder, a questão referente aos limites desse poder, a questão referente às suas prerrogativas. Em outras palavras, creio que a personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental é o rei. É do rei que se trata, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos eventuais limites de seu poder, é disso que se trata fundamentalmente no sistema geral, na organização geral, em todo caso, do sistema jurídico ocidental. Que os juristas tenham sido os servidores do rei ou tenham sido seus adversários, de qualquer modo sempre se trata do poder régio nesses grandes edifícios do pensamento e dos saberes jurídicos. FOUCAULT, 2002, p. 30.

sistema, em que pese sua apropriação posterior para a manutenção do mito. Isto é, ele destituiu de qualquer compreensão *a priori* para a validade do direito tudo aquilo que não era interno ao sistema jurídico, e este somente enuncia comandos (*deveres-ser*). Enunciando, desta maneira, como condição de validade para o sistema, apenas a competência do emissor da norma e a adequação de seu comando ao escalonamento de comandos que lhe precede – *leia-se*: a ele formal e não necessariamente materialmente superiores. Isto é, o resultado é a imputação material constituída pelo preenchimento da matriz (o *credor pode*, porque o *devedor deve*).

Tal visão do sistema jurídico contemporânea desempenha, por certo, um grande papel na operação de sua própria racionalidade: a funda e a justifica. Ocorre, contudo, que, como frisado acima, a matriz obrigacional é ínsita à fundação da sociabilidade humana, e também da civilização, nunca tendo deixando de funcionar, marcando – com seus violentíssimos contornos – a fundo não só o direito contemporâneo, como, sobretudo, também o “homem”. E compreender isso é decorrência da observação dos fatos do direito positivo, que não cansam de repeti-lo. Todavia, não sendo possível percorrer minuciosamente toda essa trajetória até o direito contemporâneo – seja por falta de espaço, seja por perder-se de vista uma conexão estritamente jurídico-sistêmica, como a atual –, escolhe-se questionar esta voz primal na Roma Antiga e na Idade Média, momentos históricos muito mais próximos ao presente cultural e jurídico do Ocidente, mas nos quais, ainda, tal voz era ainda audível com indeclinável nitidez.

Momento em que o direito privado permitia ao credor, por meio do liame obrigacional, não uma imputação calculável com base em um valor pecuniário de referência, mas sim calculável daquela forma primeva: atribuição ao credor de competência para extravasar potência, o que realizava por meio do exercício da crueldade contra o devedor.

Em suma, eis o amálgama conceitual que cristaliza e estabiliza a economia da dívida ao conferir potência ao imaterial débito que transpassa os indivíduos, economia pulsional que desloca o sentido do débito rumo ao corpo, acomodando não só a perspectiva da vingança – hoje lateral, mero rastro –, mas, sobretudo, a contra-economia da vida, a secção do corpo em função do método, que, ao criar o sujeito, torna-o fonte de norma, e passível de tornar-se objeto de imputação. Assim, a potência como *quantum* de contra-vida, máquina pulsional da morte.

CAPÍTULO 4: SCHULD E HAFTUNG²⁷⁵: PODER E POTÊNCIA NA ROMA ANTIGA E NA ERA MEDIEVAL

Descrita a hipótese sobre o funcionamento da *obligatio* romana no pensamento de Nietzsche sob a óptica de von Brinz, e a precedência a elas atribuída por Giacóia, deve-se, por conseguinte, demonstrar, ainda que não à exaustão, seu funcionamento concreto a partir do direito. Trata-se de demonstrar citada hipótese já elencada nos capítulos anteriores, isto é, o modo pelo qual este intercâmbio errático entre (a) a *Schuld* moral, (b) a *Schuld* propriamente obrigacional, (c) o estabelecimento e o exercício do poder jurídico privado (*Haftung*), e, por fim, (d) o extravasamento de potência (*Haftung*), se estabeleceu, determinando as estruturas jurídica, política e moral contemporâneas, sobretudo no que tange a compreensão corrente da relação entre responsabilidade jurídica dos entes privados e a racionalidade da responsabilidade conforme ela é compreendida na filosofia moderna. Quer dizer, como um truculento amálgama entre a infinita potência do credor e a neutra vontade a fundamentar os pactos.

Para tanto, aqui não se vai perquirir o hipotético marco cronológico civilizatório em que o macaco deu um primeiro passo rumo à civilização, mas, pressupondo-se a fundação da sociabilidade humana e a fixação da ideia de causalidade normativa transpassando as sociedades primitivas – à maneira dos relatos antropológicos de Mauss e Kelsen, e do teorizado logicamente por Hans Kelsen²⁷⁶ – inicia-se por Roma, quando as relações de troca retiravam seu sentido exatamente das estruturas tribais – resultantes diretas da estrutura

²⁷⁵ Assumimos a tradução de *Haftung* como “responsabilidade na imputação” isto é como o vínculo sancionatório que se explica no interior do instituto da responsabilidade. Para o termo *Schuld*, mantém-se, a cada leitura a dualidade dever/culpa. Há sempre, para ambos a ideia atrelada àquilo que se passou por memória corporal (violência civilizatória) ao animal, transformando-o em “homem”. É a partir de ambos os termos que é possível a construção genealógica *desta ponte*, nomeadamente, o *homem*.

²⁷⁶ Veja a forma com que diferencia as sociedades primitivas da mentalidade científica moderna (em tradução livre): A causalidade não é uma forma de pensamento com o qual a consciência humana é dotada por necessidade natural; causalidade não é, como Kant chama, uma “noção inata.” Houve períodos na história do pensamento humano quando o homem “não pensar causalmente” significava, que o homem ligou os fatos percebidos por seus sentidos não de acordo com o princípio da causalidade, mas de acordo com os mesmos princípios que regulavam a sua conduta para com os outros homens. A lei da causalidade como um princípio de pensamento científico aparece pela primeira vez em um nível relativamente alto de desenvolvimento mental. Desconhece-se a povos primitivos. Natureza, e isso significa que os fatos que o homem civilizado concebe como um sistema de elementos ligados entre si de acordo com o princípio da causalidade, é interpretada pelo homem primitivo de acordo com um esquema totalmente diferente. O primitivo interpreta “natureza” de acordo com as normas sociais, especialmente de acordo com as lei de talião, a norma da retribuição. Para ele, “natureza” é uma parte intrínseca de sua sociedade. O dualismo da sociedade e da natureza, tão característica do pensamento do homem civilizado, é completamente estranha à mentalidade primitiva. A ciência moderna, por outro lado, tenta realizar seu objetivo monista por conceber a sociedade como parte da natureza e não a natureza como parte da sociedade. KELSEN, 1947, p. vii.

patriarcal da plenipotência do *paterfamilias* em que não havia vinculação sancionatória intra-obrigacional de um descumprimento contratual a uma sanção, calculável e proporcional.

Isto é, o *paterfamilias* era a expressão não só do vasto poder do homem romano sobre tudo à sua volta, mas, do mesmo modo, a expressão do poder da própria Roma (como diria, Nietzsche, “nós mesmos vemos as significativas idéias de direito e de potência da família, que uma vez possuiu o domínio até onde se estendia a romanidade, tornarem-se cada vez mais pálidas e impotentes”²⁷⁷). Por meio do caractere do *paterfamilias*, sujeito de direito que servia como mediador lógico da subjetivação no direito romano, Roma cria um senhor plenipotente: detinha o poder sobre filhos, escravos, propriedade, etc²⁷⁸. Sobre eles, chegou mesmo a ter poder de vida e morte, de proteção e destruição, ou seja, propriamente uma relação de sujeição absoluta²⁷⁹.

Da análise do direito latino, infere-se que a *Schuld*, como aqui descrita, exsurge como pura vinculação jurídica (cuja coatividade era meramente social; ou exclusivamente material: de um modo ou de outro, não jurídica), isto é, ela está presente, *i.e.*, na distinção entre *mutuum* (empréstimo geralmente realizado entre familiares, sem um dispositivo sancionatório, ou seja, sem *Haftung*), e *fenus* (contrato voltado para a persecução de objetivos pragmáticos e dotados de poder jurídico de sujeição). Afinal, em um primeiro momento, a ideia da comutatividade das relações servia-se do *socius* primal, e de seus simbolismos, para vincular um certo sentido relacional ao ato de troca *por si só*: quer dizer, nisto se esgotava a sanção, ao mítico, quiçá religioso, mas não jurídico.

²⁷⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 95.

²⁷⁸ Como a família moderna, a família romana era uma entidade completa em nossa linguagem: apenas os credores que transacionados com pessoas que lidam em nome da família tinham uma reivindicação de bens da família. A família romana era, no entanto, muito mais ampla do que a família nuclear simples de hoje, incluindo o mais antigo homem que vive na linha masculina de descida (o *pater familias*), seus filhos, e seus escravos, bem como todos os seus descendentes machos adultos e sua membros do agregado familiar próprio. O *pater familias* formalmente detinha a propriedade de todos os bens da família, seja adquirido por ele ou por outros membros da família. Esses atributos fizeram da família romana grande e, do ponto de vista do credor, robusta. A família tinha uma longa vida útil indefinida, permanecendo intacta ao longo de várias gerações. HANSMANN; KRAAKMAN; SQUIRE, 2006, p. 1357.

²⁷⁹ Com relação ao filhos, veja Johnston, em tradução livre: No entanto, este era o poder de um grau extraordinário, e para aqueles sujeitos a ele, representava a impotência de um grau extraordinário. *Patria potestas* remonta pelo menos às Doze Tábuas (450 A.C), e é claro que no início da república, os poderes dos *pater familias* eram extremas: um poder de vida e morte sobre os da família, o poder de decidir se recém-nascidos devem ser aceitos na família ou expulsos; poder de vender crianças excedentes. Mesmo com a república tardia, essas barbáries primitivas já não sobreviveram. Mas o poder paternal permaneceu significativo por causa de duas considerações muito mais práticas: *pater familias* detinha a propriedade de todos os bens da família, e nenhum de seus dependentes poderia possuir qualquer coisa, tudo adquirido por eles investido automaticamente era investido no *pater familias*. JOHNSTON, 2004, p. 30.

Com relação ao escravos, Marrone, em tradução livre: Os escravos eram *alieni juris* porque eram estrangeiros sujeitos a autoridade de outras pessoas: a autoridade do proprietário (*dominus*), sob sua *dominica potestas*, em sua *Dominum ex jure Quiritium*. Mesmo porque o *dominus* exercia sobre eles, como em todos os seus bens, um poder absoluto: até mesmo o direito à vida e à morte (*ius vitae ac necis*). MARRONE, 2006, p. 193.

De forma breve, seria coerente a hipótese de que é desnecessário tornar direito positivo (ainda que de caráter consuetudinário) aquilo que está relegado ao arbítrio do *paterfamilias*, quer dizer, mais precisamente, que está inserido em sua vasta competência para conceder ou imputar tudo aquilo que sua *vontade de potência* exigir contra as coisas (mulher, filhos, escravos, imóveis, etc.) cuja titularidade (posse, propriedade, etc.) está sob sua esfera jurídica.²⁸⁰

Contudo, na medida em que tais vínculos estritamente sociais se dissolviam na dinâmica das trocas (relações intertribais, secções familiares, religiosas ou políticas internas à tribo, etc.) tal poder propriamente patriarcal perdeu sua capacidade adjuntiva na exata medida em que novos fluxos passaram a se conectar à primeira horda, compartilhando, por conseguinte, seus crivos normativos com os advindos dos primevos crivos territoriais.

Afinal, em um primeiro momento, a ideia da comutatividade das relações servia-se do *socius* primal, e de seus simbolismos, para vincular um certo sentido relacional o ato de troca *per se*. Somente no momento em que há, objetivamente, uma obrigação que relaciona uma imputação a um contrato específico – que se apresenta com relação às prestações totais –, é que este carece de especificação em separado, e pode ser visto como um contrato.²⁸¹

Ocorre, porém, que com a expansão do núcleo tribal por meio da ampliação do comércio, a imputação decorrente da vinculação entre sujeitos na troca, passou a ser assegurada por meio de mecanismos estritamente jurídicos, cujas determinações passaram a se desenvolver propriamente em torno da operação de troca específica. Disso percebe-se que há nitidamente um movimento, essencialmente negativo, de especialização do direito com relação às trocas sociais totais já representadas por Mauss. Quer dizer, torna-se necessário um pensamento jurídico que determine a vinculação pontual entre indivíduos específicos e sua

²⁸⁰ Leia-se Weitter, em tradução livre: A obrigação civil torna-se impossível entre pessoas vinculadas a um mesmo pátrio poder, entre o pai de família e seus filhos, entre dois filhos submetidos ao mesmo pátrio poder. Na família romana reinava a unidade da pessoa; o chefe de família e seus filhos formavam apenas uma só pessoa. Que não poderia ter um vínculo obrigacional consigo mesma. Pais e filhos não poderiam se tornar devedores e credores recíprocos senão após o fim do pátrio poder. WETTER, 1883, p. 229.

²⁸¹ Para isso, Comparato, em tradução livre: A adaptação dos costumes ao direito novo acabou por reencontrar certa resistência, devido a uma inércia do corpo social bem conhecida da sociologia. Nessas condições, continuaram a ser praticados, no início da República, e mesmo por todo o período clássico, atos em discordância com a literalidade do texto da lei, mas cuja força obrigatória decorria das antigas práticas religiosas ou das tradições consuetudinárias. Contudo, tais práticas foram se tornando, com o tempo, mais e mais respeitadas, a questão da sanção jurídica não tardou a ser posta. No que concerne ao *mutuum*, parece que ele decorre da prática das trocas de presentes. Por isso carrega consigo, até hoje, um fundo moral. Os textos nos mostram um empréstimo entre amigos, não comportando qualquer fixação de juros, e realizado sem forma determinada, pela simples entrega da coisa (*re*). Ele se opõe, assim, ao *fenus*, empréstimo a juros praticado por plebeus e comerciantes, que acompanhavam sempre o *nexum*, e, mais tarde, a *stipulatio*. COMPARATO, 1964, p. 135/136.

objetiva e unitária relação de troca. Ou seja, ainda que se infira, como fica claro em Kelsen e Mauss, certa estrutura lógico causal na relação específica de troca realizada por meio dos sistema de pactos tribais, há aí, ainda assim, uma complexa construção que, embora resulte em se vislumbrar a *Haftung*, padece de racionalização do objeto especificamente obrigacional, concebido em uma relação de equivalência entre *Schuld* e *Haftung*. É, então, quase que extravasamento de potência puro: se insere na violência habitual, na constante do terror. Do suporte fático normativo à guerra ilimitada.

Daí o sentido do nascimento do já citado instituto do *nexum*, que tinha como objetivo estritamente jurídico dar normatividade sancionatória (*Haftung*) ao contrato celebrado sob a égide da *Schuld*, na medida em que esta deixava de ser sanção suficiente para a imputação dos pactos. Em suma – sem perder de vista outras possibilidades de “origem”, ocidental ou não, da obrigação moderna –, encontra-se, nesta hipótese, uma obrigação, pode-se dizer, dualista: cujo vínculo é composto por uma *Schuld* (que acaba de se destacar da “culpa” entendida como “moral”, por conseguinte, também do “religioso”, do “tribal”, etc.) vinculada a uma *Haftung* juridicamente objetivada como possível, mas não limitada em suas possibilidades.²⁸² Portanto, deve-se destacar como a violência primeva inculcada como *Haftung* originária, resulta na *Schuld*, dela se destaca e autonomiza, assumindo os contornos próprios da – novamente material e objetivamente derivada – troca a ela relativa. Onde se destaca, no modelo clássico de imputação obrigacional: a *manus injectio*, instituto jurídico que permitia ao credor imputar, *manu propria*, a prisão devedor, expondo-o no mercado até que alguém consentisse em quitar suas dívidas. Não havendo quem o fizesse, ele poderia ser ou mutilado e dividido entre a coletividade de credores, ou, ainda, vendido como escravo além dos limites de Roma (*trans Tiberium*)²⁸³.

Aliás, nesse sentido, Nadine Levratto deixa claro que a estrutura aqui delineada abarca não só o *nexus* (e aos devedores por ele vinculados ao liame: *nexi*), como, do mesmo modo, a *addictio*, relacionada, em geral, à responsabilidade delitual. Isto é, a criação do dano (seja por meio de uma conduta danosa, seja por uma conduta realizada em violação ao contrato) enseja

²⁸² Comparato, ainda, em tradução livre: A organização patriarcal da sociedade romana arcaica favorecia a prática, entre grupos familiares pertencentes ao mesmo clã, as transações tomavam a forma de troca de presentes. Todo presente recebido ensejava a obrigação moral de o beneficiário oferecer àquele que o presenteou um bem ou serviço em troca, assim a operação aparece mais como lucrativa do que como desinteressada. COMPARATO, 1964, p. 135.

²⁸³ Em tradução livre: Enfim, após 60 dias de detenção, e na permanência da falta de pagamento, o mal devedor pode ser morto ou vendido como escravo *trans Tiberium*, em outras palavras, no exterior. A tradição, portanto, proibia formalmente a escravidão de um cidadão romano dentro de Roma. No caso de pluralidade de interesses, nos reportamos a Aulus Gellius, o corpo do devedor pode ser despedaçado e dividido entre eles. COMPARATO, 1964, p. 53/54.

um vínculo, a abstração jurídica que leva à necessária sujeição de um homem por outro: eis novamente morte, venda como escravo, prisão.²⁸⁴

Aliás, para compreender os limites lógico-materiais do modelo da *obrigação* romana (tão bem vislumbrados por Nietzsche e Thaler no Capítulo 3), é interessante notar do que era constituída esta *Haftung*, que exercício de poder ela exercia sobre o devedor, e, sobretudo, como ela extravasava potência. Nesse sentido, mostram-se conectadas aos institutos centrais da *nexum*, da *manus injectio*, da *adictio*, as mais variadas possibilidades de exercício da crueldade: morte²⁸⁵, esquarteramento²⁸⁶, prisão²⁸⁷, procedimentos, em resumo, alheios ao mundano cálculo pecuniário: extravasamento puro, satisfação estética e mitologia a seccionar carne macia e ossos quebradiços²⁸⁸. Assim, se aqui não se tem, em qualquer hipótese, a intenção de fazer uma análise da eticidade romana em sua relação com o sistema obrigacional, uma coisa isso deixa inequívoco: a imanência da dívida tornava-se inelidível. Aliás, à *Schuld* normativa, o sistema nunca cansou de associar outras, o que fica sulcado de forma muito profunda na tutela da insolvência (morte ficta, presunção de fraude e infâmia)²⁸⁹.

De forma geral, a tutela do crédito demonstra como o transpassar dos horrores caminha do crivo mortal do efetivo exercício da potência para o crivo abstrato da morte ficta e da execração social, isto é, torna-se latente nas relações jurídicas, fazem transbordar o terror e o medo, interiorizados nos conceitos, por todo o corpo social.

²⁸⁴ Para isso, Levratto em tradução livre: Dos século V a II A.C., a Lei das Doze Tábuas deixava o devedor à mercê de seu credor: dentre as operações possíveis, porque o devedores estavam presos (*nexi*), além de opções piores de tratamento, estavam a morte e a venda, sem qualquer restrição legal (Desurvire, 1991). O que foi substituído a partir da Poetelia Papiria (326 av. J.-C.), a qual, um pouco menos cruel, não pôs fim à prática de encarcerar os ladrões dados pelos pretores às vítimas do delito (*addicti*); ela também manteve a execução sobre a pessoa dos devedores *judicati* e *addicti*, ou, de outro modo expresso, julgados pelo magistrado como passíveis de serem submetidos ao credor. (...), LEVRATTO, 2009, p. 224.

²⁸⁵ Em tradução livre: Contudo, no fim da República, o procedimento de execução sobre o devedor encontrava-se já bastante amenizado. O devedor que não pagava suas dívidas não podia mais ser morto ou vendido como escravo. Ele era preso pelo credor, e trabalharia para ele até o pagamento integral de sua dívida. LEVRATTO, 2009, p. 224.

²⁸⁶ Em tradução livre: Submissão, punição corporal e prisão eram usados. (...) Uma razão para isso é a de que na Europa romana a ideia de que *fallitus ergo fraudator* operava como uma sombra, distorcendo o evento da falência. GRATZER, 2008, p. 6.

²⁸⁷ Em tradução livre: Segundo a quase unanimidade dos autores, havia apenas duas maneiras de se libertar da *manus injectio*: o julgamento de condenação ou a confissão do devedor durante o processo. Durante um interregno de trinta dias de um ou do outro, o credor poderia levar o devedor diante do pretor a fim de daquele se apoderar. COMPARATO, 1964, p. 53.

²⁸⁸ Para isso, Korobkin, em tradução livre: Ao mesmo tempo, na medida em que representa um modo de dar compensação, o gesto nega sua própria vaidade, e promete um retorno a um mundo utópico em que a ordem foi restaurada, com cada pessoa que recebeu o seu vencimento. Para o credor, que não aceitou a equivalência da dívida e crueldade, no entanto, este modo de não dá compensação real. KOROBKIN, 2003, p. 2135.

²⁸⁹ Para isso, leia-se Gratzner, em tradução livre: O devedor foi abordado em termos duros e insolvência foi, assim, considerada como igual ao roubo do credor. A razão para isso foi que na Europa a noção romana *fallitus ergo fraudator* (insolvente, assim, um vigarista) funcionou como uma sombra distorcer para explicar como a insolvência tinha ocorrido. Isto continuou até tarde no século XIX. GRATZER, 2008, p. 6.

Ou seja, nesta hipótese – uma hipótese sobre certo modo específico de relacionar indivíduos na matriz devedor-credor por meio de alguns relevantes, contudo poucos institutos latinos, e é só isso o que aqui se descreve: nunca uma teoria geral do crivo obrigacional romano sobre o espírito – há modos de expressão da *Schuld* estritamente jurídica (conduta lícita, isto é, pagamento da dívida, cumprimento do contrato, não agressão contra ou homem, etc.) que ensinam, concreta ou simbolicamente, violentíssimos padrões de *Haftung* (conduta punitiva lícita: morte, prisão, venda forçada, infâmia, etc.), os quais, novamente, espalham pelo *socius* seus padrões de *Schuld* (crivos pulsionais de auto-supressão da vida: *i.e.*, medo de morrer, necessidade de pagar, conduta constantemente diligente, etc.).

Isto é, pensar a relação entre *Schuld* e *Haftung*, de um lado, elucida a forja da constância da *Schuld*, interface que, assegurada a *Haftung*, permite o crivo sobre os corpos. Isto é, encontra-se no direito ocidental o pleno funcionamento desta memória de sangue. Por outro lado, este sangue primevo, marcado nos códigos e nos corpos, não está presente em sua expressão concreta, ou mesmo na repetição material do procedimento que ele indica. Contudo, isto é fato: é a disseminação desta *Schuld* jurídica o que, para Nietzsche, fundamenta a inversão valorativa operada. Ou seja, se o mais rudimentar direito pessoal, baseado no “germinante sentimento da troca, contrato, débito (*Schuld*), direito, obrigação, compensação”²⁹⁰ resultou na criação do que “é a dívida, são os blocos de dívida abertos, móveis e finitos”, e isto, como delineado anteriormente, permite a secção entre conduta e sujeição (dever e responsabilidade).

Por meio da “punição” ao devedor, o credor participa de um “*direito dos senhores*”, esta disseminação da dívida como tal elemento deve ser expressa, deve estar contígua à inversão moral indicada por Nietzsche. Indicado este movimento, Marrone descreve as posições intermediárias dos endividados não escravos romanos. Isto é, homens que, sob o tação da falta de vínculos sociais, da miséria, ou da escravidão no estrangeiro se submete à quase servidão Roma à fora, renunciando ao seu pleno poder jurídico em função da responsabilidade pela dívida. Isto é:

Se esta sujeição pessoal ao poder do patrono era apenas *de facto* ou também de direito, é impossível dizer, porque estamos em uma época em que, não tendo se iniciado uma reflexão a partir de um pensamento jurídico, não havia este não alcançado uma caracterização de tal posição sob um ponto de vista estritamente jurídico. Formalmente livre e juridicamente capaz, podem ter sido *de facto* sujeitos ao poder pessoal e indiscriminado do empresário (*lanista*), que foram os autocratas. Isto é, por meio de juramento especial (*auctoramentum*) se sujeitavam, os allanistas, ao desempenho de tarefas arriscadas, humilhantes ou infamantes: sobretudo, se

²⁹⁰ NIETZSCHE, 2007, p. 59.

comprometiam a apoiar os gladiadores que lutavam nos espetáculos do Circo, arriscando sua vida. Da mesma forma que a posição jurídica daqueles sob a égide do *auctoramentum*, se submetiam ao mesmo regime daqueles contratados pela *locatio operarum*. Sabemos que o *civis romanus* caído nas mãos do inimigo, uma vez que retorna à pátria, recupera o *postliminii jure*, a posição legal antes de sua captura.²⁹¹

Ou seja, não só a filosofia, mas também a história do direito romano, denota necessário compreender a estrutura nietzscheana da obrigação não só como um comutador material de conduta (devedor: ilícito/destruído; credor: lícito/destruidor), mas, do mesmo modo, um comutador (matriz) de *status* (devedor: ilícito/sujeitado; credor: lícito/imputador; ou, talvez mais precisamente, devedor-servo; credor-senhor). Isto é, se apoderar de alguém encontra na dívida seu poder jurídico essencial, quer dizer, antes do trabalho livre, a relação de senhorio e sujeição dominavam a perspectiva de domínio, colocando os homens em relações nas quais a potência e a sujeição estavam desveladas no corpo mesmo das estruturas sociais.

Assim, a dívida toma completamente os corpos e deles não se dissocia, mas a cada troca, a cada mudança, é fincada na estrutura deste romano. Tudo isso permite a passagem de uma dívida imediata, criada no sistema das trocas totais, para a responsabilidade vinculada à

²⁹¹ Mantém-se, para consulta: In proposito, un breve richiamo anzitutto alle posizioni degli *addicti* e dei *nexi* persone libere gli uni e gli altri. Gli *addicti* erano i debitori insolventi, *addicti* dal magistrato al creditore nel procedimento della *legis actio per manus iniunctionem* e, scomparsa questa, ducti dal creditore su autorizzazione del magistrato (...) Qui è sufficiente sottolineare che gli *addicti*, pure se imprigionati e di fatto alla mercé dei creditori, restavano persone libere (e cives Romani) e mantenevano la posizione di sui iuris. La condizione di *addictus* cessava non con la manumissio ma con la *solutio*. Analoga la posizione dei *nexi*, dei quali si dirà più avanti, p. 403 s. Il *nexum* fu abolito dalla lex Poetelia Papiria, del 326 a.C. Sul finire del IV sec. d.C. la legislazione imperiale vietò ogni imprigionamento privato (...); il che segnò un mutamento profondo nella condizione degli *addicti*. È noto che in età molto antica si trovavano in posizione di sostanziale dipendenza i cliente, gente umile che si metteva, pare volontariamente, sotto la protezione (*jides*) di un patrono, nell'ambito della gens alla quale il patrono apparteneva. Scomparvero quale fenomeno socialmente rilevante con la decadenza dell'ordinamento gentilizio in età repubblicana. Si trattava certamente di persone libere e giuridicamente capaci (anche se con limitazioni). Se la loro personale soggezione al potere del patrono fosse solo di fatto o anche di diritto è impossibile dire anche perché siamo in un'epoca in cui, non essendo iniziata l'opera di riflessione giuridica, non si era pervenuti ad una caratterizzazione della loro posizione dal punto di vista del diritto. Formalmente liberi e giuridicamente capaci, pure se in punto di fatto assoggettati al potere personale e indiscriminato dell'impresario (*lanista*), erano gli auctorati, coloro i quali, cioè, mediante speciale giuramento (*auctoramentum*) si assoggettavano, dietro compenso, allanista, per prestazioni rischiose, umilianti e comunque infamanti: più che altro, si impegnavano come gladiatori a sostenere combattimenti per gli spettacoli del circo, con rischio della vita. Uguale nella sostanza la posizione di quanti, anziché con *auctoramentum*, si obbligavano alle stesse prestazioni mediate *locatio operarum*. Sappiamo che il *civis Romanus* caduto nelle mani del nemico, una volta rientrato in patria, riacquistava *iure postliminii* la posizione giuridica di prima della cattura. Non del tutto, però, il *redemptus ab hostibus*, il cittadino romano, cioè, il quale di seguito alla cattura aveva perduto la libertà, era diventato *servus hostium* ed era poi tornato in patria perché un redemptor ne aveva pagato il riscatto. Al riguardo, una costituzione imperiale della fine del II sec. d.C. (forse di Settimio Severo: D. 49.15.1.7.17 e I 7, Tryph. 4 disp.) stabilì che, fin quando al redemptor il riscatto non fosse stato rimborsato, e sempre che questi non vi, avesse rinunciato, il *redemptor* avrebbe potuto trattenere il *redemptus* presso di sé. I giuristi lo considerarono alla stregua di oggetto di pegno e parlarono pertanto di *ius pignoris* e di *vinculum pignoris*. In quanto *pignus*, il *redemptus ab hostibus* poteva essere ceduto, e il cessionario subentrava nei poteri e diritti del cedente. In età postclassica le condizioni del *redemptus* furono mitigate (si stabilì che potesse riacquistare la piena libertà anche con prestazioni lavorative per un quinquennio). MARRONE, 2006, p. 208.

existência deste homem. Dívida e responsabilidade, na verdade, operam-se sob as mesmas condições, porém revestem-se de fluxos contrários: enquanto a dívida é resultado da atividade na troca, a responsabilidade surge pela reatividade frente ao que tem potência (a responsabilidade atinge os impotentes), e assim,

A dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua nova forma é inesgotável, *impagável*. "Será preciso que a perspectiva de uma liberação definitiva desapareça de uma vez para todas na bruma pessimista, será preciso que o olhar desesperado se desencoraje diante de uma impossibilidade férrea, será preciso que essas noções de dívida e de dever se voltem numa outra direção. Voltem-se contra quem então? Não há nenhuma dívida: em primeiro lugar contra o devedor ... em último lugar contra o credor". Pensem no que o cristianismo chama de "redenção". Não se trata mais de uma liberação da dívida, e sim de um aprofundamento da dívida. Não se trata mais de uma dor pela qual pagamos a dívida, mas de uma dor pela qual a ela nos aguilhoamos, pela qual nos sentimos devedores para sempre. A dor não paga mais do que os juros da dívida; *a dor é interiorizada, a responsabilidade-dívida tornou-se responsabilidade-culpa*. De tal modo que será preciso que o próprio credor assuma a dívida, que tome para si o corpo da dívida.²⁹²

Assim, tal dicção operada a partir das leituras ora feitas de Giacóia e Derrida, ganha força quando compreendida por meio da obrigação dualista, *i.e.*, quando retoma a cisão de uma dívida e de uma culpa/responsabilidade (*Schuld/Haftung*). Isto é, o elidido da conduta torna-se naturalidade de imputação, a qual, sempre desaparecendo no ar – pois, embora nem sempre a conduta, a sanção é, por economia, a exceção – mantém-se como indiscutida normalidade, aderindo aos substratos mais recônditos deste homem brutalizado – é construída a constância do agir humano quando sobre ele recai, como condição de possibilidade de sua existência como sujeito de uma comunidade, a *responsabilidade*: forma-se o sujeito responsável. Portanto, a responsabilidade contratual (nascida das teorias contratualista sociais) já é o segundo movimento da metáfora: ela se reveste de novas formas de poder e se torna a

²⁹² Mantém-se para consulta: Quand les forces réactives se greffent ainsi sur l'activité génériques, elles en interrompent la "lignée". Là encore une projection intervient: c'est la dette, c'est la relation créancier-débiteur qui est projetée, et qui change de nature dans cette projection. Du point de vue de l'activité générique, l'homme était tenu pour responsable de ses forces réactives; ses forces n'actives elles-mêmes étaient considérées comme responsables devant un tribunal actif. Maintenant, les forces réactives profitent de leur dressage pour former une association complexe avec d'autres forces réactives: elles se sentent responsables devant ces autres forces, ces autres forces se sentent juges et maîtresses des premières. L'association des forces réactives s'accompagne ainsi d'une transformation de la dette; celle-ci devient dette envers "la divinité", envers "la société", envers "l'Etat", envers des instances réactives. Tout se passe alors entre forces réactives. La dette perd le caractère actif par lequel elle participait à la libération de l'homme: sous sa nouvelle forme, elle est inépuisable, *impayable*. "Il faudra que la perspective d'une libération définitive disparaisse une fois pour toutes dans la brume pessimiste, il faudra que le regard désespéré se décourage devant une impossibilité de fer, il faudra que ces notions de dette et de devoir se retournent. Se retournent contre qui donc? Il n'y a aucun doute: en premier lieu contre le débiteur ... en dernier lieu contre le créancier." Qu'on examine ce que le christianisme appelle "rachat". Il ne s'agit plus d'une libération de la dette, mais d'un approfondissement de la dette. Il ne s'agit plus d'une douleur par laquelle on paie la dette, mais d'une douleur par laquelle on s'y enchaîne, par laquelle on se sent débiteur pour toujours. La douleur ne paie plus que les intérêts de la dette; *la douleur est intériorisée, la responsabilité-dette est devenue responsabilité-culpabilité*. Si bien qu'il faudra que le créancier lui-même prenne la dette à son compte, qu'il prenne sur soi le corps de la dette. DELEUZE, 1983, p. 162/163.

causa (conditio sine qua non) da sociedade organizada e, sobretudo, pacificada com vistas ao sumo bem. Ou seja, a *obligatio* romana, como a obrigação contemporânea, é essa metáfora crua da violência inaudita.²⁹³

Em suma, os dados são novamente lançados, reforçando a aplicação do campo normativo da responsabilidade (eivada na dívida-culpa) ou deslocando-a rumo a uma conformação conceitual interna, derivada, por certo, sobre a força que com base nele, os potentes imputam à vida: a ela criam os juízos de valor. Daí que a condição sem a qual o homem jamais agiria em sociedade é descrita na metáfora da responsabilidade e da interiorização da dívida como “valores propriamente morais”. Como no exemplo de Nietzsche:

Metamorfose dos deveres. — Quando o dever deixa de ser um fardo, quando, após longa prática, transforma-se em prazerosa inclinação e necessidade, mudam os direitos dos outros, daqueles aos quais se referem nossos deveres, agora inclinações: viram ocasião de agradáveis sensações para nós. Graças a seus direitos, o outro torna-se estimável (em vez de respeitável e temível, como antes). Buscamos nosso prazer, se agora admitimos e sustentamos a esfera do seu poder. Quando os quietistas já não sentiam como um peso o seu cristianismo, encontrando em Deus somente prazer, adotaram o lema “Tudo em honra de Deus!”: o que quer que fizessem neste sentido já não era sacrifício; significava o mesmo que “Tudo para nosso prazer!”. Exigir que o dever seja sempre incômodo — como faz Kant — é exigir que nunca se torne hábito e costume: nessa exigência há um resíduo de ascética crueldade.²⁹⁴

Quando a cadeia de vínculos se torna insuportável, ela adere à vida em tamanha dimensão que deve ser deslocada, sob pena da guerra total ou da autodestruição. A dinâmica de forças precisava, enfim, criar algo novo. Um homem apto a livrar-se dos liames, deixando para trás o complexo da *Schuld*.

Nesse sentido, Foucault, ao mencionar a carta de Sêneca a Lucílio, afirma que as dívidas e as obrigações têm papel central no cuidado de si, deve o jovem evitar que elas não

²⁹³ Para Comparato, em tradução livre: Em fórmula simplificada, podemos dizer que a obrigação moderna representa uma síntese do dever e da responsabilidade. Quem diz síntese, diz combinação ou composição. Isto significa que quando analisamos a obrigação moderna, estamos na presença de dois elementos distintos, que, no entanto, se assemelham entre si para compor uma relação jurídica em uma determinada ordem. (...) O dever e a responsabilidade surgem não somente ao mesmo tempo e como consequência do mesmo fato gerador da obrigação, seja como decorrência de contrato, delito ou qualquer fato jurídico particular, legalmente reconhecidas como fundamento do vínculo. No entanto, nem sempre foi assim. O *nexum*, mero vínculo de sujeição, como vimos, interveio verdadeiramente para completar as promessas conteúdo obrigatório. Da mesma forma, durante toda a duração do período de franco, a responsabilidade permanece independente das promessas de prestação, e uma operação jurídica para conferir responsabilidade é ainda necessária estabelecer verdadeiras obrigações. Finalmente, na responsabilidade delitual primitiva, enquanto a responsabilidade decorre direta e imediatamente da prática da infração, a dívida não aparece senão como posterior adendo, somente quando da realização de eventual composição. Nascidos simultaneamente, como decorrência do mesmo ato ou fato jurídico, o dever e a responsabilidade também desaparecem ao mesmo tempo, na obrigação moderna, pelo pagamento. COMPARATO, 1964, p. 168/170.

²⁹⁴ NIETZSCHE, 2004, p. 199.

poderiam escravizá-lo.²⁹⁵

Como se pode notar, tais vínculos de responsabilidade (deveres, sujeição, ônus, etc.) para com os outros (senhores, clãs, Estado, e até mesmo escravos, etc.) explodem na cadeia lógica cristã. O próprio Deus se torna o único soberano de toda a dívida, mas, sob o ponto de vista concreto, isto não podia ficar assim. Isto é, mostrou-se necessário reconstruir a cadeia lógica da destruição da hierarquia a partir de uma temporalidade mundanamente hierárquica do escalonamento da dívida. O que, do ponto de vista contratual, exigiu um novo deslocamento na cadeia do crédito para com o divino. Colocou-se, então, a partir de Paulo, uma cadeia intermediária de credores na Terra. Quer dizer, inventou-se o senhor, imbuído de uma espécie de posição jurídica de sub-rogado nos créditos de Deus para representa-lo nas instância materiais de imputação da dívida.

E tal interiorização exacerbada voltada contra o homem já não é mais passível de ser paga, pois não é imediatamente ligada à troca. Com as sobreposições da dívida, o corpo é completamente marcado que a dívida o transpassa: a dívida é a dívida da alma, o pecado original da qual o homem nascido padece e já não há mais solvência qualquer que seja possível, o romano, enfim, alijava-se de si mesmo na cadeia do débito que, entre os infimos liames nos quais se via alocado (dívida para com Deus, em vista do cristianismo, é certo, mas também para com o credor, para com o *socius*, para com o hierarca que lhe é superior, dívida moral para com o escravo, e com tudo aquilo em que o decaimento da potência romana, e dos romanos, viria a deslocar de sentido, inverter-se valorativamente, e, enfim, tornar-se índice de seu, agora, louvor da fraqueza).²⁹⁶

²⁹⁵ Para Foucault: Temos expressões que se referem ainda a atividades em relação a si mesmo, mas que são mais de tipo jurídico: é preciso "reivindicar-se a si mesmo", como diz Sêneca a Lucílio em sua primeira carta. Quer dizer, é preciso colocar a reivindicação jurídica, fazer valer seus direitos, os direitos que se tem sobre si mesmo, sobre o eu que se acha atualmente carregado de dívidas e obrigações das quais deve livrar-se, ou que está escravizado. Há pois que liberar-se, desobrigar-se. Temos também expressões que designam atividades de tipo religioso em relação a si mesmo: cultuar-se, honrar-se, respeitar-se, envergonhar-se diante de si mesmo". FOUCAULT, p. 105/106.

²⁹⁶ Embora extensa, optamos por deixar a citação de Deleuze que representa a questão. Assim, em tradução livre, leia-se, mais detidamente a problemática: Dizíamos: o sacerdote é aquele que interioriza a dor mudando a direção do ressentimento; com isso ela dá uma forma à má consciência. Perguntávamos: como o ressentimento pode mudar de direção guardando suas propriedades de ódio e de vingança? A longa análise precedente dá-nos os elementos para uma resposta: 1º) Graças à atividade genérica, e usurpando essa atividade, as forças reativas constituem associações (rebanhos). Algumas parecem agir, outras servem de matéria: "Em toda parte onde há rebanhos, foi o instinto de fraqueza quem os quis, a habilidade do sacerdote quem os organizou". 2º) É nesse meio que a má consciência toma forma. Abstraída da atividade genérica, a dívida se projeta na associação reativa. A dívida torna-se a relação de um devedor que não acabará de pagar, com um credor, que não acabará de esgotar os juros da dívida: "Dívida para com a divindade". A dor do devedor é interiorizada, a responsabilidade da dívida, torna-se um sentimento de culpa. É assim que o sacerdote consegue mudar a direção do ressentimento: nós, seres reativos, não temos que procurar culpado fora, somos todos culpados para com ele, para com a Igreja, para com Deus. 3º) Mas o sacerdote não

Resumidamente, o sacerdote – neste momento histórico, a hierarquia eclesiástica, fastigiada pelo Imperador – corrompe o sentimento próprio de culpa, associando-o a outras culpas, e o conformado ao do *socius* (rebanho); indiferenciação social que se instala, ao mesmo tempo, como indiferenciação abstrata, e mecanismo de inversão do crivo valorativo das coisas (má consciência); ao que se segue, também, a possibilidade de acomodação, de construção de uma unidade organizada de indivíduos culpados, que passam a, relacionando-se sob a inversão valorativa, constituírem-se como um corpo social organizado, operado pelo *valorador* da inversão (sacerdote); estrutura criada e operacionalizada não mais pelos crivos decorrentes das vidas de suas vítimas, nem tampouco pela interiorização histórica abstrata e descoordenada, mas, enfim, sob a força da criação de um fantasma, de um definitivo deslocamento da vida rumo à dívida fantasmagórica que a elide.

Por isso, em um primeiro momento, o imperador romano tornou-se o agente de Deus (e não mais um deus). Nada obstante, com o debelamento da estrutura normativo-institucional do Império Romano tal posição jurídica de crédito (leia-se: de crédito já inadimplido, e, portanto, passível de ser imputado nos mais vastos limites de sua compleição formal, *rectius*: extravasamento de potência na Terra – ainda que fosse de Deus a titularidade sobre o crédito) passou, naturalmente, ao senhor – que, embora ainda devendo mediatamente a Deus, e imediatamente à Igreja certas condutas, *Schuld* jurídica – a titularidade de uma vasta competência contratual de imputação de seus desígnios sobre os servos (eternamente inadimplentes), seja porque a posição deles é, *por si só*, a de devedores cuja inadimplência decorre de não terem salvado o filho de Deus, e, ainda, de toda a série de pecados e ilícitos que virão a cometer. Cabe ao nobre cobrá-los, de ambas as dívidas, e, sempre que possível, das duas modalidades. O estabelecimento, também neste nível, é feito nos limites da matriz obrigacional do crédito-débito reproduzindo a forma contratual de arranjo social, isto é,

O mais verdadeiro e o mais importante é que o rei medieval foi um rei contratual. Nos juramentos da sagração e da coroação ele se compromete em relação a Deus, à Igreja e ao povo. Os dois primeiros contratos caducaram na evolução histórica, mas a terceira

envenena somente o rebanho, ele o organiza, o defende. Inventa os meios que nos fazem suportar a dor multiplicada, interiorizada. Torna visível a culpa que injeta. Faz-nos participar de uma aparente atividade, de uma aparente justiça, o serviço de Deus; faz com que nos *interessemos* pela associação, desperta em nós "o desejo de ver a comunidade prosperar". Nossa insolência de domésticos serve de antídoto a nossa má consciência. E, sobretudo, o ressentimento, ao mudar de direção, nada perdeu de suas fontes de satisfação, de sua virulência nem de seu ódio contra *os outros*. É minha culpa, este é o grito de amor com o qual, novas sereias, atraímos os outros e os desviamos de seu caminho. Mudando a direção do ressentimento, os homens de má consciência encontram o meio para satisfazer melhor a vingança, para espalhar melhor o contágio: "Eles próprios estão prontos a fazer expiar, têm sede de representar o papel de carrascos". 4º) Observar-se-á em tudo isso que não menos que a forma do ressentimento, a forma da má consciência implica uma ficção. A má consciência repousa no desvio da atividade genérica, na usurpação dessa atividade, na *projeção* da dívida. DELEUZE, 1983, p. 162.

medida inovadora está inserida também no caminho do controle do poder pelo povo ou por um organismo que o representa. Enfim, o rei feudal foi, na teoria e na prática, sobretudo encarregado de uma dupla função: a justiça e a paz.²⁹⁷

Dessa maneira, a organização feudal delega à nobreza não simplesmente um espaço, um território, mas, sobretudo, um poder geral a ser exercido contra tudo aquilo que está, legalmente, inclusive, sob sua circunscrição. Diferentemente da corrente contratualista, a matriz obrigacional é a estrutura segundo a qual é lícito firmar as “formas de poder” e a dominação operada por meio do débito, porquanto expande (territorialmente) as trocas totais.

O senhorio designa o território dominado pelo castelo e engloba as terras e os camponeses que têm o seu senhor. O senhorio compreende, portanto, as terras, os homens, as rendas, ao mesmo tempo que a exploração das terras e a produção dos camponeses; e também um conjunto de direitos que o senhor exerce em virtude de seu direito sobre o corpo da nobreza feudal. Dado que esta organização existia em praticamente toda a cristandade, os historiadores propuseram que se substituísse a expressão *sistema feudal* pela de *sistema senhorial*, e a feudalidade designava uma organização mais restrita onde o senhor está à frente de um feudo que lhe é concedido, como vassalo, pelo seu senhor superior, e o termo tem um caráter estritamente jurídico.²⁹⁸

Com esta possibilidade de buscado crédito para além do material, do corpóreo, resulta um vasto poder atual a ser exercido, longe o suficiente da limitação (ainda que potencial) do rei (legalmente seu superior), e, mais ainda, do Vaticano, que, por muito tempo, teve seu poder temporal suficientemente efetivo na articulação com tal estrutura jurídico normativa. Assim, sob o ponto de vista estritamente jurídico, tem-se, por outro lado, que ainda que diante de tal abalo do arcabouço institucional romano, foi, grosso modo, a partir dos marcos romanistas que se deu a construção do direito comercial na Idade Média²⁹⁹ que permitia ao credor, por meio do liame obrigacional, não uma imputação calculável com base em um valor pecuniário de referência, mas sim calculável daquela forma primeva: atribuição ao credor de competência para extravasar potência, o que realizava por meio do exercício da crueldade contra o devedor. E, nesse sentido, diversas são as manifestações da crueldade no direito privado medieval – que, como de verás, nitidamente sulca também o direito moderno com suas ranhuras.

Mais uma vez, o liame creditício está no sangue – ou, para construir em termos nietzscheanos, na atividade do violento exercício da potência –, e nada há além da *Haftung* que sanciona, como vingança, com a morte. É a constância de se buscar juridicizar a guerra

²⁹⁷ LE GOFF, 2007, 104.

²⁹⁸ LE GOFF, 2007, p. 78

²⁹⁹ Em tradução livre: Vimos que a evolução progressiva do direito romano alcançou a possibilidade de oferecer aos credores, direta e individualmente, o reembolso de seus créditos tomando posse dos bens do devedor. No século XIII se introduziu, nos costumes italianos, as modificações que permitiram aos credores executar os bens do devedor insolvente, o que foi desenvolvido conforme a tradição romana. Tais modificações iniciaram o que são as legislações modernas sobre falência. SANTELLA, 2002, p.4.

total entre potentes (e suas famílias e comunidades) é tornar a potência privada autorizada a imputar, sem limites, a crueldade. Nesse contexto, estão em voga, *isto é*, os *ódios mortais* (segundo Bloch, terminologia corrente para designar hábitos de vinganças e guerras privadas³⁰⁰); seu punitivo senso de justiça (de acordo com Huizinga, potencializado pelo fanatismo religioso³⁰¹); a vingança privada, de acordo com Huizinga, a defesa delirante da honra³⁰²; a brutalidade extremada³⁰³. Aliás, como bem frisa Foucault, a própria “indenização”

³⁰⁰ Os “ódios mortais”- esta aliança de palavras tinha assumido um valor quase técnico- que constantemente eram criados pelos laços de parentesco contavam-se incontestavelmente entre as causas principais do ambiente agitado. Mas, como parte integrante de um código moral a que, no âmago dos seus corações, os mais ardentes apóstolos da ordem sem dúvida permanecem fiéis, apenas alguns utopistas podiam pensar em alcançar a sua abolição radical. (...) Os poderes públicos, na maioria, não agiram diferentemente. Dedicaram-se a proteger os inocentes contra os abusos mais escandalosos da solidariedade coletiva e fixaram os prazos de prevenção. Procuraram distinguir as represálias autorizadas dos meros assaltos, cometidos sob o disfarce de uma expiação. Tentaram, por vezes, limitar o número e a natureza dos crimes susceptíveis de serem expiados pelo sangue: segundo as leis normandas de Guilherme, o Conquistador, estes eram apenas os de morte de pai ou de filho. Cada vez com maior frequência, e à medida que se sentiam mais fortes, os poderes públicos procuraram passar à frente da vingança privada, na repressão, quer dos flagrantes delitos, quer dos crimes abrangidos na rubrica da violação da paz. Trabalharam principalmente no sentido de pedirem a grupos adversários, e por vezes até lhes impuseram, a conclusão de tratados de armistício ou de reconciliação, arbitrados pelos tribunais. Numa palavra, exceto em Inglaterra, onde, após a Conquista, o desaparecimento de qualquer direito legal de vingança foi um dos aspectos da «tirania» real, limitaram-se a moderar os excessos de práticas que eles não podiam, nem desejavam, talvez, impedir. Do mesmo modo, os próprios processos judiciais, quando porventura a parte lesada os preferia, em lugar da ação direta, não eram mais do que «vendettas» regularizadas. Vejamos, em caso de homicídio voluntário, a significativa partilha que, em 1232, prescreve o código municipal de Arques, no Artois: ao senhor, os bens do culpado; o corpo deste, para ser morto, aos parentes da vítima. A faculdade de apresentar queixa, quase sempre pertencia exclusivamente aos familiares; e ainda no século XIII, nas cidades e nos principados melhor policiados, por exemplo na Flandres ou na Normandia, o assassino apenas podia ser agraciado pelo soberano ou pelos juízes, se previamente fizesse acordo com a parentela ofendida. BLOCH, 1982, p. 152/153.

³⁰¹ A Igreja, por um lado, aconselhava indulgência e clemência e procurava assim abrandar a moral judicial. Por outro lado, juntando à necessidade primitiva de retaliação o horror do pecado, estimulou em certa medida o sentimento de justiça. O pecado para os espíritos violentos e impulsivos era, não poucas vezes, um outro nome dado àquilo que os inimigos faziam. A ideia bárbara da retaliação era reforçada pelo fanatismo. A insegurança crónica tornava desejável a maior severidade possível por parte das autoridades; o crime veio a ser olhado como uma ameaça à ordem e à sociedade e também como um insulto à majestade divina. Era pois natural que o fim da Idade Média se tornasse o período, por excelência, da crueldade judicial. Não se punha em dúvida que o criminoso merecesse a punição. O sentido popular de justiça sancionava sempre as mais rigorosas penalidades. De vez em quando o magistrado empreendia campanhas regulares de severa justiça, ora contra os salteadores, ora contra as bruxarias e a sodomia. O que mais nos impressiona nesta crueldade judicial e na satisfação do povo em aceitá-la é a sua brutalidade e malvadez. A tortura e as execuções são contempladas pelos espectadores como as diversões de uma feira. Os cidadãos de Mons compraram um salteador por alto preço para terem a satisfação de o ver esquartejar, «com o que o povo se divertiu mais do que se um novo corpo santo se tivesse erguido de entre os mortos». Os habitantes de Bruges, em 1488, durante o cativo de Maximiliano, não se cansaram de ver as torturas infligidas aos magistrados suspeitos de traição num estrado erguido no meio do mercado. Negava-se aos desventurados o golpe de misericórdia, que eles imploravam, para que o povo pudesse continuar a deleitar-se com os seus tormentos. HUIZINGA, 1985, p. 16

³⁰² O direito da vingança, elemento vitalíssimo nos costumes da França e dos Países Baixos durante o século XV, exercia-se mais ou menos de acordo com regras fixas. Nem sempre é a ira furiosa que impele o povo aos actos de violência na prática da vingança; reparações pela honra ofendida são aceites segundo um plano bem elaborado. Trata-se, sobretudo, de derramar sangue, não de matar; por vezes há o cuidado de ferir a vítima apenas na face, nos braços ou nas coxas. Tal espécie de satisfação, sendo formal, é apenas simbólica. Nas reconciliações políticas do século XV as acções simbólicas têm uma parte importante: a demolição de casas que recordam um crime, a construção de capelas ou de cruzes comemorativas, mandados para se murar uma

– *i.e.*, por uma assassinato – é apenas a contraprestação que o devedor-assassino oferece ao credor-membro do clã vítima em troca do não exercício do cálculo cego da morte e da retaliação: não indeniza nem “equivale” monetariamente a nada, tem como fulcro a contrapartida à não manutenção da guerra³⁰⁴.

O peso dos séculos de responsabilidade cristã, desta sacralização do ser nos limites mais insuportáveis da vida, apresentava, então, uma vasta disposição ao delírio, pois todos os afetos eram jogados para dentro, impondo ao homem este sofrimento psíquico, da alma eivada em dívidas, veja

porta, etc, para já não falar das procissões expiatórias e missas pelos mortos. HUIZINGA, 1985, p. 175.

³⁰³ Os prisioneiros eram também roubados e, a menos que fossem resgatados, levados para além-mar. Pouco depois de 860, são assim vendidos, na Irlanda, prisioneiros negros que haviam sido trazidos de Marrocos. Acrescentemos finalmente ao retrato destes guerreiros do Norte os fortes e brutais apetites sensuais, o prazer do sangue e da destruição e, por vezes, ímpetos terríveis, um pouco loucos, em que a violência não tinha limites: tal como a famosa orgia durante a qual, em 1012, o arcebispo de Canterbury, até ali cuidadosamente poupado para ser por ele obtido um resgate, foi lapidado com os ossos dos animais consumidos no banquete. Diz-nos uma saga que um Islandês, que tinha feito campanhas no Ocidente, tinha a alcunha de “homem das crianças” porque se recusava a empalá-las na ponta das lanças “como era hábito entre os seus companheiros”. Isto é suficiente para fazer compreender o terror que estes invasores espalhavam à sua volta. (...) BLOCH, 1982, p. 35.

³⁰⁴ Para haver um processo de ordem penal era necessário que tivesse havido dano, que alguém ao menos pretendesse ter sofrido dano ou se apresentasse como vítima e que esta pretensa vítima designasse seu adversário, a vítima podendo ser a pessoa diretamente ofendida ou alguém que pertencesse a sua família e assumisse a causa do parente. O que caracterizava uma ação penal era sempre uma espécie de duelo, de oposição entre indivíduos, entre famílias, ou grupos. (...) Portanto, a primeira condição para que houvesse ação penal no velho direito germânico era a existência de dois personagens e nunca de três. A segunda condição era que, uma vez introduzida a ação penal, uma vez que um indivíduo se declarasse vítima e reclamasse reparação a um outro, a liquidação judiciária devia se fazer como uma espécie de continuação da luta entre os indivíduos. Uma espécie de guerra particular, individual se desenvolve e o procedimento penal será apenas, a ritualização dessa luta entre os indivíduos. O Direito Germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas, ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra. Por exemplo, quando alguém é morto, um de seus parentes próximos pode exercer a prática judiciária da vingança, não significando isso renunciar a matar alguém, em princípio, o assassino. Entrar no domínio do direito significa matar o assassino, mas matá-lo segundo certas regras, certas formas. Se o assassino cometeu o crime desta ou daquela maneira, será preciso matá-lo cortando-o em pedaços, ou cortando-lhe a cabeça e colocando-a em uma estaca na entrada de sua casa. Esses atos vão ritualizar o gesto de vingança e caracterizá-lo como vingança judiciária. O direito é, portanto, a forma ritual da guerra. A terceira condição é que, se é verdade que não há oposição entre direito e guerra, não é menos verdade que é possível chegar a um acordo, isto é, interromper essas hostilidades regulamentadas. O antigo Direito Germânico oferece sempre a possibilidade, ao longo dessa série de vinganças recíprocas e rituais, de se chegar a uma acordo, a uma transação. Pode-se interromper a série de vinganças com um pacto. Nesse momento, os dois adversários recorrem a um árbitro que, de acordo com eles e com seu consentimento mútuo, vai estabelecer uma soma em dinheiro que constitui o resgate. Não o resgate da falta, pois não há falta, mas unicamente dano e vingança. Nesse procedimento do Direito Germânico um dos dois adversários resgata o direito de ter a paz, de escapar à possível vingança de seu adversário. Ele resgata sua própria vida e não o sangue que derramou, pondo assim fim à guerra. A interrupção da guerra ritual é o terceiro ato ou o ato terminal do drama judiciário no velho Direito Germânico. O sistema que regulamenta os conflitos e litígios nas sociedades germânicas daquela época é, portanto, inteiramente governado pela luta e pela transação; é uma prova de força que pode terminar por uma transação econômica. Trata-se de um procedimento que não permite a intervenção de um terceiro indivíduo que se coloque entre os dois como elemento neutro, procurando a verdade, tentando saber qual dos dois disse a verdade; um procedimento de inquérito, uma pesquisa da verdade nunca intervém em um sistema desse tipo. FOUCAULT, 2001, p. 56.

Os desesperos, os furores, as decisões repentinas, as bruscas mudança de atitude, apresentam grandes dificuldades para os historiadores, levados por instinto a reconstruírem o passado segundo as diretrizes da inteligência; elementos consideráveis de toda a história, sem dúvida, exerceram, sobre o desenrolar dos acontecimentos políticos, na Europa feudal, uma ação que não poderia deixar de mencionar-se, a não ser por uma espécie de pudor inútil.³⁰⁵

Tal *responsabilidade*, jogada para dentro, criou a legião dos decadentes que se sujeitavam à moral imposta de fora, pois somente ela aliviaria a dor que se sente para além do corpo. Esta má consciência, como a consciência interiorizada e “elevada” para além dos limites criou a mentalidade do homem de rebanho³⁰⁶, incapaz de criar valores, de determinar-se segundo sua potência, sob a promessa da pacificação do homem em sociedade:

Se a instalação, da qual se falará mais longe, do poder dos senhores se fez por diversos caminhos, o principal foi o da violência, a eliminação de um poder central sob os últimos carolíngios, deixando o lugar livre para essa violência dos senhores. A paz cristã era uma noção escatológica sacralizada; era uma prefiguração da paz paradisíaca.³⁰⁷

Em outras palavras, a sociedade de nobres e servos podia se digladiar, movida pelos primeiros, sem as amarras valorativas da sujeição geral à normatividade moral, nem tampouco preocupar-se com o jugo das posteriores grandes alterações racionalistas. É em tal hábito de constante violência que se estrutura a composição da dívida na primeira Idade Média, mas, ao fazê-lo, forja certa relação entre os homens: nobres e servos, em crivo distintivo extremamente nítido do ressentimento, ou seja:

O elemento final da dinâmica de ressentimento é a luta do sujeito diante de um novo modo de valoração que permitiu ao sujeito remover sua dor ou desconforto, tornando possível tanto a autoafirmação como domínio mental sobre a fonte externa de dor. No *ur-scenario* apresentado no primeiro ensaio da GM, os membros da população oprimida na sociedade feudal guerreira arcaica – sofrendo física e politicamente: dominada e incapaz de autoafirmar-se nos termos do código de ética dominante daquela sociedade, adotar um novo código de ética que simultaneamente torna-os passíveis de se afirmarem como eles são – politicamente impotentes, incapazes de se autoafirmarem –, o que lhes confere a distinção avaliativa em relação aos seus governantes [*rulers*: também normatizadores]. Esse novo código de ética inclui ostensivamente valores intrínsecos de humildade, compaixão, tolerância e justiça. Os modos de comportamento assim recém conceituados como virtudes não precisam ser novos; pelo contrário, eles são, de preferência, majoritários

³⁰⁵ BLOCH, 1982, p. 95.

³⁰⁶ O cristianismo, continua Nietzsche, é a forma acabada da perversão dos instintos que caracteriza o platonismo, repousando em dogmas e crenças que permitem à consciência fraca e escrava escapar à vida, à dor e à luta, e impondo a resignação e a renúncia como virtudes. São os escravos e os vencidos da vida que inventaram o além para compensar a miséria; inventaram falsos valores para se consolar da impossibilidade de participação nos valores dos senhores e dos fortes; forjaram o mito da salvação da alma porque não possuíam o corpo; criaram a ficção do pecado porque não podiam participar das alegrias terrestres e da plena satisfação dos instintos da vida. "Este ódio de tudo que é humano", diz Nietzsche, "de tudo que é 'animal' e mais ainda de tudo que é 'matéria', este temor dos sentidos... este horror da felicidade e da beleza; este desejo de fugir de tudo que é aparência, mudança, dever, morte, esforço, desejo mesmo, tudo isso significa... vontade de aniquilamento, hostilidade à vida, recusa em se admitir as condições fundamentais da própria vida." NIETZSCHE, 1999, p. 10.

³⁰⁷ LE GOFF, 2007, p. 72.

anteriormente entre os escravos impotentes, já que eles são particularmente adequados à sua situação. O que está sendo "criado" pelo ressentimento não é necessariamente um novo tipo de comportamento, mas uma maneira diferente de conceber os já existentes quanto à sua valoração.³⁰⁸

Assim, Nietzsche vislumbra a marca de uma tensão que permite revalorar todo o ímpeto satisfativo desta nobreza afirmativa – e, ainda, permitir à própria nobreza como tal. Quer dizer, dá visão perspectiva para os homens, que podem se enxergar como desiguais em força, em potência, em hábitos.³⁰⁹

Ou seja, a nobreza associa a si mesma esta relação que se alimenta de seus próprios desígnios, de sua própria naturalidade para com a própria potência: e não, *i.e.*, à “verdade”. Enquanto os servos (herdeiros crédulos dos escravos cristãos), são instados a formular seu próprio panegírico de autoafirmação, contudo: reativo. Forjam seu corolário não a partir de sua própria força, mas a partir da do senhor. Isto é,

Há *moral de senhores* e *moral de escravos*: acrescento desde logo que, em todas as civilizações superiores e mais mistas, entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais, e ainda mais freqüentemente a mescla de ambas e recíproco mal-entendido, e até mesmo, às vezes, seu duro lado-a-lado — até no mesmo homem, no interior, de uma única alma. As diferenciações morais de valor nasceram, seja sob uma espécie dominante, que se sentia bem ao tomar consciência de sua diferença em relação à dominada — ou entre os dominados, os escravos e dependentes de todo grau. No primeiro caso, quando são os dominantes que determinam o conceito "bom", são os estados de alma elevados, orgulhosos, que são sentidos como o distintivo e determinante da hierarquia. O homem nobre aparta de si os seres em que o contrário de tais estados orgulhosos e elevados chega à expressão: ele os despreza. Note-se desde já que nessa primeira espécie de moral a oposição "bom" e "ruim" significa o mesmo que "nobre" e "desprezível": — a oposição "bom" e "mau" é de outra origem. Desprezado é o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar sem liberdade, o que se rebaixa, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga, antes de tudo o mentiroso: — é uma crença

³⁰⁸ Mantém-se em inglês, para consulta: The final element of the dynamic of resentment is the subject's hitting upon a new evaluative framework that allows him to remove his pain or discomfort by making possible either self-affirmation or mental mastery over the external source of pain. In the ur-scenario presented in the first essay of GM, members of the oppressed populace in an archaic feudal warrior society, suffering both from being physically and politically dominated and from being incapable of self-affirmation in terms of the dominant ethical code of that society, adopt a new ethical code that simultaneously makes it possible to affirm themselves as what they are – politically powerless, incapable of outward self-assertion – and confers on them an evaluative distinction relative to their rulers. That new ethical code includes the ostensibly intrinsic values of humility, compassion, forbearance, and justice. The modes of comportment which are thus newly conceptualized as virtues need not themselves be novel; on the contrary, they are likely to be previously prevalent among the powerless slaves, since they are particularly appropriate to their predicament. What is being “created” by resentment is thus not necessarily a new type of comportment, but a different way of conceptualizing an existing one in evaluative terms. POELLNER, 2011, p. 124.

³⁰⁹ Nietzsche disse que a abstenção de juízos falsos tornaria a vida insuportável e é provável que a intensa vida dos tempos passados que por vezes invejamos fosse devida à facilidade de julgar. Também nos nossos dias, em ocasiões que requerem uma grande tensão das forças nacionais, os nervos têm necessidade do auxílio dos falsos juízos. Os homens da Idade Média viviam em crise mental contínua e não podiam dispensar esses juízos por um momento que fosse. Se no século XV a causa dos duques de Borgonha pôde persuadir tantos franceses, primeiro, à falta de lealdade, e depois à hostilidade contra o seu próprio país, tal sentimento só pode explicar-se por um tecido de concepções emocionais e de ideias confusas. HUIZINGA, 1985, p. 176.

fundamental de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso.³¹⁰

Veja-se, que com a instituição desta moralidade voltada para dentro daquele que se coloca como servo historicamente, em contraposição à força criativa moral do nobre, acaba por dicotomizar as relações, criando uma cisão entre aqueles que tem potência e aqueles que são submetidos a tal potência, pois

A moralidade do senhor é antes de tudo uma moralidade da guerra. É uma moral cavalheiresca. Respeita os membros de uma comunidade em que a pessoa superior é entre iguais e os de igual categoria. No entanto, despreza todos os escalões inferiores, todas as pessoas de baixa mentalidade que seguem seus desejos comuns e não são capazes de elevar-se. Qualquer coisa que for baixa é ruim.³¹¹

Há, neste aspecto, a criação de duas morais, servos e senhores, contrapostas não somente porque legadas à expansão ou decadência da vida, mas a própria força capaz de criar valores. O fato de que a moral servil é decadente se alia ao fato de que esta não traça condições em que o homem possa se afirmar, não lhe é possível fazer o cálculo do poderoso, mas a ele só resta a vingança e a crueldade voltada para dentro, isto é, uma vez que “a moral nobre cria e coloca valores. A moral de escravos aceita valores. A primeira é ativa, a última, reativa. Isso realiza toda a distinção, finalmente, direcionando a distinção entre a auto alienação existencial e autodeterminação dentro do contexto de um sistema de valores.”³¹²

A moral aristocrática, do nobre, é a moral da guerra porquanto revela aqueles com igual potência, aqueles que chegam com cheiro de sangue e rosas, os heróis que são capazes de criar seus valores e instituí-los na sociedade a ponto de transmutar o horrível sentimento de

³¹⁰ NIETZSCHE, 1999, p. 333.

³¹⁰ Mantém-se, para consulta: In the chapter 'What is noble' he finally introduces the essential distinction between the morality of the master and the morality of the slave. These notions are often criticized as signs of unbelievable and unjustified arrogance and of an impertinence which has the audacity to call itself moral. Outrage and disgust, however, clarify little. The two opposing kinds of morality, the noble and the ignoble, do not just refer to life-promoting and life-weakening aspects. A new focus is added. The noble master-morality grows from the pathos of distance and from a proud, elevated spiritual condition. It is a morality of rank order. The slave morality, however, is based on a levelling tendency, on a revolution against rank order and on a will for equality. The master morality operates with the distinction between 'good' and 'bad'. Whatever elevates the individual and leads it towards its own life and authenticity is good. Whatever makes human existence noble and great is good. The hero and the warrior are good. The master morality is first and foremost a morality of war. It is a chivalrous morality. It respects members of a community in which the superior person is among equals and those of equal rank. However, it despises all lower ranks, all the lower minded people who follow their ordinary desires and no longer extend themselves. Anything low is bad. FINK, 1983, p. 113.

³¹² Mantém-se, para consulta: Nietzsche draws a detailed picture of these two opposing moralities. One important detail is that the noble morality creates and posits values. The slave morality accepts values. The former is active, the latter reactive. This points the entire distinction ultimately towards a distinction between existential self-alienation and self-determination within a context of a system of values. This connection, however, is not made explicitly and it adds a further dimension of ambiguity to Nietzsche's already ambiguous works following *Zarathustra*. Towards the end Nietzsche expresses the essence of the noble, masterful life and the powerful existence which exhausts itself in an allegorical manner. He calls it the 'genius of the heart'. FINK, 1983, 114.

morte em potência de vida. Perceba-se no relato histórico, os quais, ainda que extensos nos servem de fundamentalmente para a questão abordada:

Quando a chacina dos Armanhaques estava em plena fúria, em 1418, os parisienses fundaram a irmandade de Santo André na capela de Santo Eustáquio: todos, padres e leigos, usavam uma coroa de rosas vermelhas, de forma que a igreja ficava perfumada «como se tivesse sido lavada com água-de-rosas». O povo de Arras celebra a anulação das sentenças por bruxarias (que durante todo o ano de 1461 tinham infestado a cidade como uma epidemia) com alegres festas e o concurso de *folies moralisées*, onde os prêmios eram uma flor-de-lis de ouro, um par de capões, etc; ninguém, ao que parece, pensou mais nas vítimas torturadas e executadas. A vida era tão violenta e tão variada que consentia a mistura do cheiro do sangue com o das rosas. Os homens dessa época oscilavam sempre entre o medo do Inferno e do Céu e a mais ingênua satisfação entre a crueldade e a ternura, entre o ascetismo áspero e o insensato apego às delícias do mundo, entre o ódio e a bondade, indo sempre dum extremo ao outro. Depois da Idade Média nunca mais os pecados mortais do orgulho, ira e cobiça se apresentam com a descarada insolência com que se manifestavam nos séculos precedentes. Toda a história da Casa de Borgonha é uma espécie de poema épico da presunção e do orgulho heróicos, que tomam a forma de bravura e ambição com Filipe, o Bravo, de ódio com João Sem Medo, de luxúria e vingança, amor e ostentação com Filipe, o Bom, de temeridade e obstinação com Carlos, o Temerário.³¹³

Poucas coisas descrevem melhor o sentimento trágico, e a capacidade estética de criação medieval que a cena. Dessa maneira, a moralidade da guerra³¹⁴, do embate, da

³¹³ HUIZINGA, 1984, p. 329.

³¹⁴ É importante detalhar neste capítulo, reatos históricos do que se pretende ver constatado, daí manter, em nota de rodapé, algumas referências, que embora longas, nos servem à elucidação. Veja: Em 1260, um cavaleiro, Louis Defeux, tendo sido ferido por um tal Thomas d'Ouzouer, levou o seu agressor a Tribunal. O acusado não negou o facto, mas explicou ter ele próprio sido atacado, algum tempo antes, por um sobrinho da vítima. O que é que lhe reprovavam? Em conformidade com as ordens reais, não tinha ele esperado quarenta dias, antes de executar a sua vingança? – era este o prazo considerado necessário para que as linhagens fossem devidamente avisadas do perigo. De acordo, replicou o cavaleiro; mas o que o meu sobrinho faz não me diz respeito. O argumento não tinha qualquer valor; o acto de um, indivíduo comprometia todos os seus parentes. Assim o decidiram, pelo menos, os juízes do piedoso e pacífico São Luís. Como o sangue, deste modo, chamava o sangue, intermináveis questões, nascidas por vezes de motivos fúteis, lançavam umas contra as outras as casas inimigas. No século XI, uma disputa entre duas casas nobres de Borgonha, iniciada num dia de vindimas, prolongou-se durante trinta anos; logo nos primeiros combates, um dos partidos tinha perdido mais de onze homens. Entre estas *faides*, as crónicas relatam especialmente as lutas das grandes linhagens cavaleirescas: tais como o «imortal ódio», ligado a traições atrozes que, na Normandia do século XII, pôs frente a frente os Giroie e os Talvas. Nas narrativas salmodiadas pelos menestrelis, os senhores encontravam o eco das suas paixões, engrandecidas até à epopeia. As «vendettas» dos «Lorenos» contra os «Bordaleses», do parentesco de Raul de Cambrai contra o de Herbero de Vermendois, povoam algumas das nossas gestas mais belas. O golpe mortal que, num dia de festa, um dos infantes de Lara vibrou a um dos parentes da sua tia, desencadeou a série de mortes que, encadeadas umas nas outras, formam o enredo de um célebre *cantar* espanhol. De cima abaixo na sociedade, no entanto, triunfam os mesmos costumes. Evidentemente, quando, no século XIII, a nobreza se constituiu definitivamente como um corpo hereditário, ela tendeu a reservar para si, como um sinal de honra, todas as formas de recurso às armas. Os poderes públicos – tal como a corte dos condes de Hainaut, em 1276 – e a doutrina jurídica logo acertaram o passo: por simpatia para com os preconceitos nobiliários; mas também porque, príncipes ou juristas, preocupados com o estabelecimento da paz, experimentavam, mais ou menos obscuramente, a necessidade de impedir a propagação da ideia. A renúncia a qualquer vingança, que não era praticamente possível, nem mesmo moralmente concebível impor a uma casta de guerreiros, quando muito, poderia obter-se do resto da população, o que tornaria a violência um privilégio de classe, pelo menos, em princípio. Na verdade, até os autores que, como Beaumanoir, pensam que “só os fidalgos podem guerrear”, não nos iludem sobre o verdadeiro alcance desta regra. Arezzo não era a única cidade donde São Francisco teria podido expulsar os demónios da discórdia, tal como aparece pintado nas paredes da basílica de Assis. Se as primeiras constituições urbanas tiveram a paz como

construção afirmativa de um mundo forjado à sua imagem e semelhança fez do nobre não um potente perante Deus, mas, ao contrário do programa, fê-lo potente segundo seus próprios desígnios, segundo sua própria vontade e potência de afirmar-se a si mesmo como o brutal senhor, sobretudo de si.³¹⁵

Ora, mas como manter as vítimas fixadas em suas posições? Aliás, como podem, as vítimas, suportar tamanha responsabilidade não só para com um Deus, mas também para com todas as hierarquias políticas e eclesiásticas sem sucumbir ao terror? A moral dos escravos é diferente, pois é talhada segundo aqueles afetos reativos que transformam a vida em vida decadente. Nada é capaz de ser criado, pois há medo e aversão a tudo e justamente por isso, quando colocado em oposição ao forte sente sobre ele o afeto da vingança da retaliação. Além disso,

É inspirada pelo instinto de vingança contra as formas superiores de vida. Tem a intenção de nivelar tudo. Ela lança ao ostracismo a exceção, que julga imoral. Glorifica o que torna a vida suportável para os pobres, os doentes e os pobres de espírito. Isso inclui a grande fraternidade da humanidade, o amor à família e o amor à paz. A moralidade do escravo usa as distinções entre o bem e o mal. A vida do poderoso, que é consciente de seu poder e capacidade, é, por conseguinte, perigosa e odiosa para o escravo. O mal é desprezado, porque é temerária e perigosamente odioso, não porque é inferior.³¹⁶

preocupação principal e surgiram, fundamentalmente, conforme a designação que por vezes se atribuíam, como actos “de paz”, foi principalmente porque, entre muitas outras causas de perturbação, as burguesias recentes estavam destroçadas, como nos diz o mesmo Beaumanoir, “pelas contendas e mal-entendidos que lançam as linhagens umas contra as outras”. O pouco que conhecemos da vida oculta dos campos revela, neste ponto, um estado de coisas semelhante. BLOCH, 1892, p. 150/151.

³¹⁵Veja Nietzsche: Como? A essência do verdadeiramente moral consistiria em captarmos no olho as conseqüências mais próximas e mais imediatas de nossas ações para os outros e decidirmos de acordo com elas? Isso é apenas uma moral estreita e pequeno-burguesa, se é que é uma moral: mas parece-me um pensamento mais alto e mais livre *olhar também por sobre* essas conseqüências mais próximas para os outros e, em certas circunstâncias, promover fins mais afastados, *também através do sofrimento do outro* — por exemplo, promover o conhecimento, também a despeito da compreensão de que, proximamente e de imediato, nossa liberdade de espírito lançará os outros em dúvida, aflição e coisa pior. Não podemos ao menos tratar nosso próximo assim como nos tratamos? E se, quanto a nós, não pensamos dessa maneira estreita e pequeno-burguesa nas conseqüências e sofrimentos imediatos: porque teríamos de fazê-lo quanto a ele? Supondo que tivéssemos de nossa parte o sentido do sacrifício: o que nos proibiria de sacrificar conosco o próximo? — assim como até agora o Estado e o príncipe o fizeram, sacrificando um burguês aos outros, “pelos interesses gerais”, como se dizia. Mas também nós temos interesses gerais e talvez mais gerais: por que não poderíamos sacrificar às gerações vindouras alguns indivíduos das gerações presentes? de modo que seu tormento, sua intranquilidade, seu desespero, suas inseguranças e passos em falso fossem considerados necessários, pois uma nova relha de arado deve rasgar o chão e torná-lo fecundo para todos? — Enfim: nós compartilhamos com o próximo, ao mesmo tempo, a intenção em que ele pode *sentir-se como vítima*, nós o persuadimos à tarefa para a qual o utilizamos. Somos pois sem compaixão? Mas se é também *por sobre nossa compaixão* que queremos conquistar a vitória contra nós mesmos, isto não é uma atitude e disposição mais alta e mais livre do que a daquele que se sente seguro depois que decifrou se uma ação *faz bem ou mal* ao próximo? Nós, ao contrário, com o sacrifício — em que estamos incluídos *nós e os próximos* —, fortaleceríamos o sentimento geral da *potência* humana e o ergueríamos mais alto, mesmo supondo que não alcançássemos mais nada. Mas já isto seria um aumento positivo da *felicidade*. — Por último, se até mesmo isto... mas aqui, mais nenhuma palavra! Basta um olhar, e vós me entendestes. NIETZSCHE, 2001, p. 145.

³¹⁶ Matém-se, para consulta: The slave morality is different. It is inspired by the instinct for revenge against higher forms of life. It intends to level everything. It ostracizes the exception and judges it to be immoral. It

Tal distinção entre moralidades remonta, portanto, a um questionamento profundo sobre a relação causal entre dever e responsabilidade, seja jurídica, seja filosoficamente. Contudo, dizê-lo não prescinde – em vista da clara intenção de, por meio deste trabalho se contribuir com a filosofia do direito, e mesmo com a teoria geral do direito – de se compreender como isto permeia a normatividade do direito positivo. Isto é, o direito positivo *genealogicamente* compreendido.

Nesse sentido, a descrição das origens medievais da formalização da imputação do liame obrigacional comercial funciona segundo a lógica aqui descrita, desvelando como parte também deste jogo cego de uma *Schuld* que abre caminho ao sulco dos corpos, e descreve, em sua trajetória, gigantescas ranhuras sobre o *socius*. Neste poder do nobre, nasce a impotência servil que já não mais lhe é lícito valorar, mas seguir cegamente o traço de sangue, uma vez que não é apto há criação valorativa. A isso Nietzsche acusa uma contradição que só pode ser explicada pelo prazer da crueldade e do fazer-sofrer:

como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como ausência de si, abnegação, sacrifício; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o prazer que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. – Apenas isso, no momento, sobre a origem do “não-egoísmo” como valor moral, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o valor do não-egoísmo³¹⁷.

Em outras palavras, sob a égide de tal sistema foi urdida a carnificina medieval contra os devedor a partir da lógica da *Haftung*: prisão (em algumas repúblicas italianas, e na St. Ives saxônica³¹⁸), sua redução à servidão³¹⁹, ou, ainda, inovadora ou persistentemente (mas sempre

glorifies whatever makes life bearable for the poor, the sick and the poor of spirit. This includes the great brotherhood of mankind, the love of kin and the love of peace. Slave-morality uses the distinctions between good and evil. The masterful life which is conscious of its power and ability is dangerous and evil for the slave. Evil is despised because it is a fearful and a hateful danger, not because it is inferior. FINK, 1983, p.113/114.

³¹⁷ NIETZSCHE, 2007, p. 76.

³¹⁸ Para isso, White, em tradução livre: Na Itália medieval, a lei mandava levar à prisão um comerciante que deixou de pagar seus credores, e vender sua propriedade para cobrir a dívida. Se a venda não conseguisse levantar o suficiente, e os credores não estavam dispostos a perdoar o restante da dívida, o comerciante ficou na prisão por um prazo e geralmente era expulso da aliança. Na prática, porém, o comerciante insolvente normalmente saía da cidade. Se ele nunca mais voltasse, ele era declarado falido em revelia, seu imóvel vendido e distribuído entre seus credores. Mais comumente, os amigos do falido entrariam em contato com seus credores para receber um "salvo-conduto" temporário, um período de carência durante a falência para que voltasse e pudesse negociar um acordo com seus devedores. Este era um sistema que dependia de arbitragem privada de créditos, mas procedia sob a ameaça de violação de contrato por parte do devedor. WHITE, 1977, p. 13.

E também, Sachs, em tradução livre: Avner Greif, por exemplo, escreveu que "durante este período, a lei inglesa impedia impedido. . . a punição de um mutuário inadimplente com prisão. "Esta declaração pode ter sido verdade para a lei aplicada em cortes reais centrais, mas não necessariamente nos tribunais locais, e certamente não em St. Ives. Em Ribaud v Russell, um par de comerciantes de penas foram acusados de não pagar suas comissões ao seu agente, pois eles não foram capazes de provar o seu caso ou pagar os danos e, portanto, prometeram "seus corpos", na explicação de Gross, um eufemismo para prisão. (...) Uma série de

logicamente), o bom e velho esquiteamento, ainda que o resgate do dinheiro se mostrasse impossível. Em suma, tal arranjo abstrato adequava-se em tudo ao modelo no qual a potência – e não a “verdade” do valor do débito, e não “verdade” do ato ilícito, e nem tampouco a “verdade” do tempo – era o único fator determinante da imputação.

Braudel assinala que os pequenos comerciantes nada podiam fazer para imputar aos grandes comerciantes as responsabilidades: porque a *Haftung*, como vínculo sancionatório, era, concretamente, autorização para o extravasamento da potência, pois podia imputar uma responsabilidade – e nunca uma busca da justiça – a comutatividade só funcionava para os poderosos, pois só esses tinham potência para concretizá-la materialmente.³²⁰ Ademais, quando eram os nobres as vítimas do terror, estes proporcionavam maior espetáculo, maior satisfação, do que o ataque aos servos, justamente pelo sentimento de vingança jogado para dentro e mantido pela moral gregária:

Quando os criminosos eram grandes senhores os homens do povo tinham a satisfação de ver aplicado o rigor da justiça e ao mesmo tempo verificar a inconstância da fortuna exemplificada por forma mais impressionante do que num sermão ou numa pintura. O magistrado punha todo o cuidado em que nada faltasse para «efeito do espectáculo»: o condenado era conduzido ao cadafalso vestido com o garbo devido à sua elevada condição. Jean de Montaignu, grão-mestre do palácio do rei, vítima de João Sem Medo, é colocado numa carreta precedida por dois trombeteiros. Leva as suas vestes de gala, gorro, capa, as meias metade vermelhas

outros casos envolveram prisão por dívidas, incluindo as dívidas menores, e os réus, que "se recusaram a ser julgados. . . e ficar perante um tribunal" poderia ser forçado comprometer seu corpo. Mesmo quando o tribunal não recorresse medidas extremas, como a prisão (ou exílio), a prática muito mais comum de apreensão e retenção de bens ainda necessitava de um poder coercitivo muito além de um boicote organizado. (...) Na verdade, os registros de St. Ives parecem conter apenas um caso em que o Estatuto da Merchants foi invocado, ou seja, Hereford v Lyons, onde o devedor foi preso, de acordo com o estatuto do senhor rei [secundum Statutum regis domini] "até que pudesse encontrar segurança para o pagamento de suas dívidas. Mesmo neste único exemplo, o tribunal justo estava jogando rápido e solto com os termos do estatuto, que prevê a recuperação de certas dívidas registradas, não qualquer dívida que seja. SACHS, 2006, p. 703-705.

³¹⁹ Para isso, Korobkin, em tradução livre: Ao longo dos anos, a cobrança de dívidas adotou uma forma diferente de responder ao dano: prisão dos devedores. Sob a lei da prisão dos devedores, tal como existia na Inglaterra no início do século XIII, o devedor poderia ser preso por falta de pagamento de uma dívida legal. O devedor permaneceria na prisão até o dano de alguma forma foi restaurado. Prender o devedor - como servidão involuntária - não tem um carácter penal, foi um esforço para manter o equivalente econômico da autorização inicial. Quando aplicado aos devedores comuns, a prisão foi vista como um meio pelo qual um credor poderia forçar o pagamento, seja pelo próprio devedor, ou por amigos e parentes do devedor. Em termos práticos, esta coerção trabalhava, ameaçando o futuro do devedor - sua vida, modo de vida e liberdade. O credor que causou a prisão do devedor essencialmente realizava o corpo do devedor como "segurança" para o pagamento da dívida. A prisão do devedor representa, portanto, um dispositivo de coleta que é análogo ao que o direito comercial moderno refere-se a como uma "garantia". KOROBKIN, 2003, p. 2135.

³²⁰ Para Braudel, em tradução livre: O comerciante capitalista em suma situação de baixa renda, vive espremido entre os que lhe devem dinheiro e aqueles que lhe devem. É um equilíbrio precário, no limite, sem fim, de malabarismos. Que um «provedor» (...) que lhe coloque uma faca na garganta é uma catástrofe. (...) «Senhor, estou fortemente magoada porque minhas cartas não tem tido resposta, e incumbiria a um homem honesto responde-las... », 30 juin 1669. (...) « Há seis meses eu peço que você me envie as provisões », 11 avril 1676. Todas cartas escritas a diversos comerciantes de Lyon. E não vou retomar aquela do comerciante exasperado, que prevenira o faltoso de que ira a Grenoble fazer justiça ele mesmo da maneira mais violenta. BRAUDEL, 1979, p. 57.

metade brancas e as esporas de ouro. Estas são deixadas nos pés do corpo degolado, suspenso da trave. Por ordem especial de Luís XI a cabeça de Mestre Oudart de Bussy, que recusara um lugar no Parlamento, foi desenterrada e exposta na praça de Hesdin, coberta com um gorro escarlate forrado de peles «*selon la mode des conseillers du Parlement*» e com versos explicativos. (...) ³²¹

A perspectiva de Nietzsche – como demonstrado, vastamente coerente com a estrutura jurídica medieval – é a de que tal ímpeto destrutivo nada mais é que uma formulação estética da vontade de potência. Uma formulação que articula a potência livre à vasta abertura à criação de verdade. Ou seja, em que pese haver tanto sangue nas ruas, tantos calcinados entre as labaredas, é, ainda, possível extrair disso tudo certa perversão cuja competência é legada pela hierarquia eclesiástica ao senhor, isto é, ainda que em nome do ressentimento, a alguns, e por vezes a muitos, é facultado certo *gosto*. ³²²

A turbamulta de sentimentos expressados e exauridos em ato de emulação, este “gênio do coração” ³²³ ao qual é lícito tudo tocar e tudo calcinar como afirmação de si mesmo, é, então, o contorno distinto específico do nobre: constitui seu *gosto*. *Gosto*, inclusive, para criar, por seus próprios meios, e constantemente, novas formas de expressão. Uma expressão, aliás, que poderia fluir livremente, sem as amarras da “verdade”, ou dos “outros”. Isto é, por que não pensar uma jurisdição sem veridicção, ou uma jurisdição cuja “verdade”, contingente e bárbara, se esgota em si mesma, recomeçando a potência, em outro lance de dados, a criar uma nova “verdade”, uma nova narrativa, e daí, e somente daí, novamente, ser lícito, segundo

³²¹ HUIZINGA, 1985, p. 8.

³²² Veja-se alguns exemplos históricos concatenados a diante: Todas as experiências tinham ainda para os homens o carácter directo e absoluto do prazer e da dor na vida infantil. (...) As calamidades e a indigência eram mais aflitivas que presentemente; era mais difícil proteger-se contra elas e encontrar-lhes o alívio. A doença e a saúde apresentavam um contraste mais chocante; o frio e a escuridão do Inverno eram males mais reais. Honrarias e riquezas eram desejadas com mais avidez e contrastavam mais vividamente com a miséria que as rodeava. Nós, hoje em dia, dificilmente compreendemos a que ponto eram então apreciados um casaco de peles, uma boa lareira aberta, um leito macio ou um copo de vinho. (...) Então também todas as coisas na vida tinham uma orgulhosa ou cruel publicidade. Os leprosos faziam soar os seus guizos e passavam em procissões, os mendigos exibiam pelas igrejas as suas deformidades e misérias. (...) Os grandes senhores nunca se deslocavam sem vistosa exibição de armas e escolta, excitando o temor e a inveja. Execuções e outros actos públicos de justiça, de falcoaria, casamentos ou enterros, eram anunciados por pregoeiros e procissões, cantigas e música. O amante usava as cores da sua dama; os companheiros, o emblema da sua fraternidade; os domésticos e servos, os emblemas ou brasões dos seus senhores. Entre a cidade e o campo o contraste era igualmente profundo. (...) Por fim, ainda mais frequentemente, quase pode dizer-se ininterruptamente, havia as execuções. A cruel excitação e a rude compaixão suscitadas por uma execução constituíam uma importante base do alimento espiritual do povo. Eram espectáculos nos quais se continha uma moral. Para os crimes horríveis a lei inventava punições atrozes. Em Bruxelas, um jovem incendiário e assassino foi colocado dentro de um círculo de feixes de lenha a arder e atado a uma corrente que girava em torno de um eixo. Ele dirigia aos espectadores apelos comoventes «e de tal modo enterneceu os corações que todos desataram a chorar e a sua morte foi considerada como a mais bela que jamais se viu». Durante o terror borgonhês em Paris, em 1411, uma das vítimas, o senhor Mansart du Bois, tendo-lhe o carrasco pedido perdão, segundo o costume, não só lho concede de todo o coração, mas ainda lhe diz que o abraça. “Havia sempre grande multidão de povo e quase todos derramavam comovidas lágrimas.” HUIZINGA, 1985, p. 6-8.

³²³ FINK, 1983, 114.

tais novos critérios, fundados e aplicados em ato, matar ou parar de fazê-lo? ³²⁴

O domínio da razão inventa esta falta, universal e totalizante de si mesma. Imbricado poder e verdade em um saber-poder apto a desviar o homem de um sentido pessoal às coisas, o que só é possível quando se associa a uma “verdade” externa: baliza constante contra todo o exercício “patológico” do ser. Anote-se, para isso, que

Nietzsche, de fato, não acreditava que uma organização racional das relações sociais faria desaparecer completamente da sociedade moderna as figuras negativas da violência, opressão e exploração. Suas razões para isso consistem em que o ser humano é, sobretudo, um animal impulsivo, dominado por forças que escapam ao controle integral e autárquico de sua consciência. Para Nietzsche, a racionalidade é uma forma reformada da vontade de poder, e não ainda suficientemente vigorosa para exercer pleno domínio sobre figuras menos espiritualizadas dessa mesma vontade que, na forma de paixões arrebatadoras, ameaçam permanentemente arrastar o homem às experiências mais terríveis de violência e destruição. Num fragmento póstumo que permaneceu inédito, escrito no ano de 1883, Nietzsche registra esta sua visão pessimista da história da humanidade: "Cultura é apenas uma delgada pelinha de maçã sobre um caos incandescente". Mas isso não implica uma justificação teórica da força bruta. Pelo contrário: em sua opinião, a aposta fundamental no jogo da cultura sempre consistiu, e consiste ainda, na organização do caos, na sublimação das forças vulcânicas que se agitam no interior do homem. Não a apologia do monstruoso e do irracional, mas o reconhecimento sem disfarces de que, sem a energia poderosa desse caos pulsional, nenhuma elevação e grandeza teria sido possível na Terra. Entretanto, a tarefa da cultura consiste justamente em transfigurar essa matéria incandescente em espírito, transformar monstros selvagens em animais domésticos, com os quais é belo e agradável viver. ³²⁵

Isto é, o sistema de imputação, regido pelos poderosos criadores de valor – e, então, imputadores – não encontrava adiante qualquer certeza senão a de que todo o poder deveria permanecer estático, de que toda potência deve manter-se plena, e de que, qualquer alteração,

³²⁴ Na cega paixão com que o povo seguia o seu senhor ou o seu partido, o inabalável sentimento do direito, característico da Idade Média, começa a tomar expressão. O homem daquele tempo está convencido de que o direito é absolutamente fixo e certo. A justiça devia perseguir o culpado em toda a parte e até ao fim. A reparação e a retribuição tinham de ser completas e assumir um carácter de vingança. Nesta exagerada necessidade de justiça, o barbarismo primitivo, de fundo pagão, mistura-se com a concepção cristã da sociedade. A Igreja, por um lado, aconselhava indulgência e clemência e procurava assim abrandar a moral judicial. Por outro lado, juntando à necessidade primitiva de retaliação o horror do pecado, estimulou em certa medida o sentimento de justiça. O pecado para os espíritos violentos e impulsivos era, não poucas vezes, um outro nome dado àquilo que os inimigos faziam. A ideia bárbara da retaliação era reforçada pelo fanatismo. A insegurança crónica tornava desejável a maior severidade possível por parte das autoridades; o crime veio a ser olhado como uma ameaça à ordem e à sociedade e também como um insulto à majestade divina. Era pois natural que o fim da Idade Média se tornasse o período, por excelência, da crueldade judicial. Não se punha em dúvida que o criminoso merecesse a punição. O sentido popular de justiça sancionava sempre as mais rigorosas penalidades. De vez em quando o magistrado empreendia campanhas regulares de severa justiça, ora contra os salteadores, ora contra as bruxarias e a sodomia. O que mais nos impressiona nesta crueldade judicial e na satisfação do povo em aceitá-la é a sua brutalidade e malvadez. A tortura e as execuções são contempladas pelos espectadores como as diversões de uma feira. Os cidadãos de Mons compraram um salteador por alto preço para terem a satisfação de o ver esquartejar, «com o que o povo se divertiu mais do que se um novo corpo santo se tivesse erguido de entre os mortos». Os habitantes de Bruges, em 1488, durante o cativeiro de Maximiliano, não se cansaram de ver as torturas infligidas aos magistrados suspeitos de traição num estrado erguido no meio do mercado. Negava-se aos desventurados o golpe de misericórdia, que eles imploravam, para que o povo pudesse continuar a deleitar-se com os seus tormentos. HUIZINGA, 1985, p. 16.

³²⁵ GIACOLA, 2000, p. 23.

cogitada sobre o futuro³²⁶, seria vítima da certa e intransponível, ira de Deus. Daí também mais um sentido à brutalidade obrigacional medieval e

Portanto, o que está a precisar de remédio é a alma individual. A legislação na Idade Média nunca visa consciente e declaradamente a criação de um novo organismo, declaradamente, é sempre oportunista, só restaura a boa lei antiga (ou pelo menos pensa que não faz mais) ou conserta abusos especiais. Parece mais em direção a um passado ideal do que para um futuro terrestre. Para o futuro verdadeiro é o Juízo Final, e que está próximo.³²⁷

Ou seja, não havia, na obrigação, sequer a perspectiva de futuro. Matar, aniquilar, destruir seriam meros efeitos da necessidade de, assim que constatado o ilícito, recolocar o passado em seu lugar: permitir que o nobre responsabilizasse, com sangue, os outros nobres, hábito de quem, por esporte, ignora os servos, lançando-os à morte ou ao banquete sem muita distinção, pelo hábito de ser nobre.

Ora, as dívidas não eram pagas – nem *in satisfatione*, nem *in solutione* –, os fatos punidos não tinham, despiendo por completo, compromisso algum com a “verdade”. Prisões, assassinatos, esquartejamentos, tudo em vão. Aliás, sequer uma consciência temporalizada como a atual (dotada de passado, presente e futuro) relacionada à *Haftung* era necessário. Isto é, a percepção temporal da religiosidade (sobretudo disseminada entre os servos: incapazes de criarem valores) se encontrava voltada ao, já passado, tempo do pagamento da dívida: portanto, à espera do momento da imputação do débito para com Deus.

Opera-se a inversão valorativa que o homem colocou para si por meio dos ideais

³²⁶ Para Le Goff, em tradução livre: Pode-se encontrar nos latins antigo e medieval o adjetivo *futurus* (os clérigos escreviam em latim) que indica sobretudo o porvir. Assim, segundo Mateus (12,32): «Aquele que falar contra o Espírito Santo, sua blasfêmia não será remida neste século, nem no século que porvir» (neque in hoc saeculo, neque in futuro), e, segundo São Paulo (Epître aux Ephésiens, 1,21): «E todo nome que é dado, não somente nesse século, mas também no porvir» (non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro). Dessa forma, durante toda Alta Idade Média, o futuro é obliterado pelo porvir, a salvação da qual se alimenta a obsessão na crença do julgamento final próximo, diante da morte súbita, na crença crescente no Céu e no Inferno mais e mais profunda e sofisticada. Essa falta de interesse pelo futuro é de acordo com o modo de produção e as condições gerais de existência: uma produção econômica e uma demografia orientadas pela subsistência, a pura reprodução, a pura reprodução, logo, a falibilidade dos rendimentos pouco permitia, mesmo aos grandes proprietários rurais, para constituir estoques ou desenvolver um senso de especulação sobre o futuro. O que é reforçado pela ideologia monástica, o esquecimento do mundo, *contemptus mundi*. A medida de tempo é confiada a objetos muito imperfeitos, a clepsidra e o disco solar. Somente os sinos regiam a vida dos homens, e eles ressoavam um tempo cíclico, aquele do calendário litúrgico. LE GOFF, 1984, p. 18.

³²⁷ Ora, na Idade Média a fé cristã tinha implantado tão profundamente nos espíritos o ideal da renúncia como base de toda a perfeição social e pessoal que pouco lugar deixara para se tomar este caminho com destino ao progresso político e material. A ideia de um propósito de reforma contínua e do aperfeiçoamento da sociedade não existia. As instituições são geralmente consideradas tão boas ou tão más quanto o podem ser; tendo sido criadas por Deus, são intrinsecamente boas e somente os pecados dos homens as pervertem. Por consequência o que precisa de remédio é a alma individual. A legislação da Idade Média nunca tem por fim, confessada e conscientemente, criar um novo organismo; é sempre oportunista e só restaura a antiga e boa lei (pelo menos pensa que nada mais faz) ou reprime certos abusos especiais. Olha mais para um passado ideal do que para um futuro terreno. Porque o verdadeiro futuro está no Juízo Final, e esse não tarda. HUIZINGA, 1984, p. 27.

ascéticos segundo os quais tais valores além de universais seriam necessários e absolutos, e não caberia mais ao homem resolver o problema de sua existência, mas aceitar e valorar suas ações segundo padrões morais advindos das noções de culpa e má consciência.

Se de um lado temos que os ideais ascéticos promovem um sentido à existência humana, condicionam este a um indivíduo culpado e ressentido que não mais é capaz de acabar com seu sofrimento. Nietzsche nunca chega a estabelecer um “julgamento” de tais ideais, já que o ideal ascético ofereceu ao homem um sentido e “qualquer sentido é melhor que sentido nenhum”³²⁸, mas a proposta do filósofo consiste exatamente nisto: diagnosticar que para tais ideais não existe correspondência alguma com “a” verdade do mundo, haja vista ser ela sempre transitória e produto de determinado modo de vida, mas, ao contrário, é expressão somente de “uma” verdade.

Assim, com o terreno e solo devastados neste ideal ascético da negação e do sofrimento, ao qual já invertera de antemão alguns dos valores mais caros à moral nobre – haja vista a justiça, que passa a ser construída por mera vingança ao poderoso – tem-se o passo seguinte de total e completo niilismo: é fundada a modernidade como expoente da decadência do homem. O homem moderno construído e dilacerado nas formas da responsabilidade pelo vínculo de imputação é, por isso o pior e mais horrendo dos homens.

³²⁸ Para consulta: “Es war bisher der einzige Sinn; irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn”. NIETZSCHE, KSA 6. p. 411.

CAPÍTULO 5: A GRADE DA MODERNIDADE: A RESPONSABILIDADE ENTRE A DECADÊNCIA E A VONTADE DE POTÊNCIA

Eis a problemática inscrita no presente trabalho, eis, ainda, a estrutura do problema colocado pela análise genealógica quando adentra ao ocaso do medievo. Um vórtice de simbologias, batalhas, carnificinas articuladas em sentidos múltiplos e variáveis, relacionados à supremacia da cadeia significativa normativo-eclesiástica se abriu durante o medievo. Sua disposição hierárquica fixava no nobre (potente sub-rogado no poderes de Deus) a competência, ou seja, capacidade de imputar lícitamente, extremamente aberta para criar, e, nos servos (covardes e submissos objetos da imputação divina) o dever de sujeitar-se.

Retomando a leitura de Bataille, outrora abordada sob o ponto de vista do combate à perspectiva da paz, faz-se mister compreendê-la também sob o ponto de vista da visão da guerra como única visão de um ser potente, como a mirada daquele que se afirma sem mediações, inclusive – talvez, sobretudo – por sobre os outros, pois, segundo Bataille,

“As guerras, Nietzsche escreveu, são os únicos estimulantes da imaginação, agora que os êxtases e os terrores do cristianismo perderam sua virtude. A revolução social pode ser um evento ainda maior, por isso que ela virá. Mas o seu sucesso será menor do que se imagina ...”. As formas de despesa implicadas na vida econômica têm pouco sentido diante das formas mais vivas, tais como a guerra, as religiões. O *dom de si* golpeia a imaginação com vantagem com relação à riqueza. O dom dos religiosos demanda que as condições da febre desapareçam: quando o movimento da vida, em si mesma, glorifica o dom do soldado e resta por neste resultar. Sob nossos olhos, as revoluções nacionais resultaram por dar às guerras o sentido de revolução, às revoluções significado da guerra: a frase de Nietzsche mantém muito do seu alcance.³²⁹

Há, portanto, o proscrito, o religioso, que parece não servir mais à imaginação laicizada; e, da mesma maneira, um esquecido, um impercetível, alijado de uma face em meio à reflexão cada vez mais econômica: a guerra. Religião e guerra, outrora fizeram o mundo funcionar, mas, na modernidade não. A primeira resta proscrita, e, a segunda, latente: mas viva, e portadora de toda a concretização possível da imaginação. Nem a paz na riqueza, nem vitória

³²⁹ Mantém-se, para consulta: Je parlerai maintenant non plus de mouvements dont les traces s'aperçoivent dans les jeux de l'économie mais de mouvements plus forts, toujours actifs, qui ne cessent pas de lier l'homme et la mort. “Les guerres, écrivait Nietzsche, sont les seuls stimulants de l'imagination, maintenant que les extases et les terreurs du christianisme ont perdu leur vertu. La Révolution sociale sera peut-être un événement plus grand encore, c'est pourquoi elle viendra. Mais son succès sera moindre qu'on ne l'imagine...” Les formes de dépense impliquées dans la vie économique ont peu de sens auprès de formes plus vivantes, comme la guerre, les religions. Le *don de soi* frappe l'imagination d'avantage que celui de la richesse. Le don du religieux demande des conditions de fièvre disparues : quand le mouvement de la vie, de lui-même, entraîne et glorifie le don du soldat. BATAILLE, 1976-B, p. 237.

da razão. O “homem” assume-se como esta verdade deslocada de si, perdido em meio à pacificação. Todavia – fixada no campo da Revolução – ele visa as novas possibilidades de guerra, de luta, de construir o mundo adiante. Pouco importando os conteúdos, ou mesmo os resultados dos embates, são eles, em si, potência, são, por sua existência, o retomar de uma perspectiva elidida pela violência inerte dos sentidos modernos, a perspectiva nobiliária de possibilidade de lutar. Por isso o recurso de Nietzsche à tábua nobiliária, que, até o Capítulo 4 descrita em termos mais abstratos, adentra a este Capítulo 5 em pleno funcionamento.

Sem maiores contrapontos, está-se a versar sobre a tábua valorativa descrita por Thaler, a partir da qual “o credor poderia amputar um ou outro membro do devedor preso que lhe opusesse uma resistência renhida, decepá-los pedaço por pedaço”³³⁰, propriamente um sistema de avaliação pecuniária de cada parte dos corpos”³³¹. Além disso, deve-se lembrar, é a mesma que tornava essencial à vida pública a compra ou o roubo de prisioneiros alheios para sacrificar em público nos dias de festa, ou, ainda, a que fundamentava as trocas de assassinatos entre as famílias cavaleirescas rivais (as vindimas, as *faides*, os ódios mortais e o imortal ódio), os empalamentos de crianças, os ordálios, as lacerações; a tábua que, em resumo, *alicerçava a vida* nesse tempo em que a “renúncia a qualquer vingança (...) não era praticamente possível, nem mesmo moralmente concebível impor a uma casta de guerreiros, (...), como Beaumanoir, pensam que “só os fidalgos podem guerrear”³³²; tudo isso é delatado, transfigurado, revalorado, sob a potência de novas forças.

Mas é da severidade psíquica voltada à batalha que Nietzsche retira seu conceito de nobre, é o que Domenico Losurdo chama de *rebelde aristocrático*³³³. É o aristocrata que, mais uma vez, deverá voltar a combater, em meio à Modernidade que o suprimiu. Isto porque é o determinante da criação de uma linhagem de fortes, de um tipo de homem que é potência criadora de sua própria vida em ato de afirmação constante, é esta a linhagem aristocrática que serve de matéria prima para o diagnóstico – e quiçá o projeto – do martelo, pois “mais pronta ela estará para acolher a desigualdade dos homens justamente no seu novo sistema de valores e para estabelecer uma ordem hierárquica e uma nobreza da alma”.³³⁴ Isto é, uma aristocracia que se forma a partir de uma formulação física e psíquica ativa com relação a si mesma, pois “de nada adianta subverter a organização social, se não educarmos (ou não o deixarmos se educar) um outro ser humano, uma *outra "raça"*. (...) ‘O homem se beneficia,

³³⁰ THALER, 1887, p. 33/34.

³³¹ THALER, 1887, p. 33/34.

³³² BLOCH, 1892, p. 151.

³³³ LOSURDO, 2004

³³⁴ FINK, 1983, p. 118.

por sua vez, do lazer: para formar algo de novo, mais alto. *Nova aristocracia*".³³⁵

Essa conceptualização nietzscheana quanto à hierarquia eclesiástico-nobiliária, contudo, se articula, conforme indicado, em meio a uma outra grade hierárquica, mais contingente, frágil e periférica, contudo, não só fundante da sociabilidade humana, como, por outro lado, prestes a assumir novos contornos, os quais, em suma, exsurgiram em meio à estrutura medieval: a matriz obrigacional, pronta a alcançar, na pureza de sua constituição, a vasta posição para relacionar tudo em todos sob a égide do cálculo numérico, supremo operacionalizador dos liames sobre a vida em meio ao deserto.

E é exatamente em meio a estes dois poderes em conflito e acomodação, em luta fratricida e sobreposição estrutural (respectivamente: conflito quanto à persistência das formas e hierarquia militar nobiliária; acomodação quanto ao funcionamento matricial primevo apropriado pela matriz nobiliária, à operacionalização da matriz obrigacional nobiliária pelo mercado, etc.) que se deu a derrocada da ordem nobiliária, e resultou em uma vasta gama de variações nas relações do homem consigo mesmo e com os outros. Sobretudo na impossibilidade de lutar, de construir seu mundo à sua volta, tamanho o emaranhado de fraqueza e autodestruição interpostos entre o "homem" – conforme as sobreposições de conceitos e eixos significantes modernos – e o homem – resíduo animal produzido pela grade significante moderna. É contra a situação vislumbrada por este diagnóstico que Nietzsche se dispôs a deblaterar-se.

Isto é, neste capítulo aborda-se a corrosão da ordem medieval e do consentâneo surgimento da modernidade: quando, na leitura nietzscheana, dá-se um portentoso deslocamento das cadeias significantes filosófica e político-institucional rumo à igualdade na fraqueza, à potência na auto-supressão, à pacificação na covardia, à aparente laicização da religião na criação da religião da razão – sobretudo mercantil.

Nesta modernidade, o filósofo do martelo encontra seus inimigos, a destruição do homem, a ausência das perspectivas de luta, a subjetivação autoritária, e todo o vazio de sentido que caracterizam tal conjuntura histórica. Como espécie de aríete conceitual, Nietzsche encontra no ideal aristocrático – cujo último momento de vigor é medieval (ainda que considere seu esplendor como grego ou romano) – um contraponto que julga brutal o

³³⁵ Mantém-se, para consulta: Il signifierait alors que, *pour ce qui est de la Bildung*, rien ne sert de subvertir l'organisation sociale, si l'on n'éduque pas (ou ne laisse pas s'éduquer) une *autre* humanité, *une autre "race"*. "Il arrive un moment où l'homme a un surplus de force à son service: la science conduit à cet esclavage de la nature. L'homme bénéficie alors de loisir: pour se former à quelque chose de neuf, de plus haut. *Nouvelle aristocratie*." LEBRUN, 2002, p. 126.

suficiente para travar – talvez o último – o combate da magnitude da sua atualidade. Destruir as muralhas da modernidade, e lançar-se, enfim, às perspectivas de futuro. Como bem descreve Oswaldo Giacóia Jr:

Esses filósofos do futuro — experimentados em todas as formas de auto-superação — terão deixado para trás a impotência do homem moderno em romper as amarras de moralismo e criar novos valores, como os "legisladores para os próximos milênios". A tão discutida figura do aristocrata — a que Nietzsche dedica um dos capítulos de Para Além de Bem e Mal — deve ser interpretada sobretudo na direção dessa tresvaloração do ideal platônico do filósofo legislador. Essa "Cirande Política" seria a legítima herdeira do que ainda restaria de forças vivas e potencialidades de grandeza em nossa civilização ocidental, de que teríamos exemplo na Grécia pré-socrática e no Renascimento. Em oposição à mediocridade dos nacionalismos políticos, bélicos ou econômicos, essa "política" teria como alvo a unidade cultural da Europa; sua figura-símbolo seria, para Nietzsche, a dos bons europeus. Se, como perda de sentido e valor, o niilismo anuncia o crepúsculo do projeto sociocultural da modernidade, então a tarefa que Nietzsche atribui à sua "Grande Política" está necessariamente ligada a uma tresvaloração de todos os valores.³³⁶

A conquista do presente na modernidade exigia, portanto, um embate de monta, uma luta total, potência a ser exercida em favor da vida contra toda negação totalizante dela, a fim de que tal dinâmica pudesse resultar não só em vitórias instáveis, mas em uma mudança absoluta de perspectiva: a tresvaloração de todos os valores que remetiam ao ressentimento, à negação da vida, à autossupressão do homem. Da qual, se saísse o homem vencedor, retomaria a vida, e poderia, como outro, e não mais “homem”, construir sua vida de acordo com seus próprios desígnios. Tarefa cuja envergadura justifica, segundo Georges Bataille, o recurso à metáfora nobiliária, uma vez que

é a consciência mesma dos riscos resultantes de uma exaltação literalmente insólita — e mesmo sem objeto — que vinculou Nietzsche aos sulcos clássicos da aventada moral dos senhores. Não são os senhores que têm necessidade de tal moral: os exploradores não precisam procurar seus valores junto às filosofias desregradas. Na medida em que seus valores são dados imediatamente pelas condições econômicas de sua exploração, os banqueiros norte-americanos figuram como Vontade de Potência. Apenas a exaltação romântica nietzscheana tem necessidade de recomendar a improvável ascensão dos valores arcaicos (rigorosamente exposto, é verdade, um filólogo) emprestado das classes dominantes de épocas sobretudo militares (da antiguidade grega e do Renascimento italiano). E esses valores, se negligenciarmos temporariamente a eliminação de elementos cristãos e a introdução do cinismo moral, se reduzem aos valores cavalheirescos, sobre os quais a sociedade moderna repousou até a introdução gradual dos valores capitalistas burgueses.³³⁷

³³⁶ GIACOIA JÚNIOR, 2000, p. 35.

³³⁷ Mantém-se, para consulta: Mais c'est la conscience même du risque résultant d'une exaltation littéralement insolite — et même sans objet — qui engageait Nietzsche dans les ornières classiques de la prétendue morale des maîtres. Ce ne sont pas les maîtres qui ont besoin d'une telle morale : les exploiters ne vont pas chercher leurs valeurs chez les philosophes désaxés. Quand les valeurs leur sont données immédiatement par les conditions économiques de leur exploitation, les banquiers américains se passent de la *Volonté de puissance*. Seule l'exaltation romantique nietzschéenne avait besoin pour un improbable essor des valeurs archaïques (rigoureusement exposées, il est vrai, par un philologue) empruntées aux classes dominantes d'époques avant tout militaires (de l'antiquité grecque et de la renaissance italienne). Et ces valeurs, si l'on néglige provisoirement l'élimination des éléments chrétiens et l'introduction du cynisme moral se réduisent aux

Em suma, trata-se de vislumbrar no nobre, um valorador contumaz, alguém cuja potência não admite verdades alheias, não faz concessões, sequer reféns. Um humano tão liberto em suas perspectivas que o exercício da violência desmedida em todas as direções não lhe parece um preço caro a pagar para viver efetivamente segundo seus desígnios. Assim, não o “nobre”, o carcomido hierarca de antanho, mas o construtor de si mesmo como potente, contra tudo e todos, deverá conquistar a Terra.

Sua questão é, então, entender como “o homem [que] é ganancioso, exige-se, mas condena a ganância, que não é senão a necessidade sentida”³³⁸ deslocou e se alocou em nova posição. Quer dizer, como o homem desviou-se daquela matriz da moral religiosa, alocou consigo um “neutro” julgador entre si e a vida, tornou-se aquele “homem do ressentimento [que] é o homem do lucro e do proveito (...) o ressentimento só pôde impor-se no mundo fazendo triunfar o lucro, fazendo do proveito não apenas um desejo e um pensamento mas um sistema econômico, social, teológico”³³⁹, mas não somente isso, um crivo relacional ressentido num homem sem qualquer sentido próprio. E o fez exatamente elidido a manutenção de seu antigo Deus fundante na grade relacional moderna, “um sistema completo, um mecanismo divino”³⁴⁰, tornou, então, o homem escravo, que ao não reconhecer a tal ganância, deslocada como “proveito” comete seu principal “crime teológico e o único crime contra o espírito. É nesse sentido que os escravos têm uma *moral* e que essa moral é a da *utilidade*”.³⁴¹

Ou seja, eis aí, desta vez, a genealogia daquela economia segundo a qual “o bom uso é originalmente inseparável *do uso em sentido habitual*: um costume se perpetua numa série de bens (naturais ou cultivados), que, pela utilização que se faz deles, adquire um significado fixo”,³⁴² de modo que todos os bens, inclusive o corpo próprio e dos outros, podem ser reduzidos e reconduzidos à grade geral de significação mercantil, segundo a qual a vontade do

valeurs chevaleresques, sur lesquelles la société moderne a reposé jusqu'à l'introduction progressive des valeurs bourgeoises capitalistes. BATAILLE, 1970, p. 101.

³³⁸ Mantém-se, para consulta: L'homme est avide, oblige de l'être, mais il condamne l'avidité, qui n'est que la nécessité subie – et met au-dessus le don, de soi-même ou des biens possédés, qui rend seul glorieux. BATAILLE, 1973, p. 153.

³³⁹ Mantém-se, para consulta: L'homme du ressentiment est l'homme du bénéfice et du profit. Bien plus, le ressentiment n'a pu s'imposer dans le monde qu'en faisant triompher le bénéfice, en faisant du profit non seulement un désir et une pensée (...) DELEUZE, 1983, p. 136.

³⁴⁰ Mantém-se, para consulta: (...) mais un système économique, social, théologique, un système complet, un divin mécanisme. DELEUZE, 1983, p. 136.

³⁴¹ Mantém-se, para consulta: Ne pas reconnaître le profit, voilà le crime théologique et le seul crime contre l'esprit. C'est en ce sens que les esclaves ont une *morale*, et que cette morale est celle de l'*utilité*. DELEUZE, 1983, p. 136.

³⁴² Mantém-se, para consulta: Le *bien d'usage* est originairement inséparable de l'*usage au sens coutumier* : une coutume se perpétue dans une série de biens (naturels ou cultivés) ayant, par l'usage qu'on en fait, un sens immuable. KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 13

“sujeito de direito” torna-o responsável, no limite, e quase sempre, pela equivalência numérico-valorativa à qual se reduz a vida morta da representação jurídico-comercial.³⁴³

Daí porque a ideia de que a ruptura com a violência totalizante da representação moral moderna leva – na inflexão do movimento de redução da vida aos significantes da representação – o homem não só à ruptura consigo mesmo – com a visão de si como seu passado subjetivado pelo terror –, mas, da mesma maneira – pode-se dizer, no mesmo ato – à consentânea possibilidade de ruptura para com a *responsabilidade*, que não é senão a expressão do crivo marcado na carne dos homens sob o *socius*. Por isso, afirma Klossowski, que “em uma palavra, Sade queria transgredir o ato mesmo do ultraje por um permanente estado de movimento perpétuo: esse movimento que muito mais tarde Nietzsche chama: *a inocência do devir*.”³⁴⁴

Isto é, a transgressão – ou, quiçá, em termos nietzscheanos, pode ser lida como superação – produz algo que “a hipérbole do seu pensamento [de Sade] volta para o seu fundo de sensibilidade irreduzível ligada à representação do ato ultrajante, o que exclui a noção de inocência.”³⁴⁵ Ato que sequer é ou não é inocência, mas algo outro, atribuidor de sentido à violência da afirmação de si mesmo. Movimento que só é permitido a Sade – este nobre lido pelo filósofo franco-polonês como, nos pontos aqui abordados, muito próximo ao nietzschiano – porque há todo um arcabouço jurídico, construído em intrínseca correlação entre direito divino e temporal, que lhe distendia a competência para o extravasamento de

³⁴³ Perdoem este velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretação ruins: mas aquela “legalidade da natureza”, de que vós físicos falais com tanto orgulho, como se ... – só subsiste graças a vossa interpretação e “filologia” ruim – não é nenhum estado de coisas, nenhum “texto”, mas somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna! “Por toda parte igualdade diante da lei – nisso a natureza não está de outro modo nem melhor do que nós”: um maneiroso pensamento oculto, em que mais uma vez está disfarçada a plebéia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si, do mesmo modo que um segundo e mais refinado ateísmo. “Ni dieu, ni maitre” – assim quereis vós também: e, por isso, “viva a lei natural!” – não é verdade? Mas, como foi dito, isso é interpretação, não texto; e poderia vir alguém que, com a intenção e a arte de interpretação opostas, soubesse, na mesma natureza e tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda “vontade de potência”, em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra “tirania”, se mostrasse, no fim das contas, inutilizável, ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante – por demasiado humana; e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele reinam leis, mas porque absolutamente faltam as leis, e cada potência, a cada instante, tira sua última conseqüência. Posto que também isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor! NIETZSCHE, 1999, p. 307.

³⁴⁴ Mantém-se, para consulta: En un mot, Sade a voulu transgresser l'acte même de l'outrage par un état permanent de mouvement perpétuel: ce mouvement que beaucoup plus tard Nietzsche a nommé: *l'innocence du devenir*. KLOSSOWSKI, 1967, p. 47.

³⁴⁵ Mantém-se, para consulta: Mais Sade n'a fait qu'un instant entrevoir cette transgression de la transgression par elle-même. L'hyperbole de sa pensée le ramène à son fond de sensibilité irréductible lié à sa représentation de l'acte outrageant, laquelle exclut la notion même d'innocence. KLOSSOWSKI, 1967, p. 47.

potência para muito além daquela do “homem” – do reles *citoyen*, da escória ensimesmada entre o lucro e a utilidade.

Quer dizer, não só o aristocrata é uma hipótese – ou uma espécie, uma raça, uma linhagem – de homem, mas do mesmo modo, um arcabouço institucional, isto é, ele é construído na vastidão da competência (no sentido estritamente jurídico³⁴⁶: “na medida em que o rei concentra cada vez mais poder, o senhor abandona uma a uma as suas funções, assim, este é não só liberto de seus vínculos com as obrigações para com o rei, mas quer também manter os privilégios e direitos que delas decorriam”³⁴⁷) cativa do nobre, que certamente é mais ampla que aquela dos meros cidadãos. Competência que, ademais, lhe garante posições jurídicas ativas contra os outros³⁴⁸, que lhe assegura poderes passíveis de tornarem os outros objetos de seu extravasamento de potência. Assim, o aristocrata encontra, nessa abertura institucional, o ambiente para se inventar e vencer as forças a ele opostas e consegue, deste modo, se afirmar, sulcando os veios para se distender como afirmador-

³⁴⁶ Competências existem tanto no direito público quanto no direito privado. Assim, tanto a celebração de um contrato ou de um casamento quanto a promulgação de uma lei ou a edição de um ato administrativo são o exercício de uma competência. O que é comum a esses casos é o fato de que, por meio de determinadas ações do titular ou dos titulares da competência, uma situação jurídica é alterada. A alteração de uma situação jurídica por meio de uma ação pode ser descrita de duas formas diversas. Ela pode ser descrita como a criação de normas individuais ou gerais, as quais sem essa ação não seriam válidas: mas ela pode ser também descrita como alteração das posições jurídicas dos sujeitos de direito submetidos à norma. O conceito de competência deve ser claramente distinguido do conceito de permissão. Ainda que uma ação que seja o exercício de uma competência seja, em geral, também permitida, uma ação que seja meramente a realização de algo permitido não é, por si só, o exercício de uma competência, o que é perceptível pela diversidade de ações permitidas que não implicam alteração de uma situação jurídica. A diferença entre as permissões e as competências manifesta-se também em suas negações. A negação de uma permissão é uma proibição: a negação de uma competência uma não-competência. ALEXY, 2011, p. 276/277.

³⁴⁷ (...) à mesure que le roi concentre de plus en plus le pouvoir, tandis que le seigneur abandonne une à une ses fonctions, ce dernier non seulement s'émancipe par rapport à ses obligations envers le roi, mais encore prétend maintenir les privilèges et droits qui en découlent ; il suffit alors que le seigneur développe une existence pour soi, et qu'il donne à ses privilèges la forme d'une jouissance dont il n'a de compte à rendre ni à Dieu ni à personne (...). KLOSSOWSKI, 1967, p. 68.

³⁴⁸ Já a teoria posições jurídicas fundamentais reduz a múltipla relação de direitos fundamentais a posições e relações muito elementares, o que faz com que elas possam ser construídas de forma exata, o que é um pressuposto necessário uma dogmática dos direitos fundamentais que se pretenda clara (...). “Se a *norma* individual, segundo a qual *a* tem, em face de *b*, um direito a *C*, é válida, então, *a* encontra-se em uma posição jurídica caracterizada pelo direito a *C* que ele tem em face de *b*: e se uma *posição* jurídica de *a* consiste no fato de *a* ter, em face de *b*, um direito a *C*, então, é válida a norma individual segundo a qual *a* tem, em face de *b*, um direito a *C*. É possível se perguntar, diante disso, que sentido tem falar em posições. Parece ser supérfluo. A resposta é que falar em posições é necessário a partir de um determinado ponto de vista: a partir da perspectiva que se interessa pelas *características normativas* ele pessoas e ações e pelas *relações normativas* entre pessoas ou entre pessoas e ações. Normas podem ser consideradas, de forma bastante geral, como qualificações de pessoas ou ações. Nesse sentido, pode-se dizer que uma norma que proíbe *a* de fazer *h* confere a *a* característica jurídica de ser alguém ao qual é proibido fazer *h*. Essa característica de *a*, que pode ser expressa por meio do predicado monádico complexo ‘alguém ao qual é proibido fazer *h*’, é uma posição na qual *a* é colocado por meio da norma. Se houvesse apenas posições desse tipo, com certeza não valeria a pena falar em posições. O interesse surge apenas quando não se trata mais de características, mas de relações, que podem ser expressas por predicados diádicos como ‘... tem um direito a *C* em face de ...’ ou por predicados triádicos como ‘... tem em face de ... um direito a ...’”. ALEXY, 2011, p. 29/185.

valorador.

Há, então, esse espaço do nobre na lei. Esta distinção que enuncia o *pathos* da distensão, um sujeito de direito onde o nobre caiba. O que pode ser medido a partir da sua linhagem, de sua compleição física, de seu regime pulsional, de seu estado de espírito, da sua visão sobre si mesmo; mas também, da mesma maneira, porque procura – em meio às truculentas circunscrições matriciais forjadas pelo *socius* (portanto, em meio ao *corpus* físico e ao *Corpus* código legislativo) – uma liberdade que o acomode, que não o faça sofrer como sofreriam o fracos (sobretudo, responsáveis). Por isso Sade tem, em suma, uma lei de potentes: ela arroga-lhe a competência para a ação irresponsável; leia-se: a ação potente do homem senhor de si (“é o bastante, então, para o senhor desenvolver uma vida para si mesmo, fruindo de seus privilégios como um prazer: sem prestar contas a Deus ou a qualquer um”). Eis o aríete a sulcar sua própria saída em meio aos meandros do niilismo.

Em suma, forjado no molde vazio que outrora acomodava o poder divino, o nobre é aquele que se afirma, e ao fazê-lo sulca o *socius* com suas arbitrárias significações fundantes de sentido, assim, àqueles afetados por sua potência psíquica, física, e também institucional, o que resta é o “eu”, o fraudulento arremedo de homem, formado pelos crivos de responsabilidade gregária. O “homem” moderno (essa espécie de servo, da qual, em meio à própria Revolução Francesa, Sade se distancia), este retalho, é por onde o nobre passa, deixa de poder construir ou reconstituir a si mesmo ao se perder nesses signos do “homem”, o que, ao mesmo tempo, leva-o a obliterar seu acesso a si mesmo naquilo em que ele se tornou *inteligível* ou *permutável* por si só.³⁴⁹

Nesse sentido, Domenico Losurdo associa à própria impossibilidade de viver sem fazer a distinção (o *pathos*) o ocaso do homem moderno. Pois a modernidade aparece como o primeiro momento em que a linha dissolve, quando se associa o conceito de “homem” à espécie, e não mais à estirpe privilegiada dentre o *socius*. A corrupção subjaz sim ao diagrama das forças, contudo, é, do mesmo modo, relativa ao significante, à possibilidade de se compreender a distância entre os “homens.”³⁵⁰

³⁴⁹ KLOSSOWKI, 1997-B, p. 200.

³⁵⁰ A antiga coloração da nobreza nos falta, porque falta ao nosso sentimento o escravo antigo. Um grego de ascendência nobre encontrava, entre sua altura e aquela última baixeza, tão descomunais graus intermediários e uma tal distância, que mal podia ainda ver com clareza o escravo: nem mesmo Platão o viu mais por inteiro. É diferente conosco, habituados como estamos à doutrina da igualdade dos homens, se bem que não à própria igualdade. Um ser que não pode dispor de si próprio e que não tem lazer – isso, a nossos olhos, não é ainda, de modo algum, algo desprezível; de tais escravidões, há, talvez, demasiado em cada um de nós, pelas condições de nossa ordem social e atividade, que são fundamentalmente diferentes das dos antigos. – O filósofo grego passava através da vida com o secreto sentimento de que há muito mais escravos do que se

Entre o forte e o fraco, o senhor e o escravo, o conceito e a vida, instala-se, então, a possibilidade de afirmação dos primeiros, é só ele o homem (sempre senhor) – há o homem e o resto.³⁵¹ Assim, esse diagnóstico da derrocada do homem como solapamento da vida nobiliária pode ser vislumbrado, também, no entendimento de certo *gosto*, por um sabor, aliás, muito próximo àquele que delicia Shylock (paradoxalmente, ao mesmo tempo, o ressentimento em ato; o profeta do poder numérico; o negador da razão mercantil, e, como se não bastasse, o afirmador de um *gosto* nobre associado ao exercício da *haftung* como meio institucional da vontade de potência) na famosa peça do Bardo (“– Você me pergunta por que eu escolho levar um peso em carne [humana, do devedor] ao invés de duzentos ducados. Então respondo, mas eu digo que é meu humor. Está respondido?”).

Nesse mesmo sentido, encontra-se essa tensão entre a cultura medieval e a moderna em um curioso aspecto da história do direito comercial. Remete-se, então, à ideia de que, num primeiro momento, quando havia inadimplemento na Londres medieval, mostrava-se essencial o recurso ao modelo ortodoxo de imputação – aquele já descrito com todas as tétricas e sanguinárias cores da cobrança da época –, que, *in solutione*, faria prevalecer o ímpeto alegórico da emulação do credor em detrimento da fria racionalização comercial que se avizinhava na Modernidade, isto é: o *gosto* emulativo não tinha preço. Nada valia o cálculo econômico. Leia-se:

A resposta a este impasse é performativa. Sob a ordem legal anterior – um mundo de exercício da violência – o credor encontrava no "prazer de fazer violência" o meio de receber o pagamento da obrigação originária. No mundo da prisão dos devedores – de violência diferida – o sofrimento do devedor torna-se o substituto para o cumprimento do compromisso primitivo. Movendo esforços para cobrar a dívida

pensa – ou seja, que é escravo todo aquele que não é filósofo; seu orgulho transbordava quando ele ponderava que até mesmo os mais poderosos da Terra estão entre esses seus escravos. Também esse orgulho nos é alheio e impossível: nem sequer em sentido figurado a palavra "escravo" tem para nós sua plena força. NIETZSCHE, 1999, p. 78.

³⁵¹ Veja-se, para Losurdo, em tradução livre: (...) no teórico do radicalismo aristocrático esta comunidade eleita é delimitada mais rigorosamente do que nunca. Ao enfatizar a diferença que distancia o "superior" do "inferior" e no celebrar "o pathos da distância [que] deve manter eternamente distinguidos quanto às tarefas" (GM, III, 14), a Genealogia da Moral têm presente este argumento fundamental com o qual Aristóteles justifica a escravidão: mesmo dentro da mesma espécie esses seres são tão "distantes" (diesteche) que, claramente, alguns estão destinados a comandar e os outros a obedecer", eles são "tão diferentes uns dos outros, como o espírito e o corpo, homem e animal." O escravo, isto é, não é propriamente subsumível sob a categoria de homem como tal, uma categoria que, em observação mais atenta, acaba vazia e desprovida de sentido. É precisamente o que eu tenho chamado de "nominalismo antropológico": além do ocaso do mundo antigo, ele continua a ecoar, em forma de retorno ao longo do tempo, no pensamento moderno e mesmo na tradição liberal. Como demonstra o recurso para definir o trabalho, desde a antiguidade clássica, às categorias relativas à escravidão. A peculiaridade de Nietzsche reside no fato de que, nele, o clamor à antiguidade clássica, e ao instituição da escravidão, é conscientemente "inoportuna" e em violenta oposição ao surgimento progressivo, apesar de tudo, do conceito universal de homem. Se o limite de fundo do pensamento político da antiguidade clássica é identificado por Hegel na não-construção do conceito universal de homem (que não é, e não pode ser incluído o escravo), para Nietzsche é precisamente o ofuscar e o perder da visão nominalista o que constitui o pecado original da cultura moderna. LOSURDO, 2004, p. 1057.

através e além do impasse, o diferimento da violência aparece e define-se como espaço de tempo que o devedor deve sofrer – e, então, a passagem pela qual todo significado deste sofrimento pode surgir. O significado do sofrimento do devedor é em grande parte a moral. Enquanto o ponto original de coação a prisão não era uma punição, o confinamento Continuação do devedor, sem resgate, algumas vezes durante meses ou anos, tendem a constituir o devedor como alguém merecedor de castigo. Enquanto o significado original da prisão era a coação ao pagamento, e não a punição, o confinamento do devedor sem resgate, às vezes por meses ou anos, tendia a constituir a representação do devedor como sendo alguém merecedor da punição.³⁵²

Contudo, a fruição de si na emulação do outro passou a exigir, como premissa da subsistência do próprio credor na era do comércio, a reflexão sobre a existência de um fim estritamente econômico. A posição do credor, então, deixou de se perfilhar àquela do absoluto senhor de si, que nunca teria sua posição ameaçada pela mesquinha de um número; para, ao contrário, ela também, passar a depender de um cálculo racional, no limite, numérico-relacional (comercial). Afinal, sua própria potência, a partir desse cálculo, entraria em jogo (em caso de recebimento, mais a potência econômica [*maior* a capacidade de vincular pessoas e coisas aos seus liames de poder]; contudo, havendo inadimplemento, menor a própria potência [*menor* a capacidade de vincular pessoas e coisas aos seus liames de poder], e, quiçá, a ameaça de autodestruição, falência, do credor, que nunca mais teria indiscutida sua posição, como acontece com o aristocrata). A consistência desse cálculo³⁵³ mostrava-o, portanto, como tão portentoso que tornava a manutenção das práticas de ultraje do devedor a manutenção de – na grade racionalista moderna – *erro* quanto a um alvo *a priori*. Pois o alvo racional só – e tão somente – poderia ser o exercício da potência, por meio da *Haftung*, em função do cálculo, e nada *além*.

³⁵² Mantém-se, para consulta: The response to this impasse is performative. Under the earlier collection law – a world of violence carried out – the creditor's "enjoyment of doing violence" stands in for the payment of the original obligation. In the world of the debtors' prison – of violence deferred – the suffering of the debtor becomes the surrogate for performance of the original commitment. Moving the effort to collect debt through and beyond impasse, the deferral of violence opens up and defines a space of time in which the debtor suffers – and through the passage of which the meaning of this suffering may emerge. The meaning of the debtor's suffering is largely moral. While the original point of imprisonment was coercion not punishment, the debtor's continued confinement without rescue, sometimes over months or years, tended to constitute the debtor as someone deserving of punishment. KOROBIKIN, 2003, p. 2136.

³⁵³ Para Deleuze, em tradução livre: O homem do ressentimento é o homem do lucro e do proveito. Mais ainda, o ressentimento só pôde impor-se no mundo fazendo triunfar o lucro, fazendo do proveito não apenas um desejo e um pensamento mas um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino. Não reconhecer o proveito, eis aí o crime teológico e o único crime contra o espírito. É nesse sentido que os escravos têm uma *moral* e que essa moral é a da *utilidade*. Nós perguntávamos: quem considera a ação do ponto de vista de sua utilidade ou de sua nocividade? E mesmo, quem considera a ação do ponto de vista do bem e do mal, do louvável e do censurável? Passem em revista todas as qualidades que a moral chama "louvável" em si, "boas" em si, por exemplo, a inacreditável noção de desinteresse, e perceberão que elas escondem as exigências e as recriminações de um terceiro passivo: é ele que exige um lucro das ações que não faz; gaba precisamente o caráter desinteressado das ações das quais tira um benefício. A moral em si esconde o ponto de vista utilitário; mas o utilitarismo esconde o ponto de vista de um terceiro passivo, o ponto de vista triunfante de um escravo que se interpõe entre os senhores. DELEUZE, 1983, p. 137/136.

Isto é, de um lado, o niilismo utilitário leva à redução do homem à hierarquia contingente do valor monetário e do cálculo numérico (grosso modo, mais ou menos potência para realizar vínculos matriciais com a carne normatizada e normatizante, que se torna a única referência, contingente e frágil (vontade de negação própria tanto do credor, que na modernidade nada cria para si com o parco poder que detém, como do devedor, que segue sendo mero trilho amorfo de sulcos contingentes do poder de outrem sobre ele) entre pessoas e coisas.

Ou seja, matar – mas poderia ser fazer viver –, já não cria *valores*. Assim, no exemplo londrino, a única coisa realmente importante é que, com o tempo, o devedor morto, escravo, ou preso torna-se um entrave à ordem econômica: já foi preso, está sendo punido, todavia, não produz nada de estritamente econômico, não exerce mais suas atividades, logo, não paga suas dívidas, e, por conseguinte, não oferece ao credor nada senão sua autossatisfação sanguínea na observação da dor – eis o cálculo nobiliário (lançar-se ilimitadamente rumo à própria satisfação emulativa) sendo suprimido pelo cálculo numérico (lançar infinitamente a vontade de dominar bens e pessoas pela via do meio dinheiro; forma de manter-se potente no eixo do niilismo, ou ao menos de não perder suas possibilidades futuras de operar, evitando sucumbir à falência). Daí que tal transferência da potência nobiliária à comercial vai, passo a passo, levando o infeliz devedor a deslocar-se no sentido de sua posição. A estar, então, sob o jugo do credor são atribuídos novos simbolismos. Pois o devedor passa a mostrar-se apto a significar outra coisa que não estar sujeito à danação, imediata e eterna, na cadeia lógica do direito medieval. Passa, então, a ser algo passível de, em breve, também servir à economicidade da reatividade mercantil.³⁵⁴

³⁵⁴ Para Korobkin, em tradução livre: O estado de limbo perpétuo do devedor torna-se uma revelação: " [s]e os outros não derem nada ao devedor, deixando-o morrer em nome de Deus, se ele quiser, e imputar a causa disso à sua própria culpa, que foram sua presunção e seu comportamento maldoso que o levaram à prisão". A presença contínua do devedor na prisão atesta, em primeiro plano, as falhas morais que fizeram o devedor vulnerável. Mas, ainda mais profundamente, a manutenção da prisão do devedor atesta o estado da alma do devedor. O diferimento da violência abre um espaço tão vazio que só a graça divina pode preenchê-lo. Em 1419, o prefeito de Londres emitiu uma portaria que descreveu o verdadeiro e próprio papel da prisão dos devedores nos seguintes termos: "para fornecer um lugar onde os presos pobres possam ... habitar calmamente e a orar por seus benfeitores, e viver das esmolas do povo; aumentando seus méritos, pelo benigno sofrimento, nesta prisão passarão toda a sua vida, se Deus não vier a fornecer nenhum outro remédio para eles". A descrição sugere uma visão dos devedores como monges ou mártires em vez de criminosos. Ao invés de ser um lugar em que a ameaça de violência física é realizada, a prisão dos devedores é um lugar onde os devedores podem "orar por seus benfeitores" e "passarão toda a sua vida, se Deus não vier a fornecer nenhum outro remédio para eles." O calote do devedor remete ao Pecado Original, e a prisão dos devedores torna-se um estágio espiritual em que o Homem caído espera na esperança de redenção. O diferimento da violência da lei cria, assim, uma ocasião para o inventário moral e espiritual – e da possibilidade da graça. A prisão dos devedores é, obviamente, uma forma desumana de coagi-lo ao pagamento. Em sua estrutura metafórica, no entanto, a prisão dos devedores introduz a moderna era da cobrança de dívidas, pois mostra a estrutura dual, que se torna a base do direito moderno de imputação de dívidas. Primeiramente, a ordem

É certo que, por todo o já exposto, não se pode concordar com a ideia de que havia, como central, um desiderato de pagamento, ainda que esta fosse justificativa “racional” plausível no programa mercantil. Nada obstante, quanto ao resto, o excerto é grande valia. De forma resumidíssima, ele denota que tal encruzilhada da história concursal leva a um impasse muito bem delineado: de um lado, havia o devedor, que, pela tradição jurídica, restaria malsinado até o último dos tempos; aquele que, de plano, sobre a dura superfície da Terra, haveria de ser trucidado por não ter cumprido sua promessa – tudo bastante conforme ao sistema dor e dano nietzscheano –; de outro, exsurgia, entretanto, um credor com competência para prender e matar, isto é, que poderia, ou não, se importar com a dívida inicial, mas que, contudo, não escolheria mais segundo seu *gosto*.

A racionalização mercantil, portanto, cria o impasse sobre quais eram os limites da *Haftung*, sobre até onde ela pode ir – frise-se, não com base no eixo axial do ressentimento e da negação de si sob o ímpeto da solidariedade moderna: destroçar o devedor/mantê-lo vivo – sem que a lógica econômica do mecanismo faça o credor perder seu dinheiro. O corpo do devedor passa, então, de objeto da prazerosa emulação simbólica ao limbo, lugar para onde a Idade Média remetia os problemas ainda não resolvidos, sobretudo os alocados entre a alucinação feudal e a razão moderna. Veja a análise de Korobkin, para o qual

Por uma questão conceitual, a ameaça subjacente permanece a satisfação da obrigação por meio de “liquidação” de corpo do devedor – no caso dos dispositivos anteriores, por trabalho escravo ou desmembramento. A prisão dos devedores, no entanto, difere dos dispositivos de cobrança anteriores em um aspecto importante. Sob a lei de servidão involuntária ou castigo físico, a ameaça é realmente realizada: A “garantia” é liquidada. Em contraste, nos termos da lei da prisão dos devedores, o corpo do devedor nunca é liquidado. Paradoxalmente, a prisão dos devedores cria uma “garantia” que nunca pode ser imputada – um remédio que não é remédio, uma ameaça que deve se adiar perpetuamente. No que concerne ao fato histórico, os devedores muitas vezes definhavam na prisão, até que alguém fosse pagar as obrigações do devedor, ou credor desistia, ou o devedor morria. O perecimento do devedor define um ponto de impasse, em que a obtenção da equivalência econômica provava-se impossível.³⁵⁵

jurídica usa meios coercitivos para obter o equivalente econômico para o desempenho do compromisso subjacente. Em muitos casos, no entanto, este esforço atinge um impasse. Esta experiência de futilidade não é um ponto final, em vez disso, torna-se a ocasião para um modo alternativo de lidar com a inadimplência do devedor. KOROBKIN, 2003, p. 2138.

³⁵⁵ Mantém-se, para consulta: As a conceptual matter, the underlying threat remains satisfaction of the obligation by means of “liquidation” of the debtor’s body-in the case of the earlier devices, by slave labor or dismemberment. The debtors’ prison, however, differs from the earlier collection devices in an important respect. Under the law of involuntary servitude or physical punishment, the threat is actually carried out: The “collateral” is liquidated. In contrast, under the law of the debtors’ prison, the debtor’s body is never liquidated. Paradoxically, the debtors’ prison creates a “security interest” that can never be enforced – a remedy that is no remedy, a threat that it must perpetually defer. As a matter of historical fact, debtors often languished in jail until someone came forward to pay the debtor’s obligations, the creditor desisted, or the debtor died. The languishing of the debtor defines a point of impasse, in which obtaining economic equivalence has proven impossible. KOROBKIN, 2003, p. 2136.

O diagnóstico é o de que o corpo-penhor, corpo-garantia, então, restara sem liquidez (que pressupões o atributo de ser passível de comercialização; ou, sua decorrência, possibilidade jurídica de ser trocado ou econômica de tornar-se dinheiro, ou valor equivalente), e, por conseguinte, levava o credor à encruzilhada: matar ou desistir. Que faria um nobre? Diria um grande sim à vida, e, de plano trucidaria ou perdoaria aquele que outrora traía suas expectativas, ou colocar-se-ia a calcular? Mas o recém inventado burguês não, antes faria as contas. Constataria que nenhum numerário seria recebido – não fora *in satisfactione*; agora também não *in solutione* –, e que os atos de punição não tinham, o considerava o medievo despreciando por completo, compromisso algum com a “verdade” mercantil. Isto é, não levariam ao lucro: resultado “lógico” da “verdade” quanto à “vontade” *ex ante* contratante do *quantum numérico* que deveria ter sido prestado. Prisões, assassinatos, esquitejamentos, tudo, *sob o ponto de vista numérico*, seria em vão. Prisões, assassinatos, esquitejamentos, tudo, *sob o ponto de vista numérico*, em vão. Mais uma vez, repetir Klossowski é essencial:

O bom uso é originalmente inseparável *do uso em sentido habitual*: um costume se perpetua numa série de bens (naturais ou cultivados), que, pela utilização que se faz deles, adquire um significado fixo. Assim os corpos próprios, de acordo com a maneira de se dispor rumo ao corpo próprio do outro, são bens utilitários nos quais o caráter inalienável ou alienável varia de acordo com o significado que lhes é dado na prática. (É por isso que ele tem um caráter de penhor, que *vale* por aquilo que não pode ser trocado.) (...) Uma vez que a eficácia da fabricação prevalece no nível do lucro, o uso dos recursos naturais ou cultivados, que define esses bens segundo uma interpretação habitual, se revela estéril; o uso – isto é, o gozo – é estéril desde que esses bens sejam considerados improdutivos no circuito da eficácia manufatureira. *Dessa forma, o uso dos corpos, próprios e dos outros, no comércio de escravos, se mostrou improdutivo.*³⁵⁶

Ora, mas se está, então, novamente diante da questão da razão numérico-utilitário na obrigação, isto é, não diante do impasse moral sobre destruir ou não o outro, mas sim diante do paradoxo político-pulsional entre agir segundo o imperativo nobiliário de se direcionar o *quantum* energético para criar *sentidos*; ou de acordo com direcionamento burguês do *quantum pulsional* no sentido *quantum numérico comercial*. Trata-se, então, de lidar com ambas as tábuas de valores, mas, simultaneamente, em um mesmo corpo, em um mesmo “homem” inserto em uma cultura européia que se construía, à época de Nietzsche, imersa

³⁵⁶ Mantém-se, para consulta: Le bien d'usage est originellement inséparable de l'usage au sens coutumier : une coutume se perpétue dans une série de biens (naturels ou cultivés) ayant, par l'usage qu'on en fait, un sens immuable. Ainsi le corps propre, par la manière d'en disposer à l'égard du corps propre d'autrui, est un bien d'usage dont le caractère inaliénable ou aliénable varie selon la signification que lui donne la coutume. (C'est en quoi il a un caractère de gage, *valant* pour ce qui ne peut s'échanger.) (...) Dès que l'efficacité fabricable l'emporte au niveau du profit, l'usage des biens naturels ou cultivés, qui définit ces biens par une interprétation coutumière, se révèle *stérile* ; l'usage, c'est-à-dire la jouissance, en est stérile pour autant que ces biens sont jugés improductifs dans le circuit de l'efficacité fabricable. *Ainsi l'usage du corps propre d'autrui dans le trafic des esclaves s'est révélé improductif.* KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 13

neste frenético entrechoque de crivos formadores da modernidade, com sua portentosa capacidade de deslocar pulsões rumo à sua infinita capacidade de criação de fantasmas-mercadorias, pensamentos que, em resumo, “mais ainda que livres, eles não carregam mais nada, e em vão se libertaram do mundo real, se tornando incapazes de liberar qualquer outra coisa que não eles próprios.”³⁵⁷

De um lado, portanto, haveria a emulação do corpo – e a *Schuld* que autoriza, que comuta as condutas em *Haftung* –, prática que se insere na definição de que “os corpos próprios, de acordo com a maneira de se dispor rumo ao corpo próprio do outro, são bens utilitários nos quais o caráter inalienável ou alienável varia de acordo com o significado que lhes é dado na prática”³⁵⁸. Isto é, uma vez que se pode atribuir ao corpo – *rectius*: conectá-lo à matriz, fazê-lo objeto de uma *Haftung* – um “caráter de penhor, que *vale* por aquilo que não pode ser trocado.” Assim, mais uma vez, diante da *Haftung* do exemplo de Korobkin, há perdão ou morte. Nunca, ou quase nunca, um substrato econômico – obliterado pela inviabilidade de o preso pagar.

Isto é, a relação de sujeição não pode mais partir da premissa estável da exclusividade (senhor e servo), mas sim de escalonamentos múltiplos que articulem ao homem-moeda-viva efetivamente um homem com a vontade-mercadoria, que, em suma, possa ter seu regime pulsional esgotado pelas diversas formas de sujeição exercidas pelos diversos agentes econômicos capazes de realizá-la.³⁵⁹

Em suma, instala-se uma imbricação relacional de tudo e de todos diante da qual a hierarquia mostra-se cambiante, absolutamente instável, e os homens-objeto estão prestes a assumir, enfim, suas mal ajambradas posições de totalidades racionais calculantes (pânico em meio aos mercados: Smith, Montesquieu e Kant, ao que tudo indica, nem passaram perto de encontrar a partícula de ordem fundante em seus ordeiros mercados; mas um presunçoso

³⁵⁷ Mantém-se, para consulta: (...) mais libres elles ne tiennent plus à rien et elles ont beau s'être libérées du monde réel, elles sont devenues incapables de libérer autre chose qu'elles-mêmes. BATAILLE, 1970, p. 174.

³⁵⁸ KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 13.

³⁵⁹ Para Bataille, em tradução livre: A violência dos pensamentos lança-os uns contra os outros; se retirando, assim, tanto por incapacidade como por excesso de potência, do mundo que os engendra, mas que não é grande o suficiente para lhes aprisionar: mas ainda que livres, eles não carregam mais nada, e em vão se libertaram do mundo real, se tornando incapazes de liberar qualquer outra coisa que não eles próprios. Assim, eles aspiram se submeter novamente aos objetos, às vezes com um gosto por esta submissão escrava, às vezes com um cálculo brutal, a fim de submeter definitivamente os objetos e os subordinar ao seu curso violento. Mas é impossível não falar, assim, da “má consciência”, mais que nos homens de um século atrás, nos dos dias de hoje: quando todas as coisas de todas as partes mudam com uma velocidade tão grande e de tal maneira que, independentemente das diferenças de opinião geral, levam a um desespero tão profundo que se tornou difícil opor-lhe outra coisa senão o inconsciente: o hábito de imaginar um porvir que se conforme, ao menos até certo ponto, às aspirações daqueles que o imaginam. BATAILLE, 1970, p. 174.

macaco ereto e presunçoso, mal engendrado pelo bando que lhe suga as forças e torna-o ressentido).

Todavia, antes de fazê-lo, há um pouco mais de recalcitrância. Tanta que, em matéria concursal – isto é, em matéria que trata daqueles que devem a todos, daqueles que não contam com uma gota de benemerência de benévolos como Montesquieu – o “homem” devedor só poderá ficar efetivamente livre da cadeia, voltando, enfim, ao mercado, após a libertação dos negros. Nesse sentido, curioso é notar que a escravidão do negros – forjada pela matriz obrigacional de matiz mais fortemente senhorial na operação mercantil: senhor-mercador/escravo-mercadoria –, foi suprimida antes da prisão por dívidas – produzida pela matriz obrigacional com tessitura mais próxima matriz da primeva: credor-suplicante/devedor-supliciado. Aquela, a da dívida imemorial, fixada em torno da supressão dos povos inferiores (ou eternos devedores em virtude do pecado original), não poderia ser realizada sem que, logicamente, fosse abolida também a dívida atual, aquela dos devedores brancos e iguais.³⁶⁰

Não se poderia mais versar, portanto, sobre ideais nobiliários. Tornou-se inviável a perspectiva de agir sem calcular. O cálculo da decadência, enfim, reduziu a vida à fraqueza, a ação ao ressentimento e ao medo do futuro, aliás, à vida sempre diferida em função do crédito futuro (o devedor não pagou, mas pagará? quando? ainda preciso dele... ele ainda é útil, produtivo, *quantum* numérico de *quantum* pulsional, ou, talvez mais precisamente, *quantum* pulsional de *quantum* numérico). É sim, possível perdoar; contudo, como diz Korobkin, “o direito moderno realoca o processo de avaliação moral para um novo reino, e, sob a forma de perdão das dívidas anteriores (*discharge*) na falência, oferece uma forma mais concreta de

³⁶⁰ Leia-se Korobkin para o fato: A libertação dos escravos ventilou um conceito de poder federal que igualava os direitos contratuais e de propriedade que extrapolassem os limites do direito constitucional (...) Ao mesmo tempo, os defensores da lei de falências insistentemente questionavam sobre como o Congresso poderia dar liberdade aos negros deixando os homens brancos em cativeiro. Argumentos a favor da legislação sobre falências eram freqüentemente explicados em termos raciais (...) A violência diferida no cenário da prisão dos devedores abriu um espaço de significação, um lugar de inventário moral e espiritual do devedor, no qual o objetivo da prisão deve ser entendido ao longo do tempo. O sistema de falência rejeita o uso da coerção física como um método de cobrança de dívidas, e substitui o aprisionamento do corpo do devedor pelo processo administrativo. Na sua essência, no entanto, o sistema de falência mantém a mesma resposta performativa à incapacidade do devedor para pagar. A lei de falências formaliza o processo de julgamento moral nas regras, demandando transparência financeira e estabelecendo as condições para a concessão ou negação do pedido para que as dívidas fossem deixadas para traz. (...) A natureza essencial da performance que substitui a necessidade de o credor receber o equivalente econômico do seu negócio continua a ser o mesma: a revelação do caráter da graça, e a abertura da possibilidade para ela. O direito moderno realoca o processo de avaliação moral para um novo reino, e, sob a forma de perdão das dívidas anteriores (*discharge*) na falência, oferece uma forma mais concreta de redenção. KOROBKIN, 2003, 2144.

redenção”³⁶¹.

Isto é, o utilitarismo do comércio, após tornar o devedor monge, calculará, em breve, também as suas possibilidades de redenção. Após orar por séculos, ela será reduzida ao pagamento do que for possível, nos termos que forem possíveis, o resto, o impossível numérico-valorativo, será perdoado (*discharge*). Afinal

Adaptemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou 'os escravos', ou 'a plebe' ou 'o rebanho', ou como queira denominá-lo –; se isso aconteceu através dos judeus, pois bem! nunca um povo teve uma tal missão histórica. 'Os senhores' foram abolidos; a moral do homem comum venceu. Pode-se, ao mesmo tempo, tomar essa vitória como um envenenamento de sangue (ela misturou as raças entre si) - eu não contradigo; indubitavelmente, porém, essa intoxicação teve êxito. A 'redenção' do gênero humano (ou seja, sua redenção dos 'senhores') está muito bem encaminhada; tudo se judaíza ou cristianiza ou plebeíza a olhos vistos (que importam as palavras!). A marcha desse envenenamento, através do corpo inteiro da humanidade, parece incontível, sua cadência e passo, de agora em diante, pode até mesmo ser cada vez mais lenta, mais refinada, mais inaudível, mais atenta – pois há tempo ... Não cabe hoje à Igreja, nesse propósito, ainda uma tarefa necessária e, em geral, ainda um direito à existência? Ou se poderia dispensá-la? *Quaeritur*. Parece que ela antes obstrui e retém essa marcha, em lugar de acelerá-la? Ora, justamente essa poderia ser sua utilidade ...³⁶²

Os corpos se dissolvem no jogo da articulação entre, de um lado, competências sancionatórias individuais e coletivas, e, de outro, as responsabilidades individuais e coletivas, perdendo-se tanto a competência emulativa da vontade de potência como o dever de sacrifício no jogo dos fantasmas, do ressentimento, e da autossupressão delineados pela representação da prática da troca numericamente racionalizada. Em suma, aquela imputação cativa de um Deus, cuja distribuição (Igreja, Rei, nobreza, etc.) encontrava-se, inclusive juridicamente bem delimita desde a Idade Média, sofre um portentoso abalo.

Ela é degenerada na redução da vida ao signo do cálculo numérico do dinheiro (e não mais da distribuição divina de competências de imputação), é subsumida, portanto, à desconexão da imputação com relação ao vórtice simbólico descendente a partir do poder divino, que é substituído pela vontade de potência (neste caso, praticamente reduzida à vontade de domínio) articulada pelo cálculo numérico: com a disseminação da figura do usurário (fisicamente nos burgos, e fantasmagoricamente nos discursos políticos e religiosos) o poder obrigacional (inclusive em sua face jurídica) deixa de ser compreendido como aquele que faz o passado se manter ou retornar, ele nada recoloca e nada sedimenta como decorrência de seu programa, com ele a vontade de domínio usurpa a vida, funcionando sem lei a ele externa, e reduz o cálculo da vida (*i.e.*, nobre/servo, bem/mal, justo/injusto, etc.) ao

³⁶¹ KOROBKIN, 2003, 2144.

³⁶² NIETZSCHE, 1999, p. 342/343.

cálculo de todas as coisas por elas mesmas, que nada mais são que a representação do símbolo numérico.

Em outras palavras, o movimento descrito na *Haftung* comercial está inscrito também na tutela (penal e civil) da usura na Idade Média. Nesse sentido, a montagem de uma conceito, hoje corrente (e cuja transversalidade abarca não só a filosofia, mas também as disciplinas “exatas”) para a compreensão do tempo, denominado “futuro” é de grande interesse. Aliás, aqui se quer entender esse conceito como um saber-poder, talvez o mais portentoso saber-poder propriamente burguês. O que aqui se observa a partir da relação do *futuro* com o comércio, mas, sobretudo, de sua relação com a figura do usurário. Figura central para compreender os primeiros traços do que veio a ser a modernidade capitalista, e que, por uma série de motivos que aqui não se vai sequer tangenciar, tornou-se personagem relevantíssimo não só na vida, mas, do mesmo modo, na representação medieval. Período no qual o usurário com destino certo: o inferno.³⁶³

Aos demônios aquele que tudo usurpa, aquele que corrói a vida com o signo monetário. Pois bem, sói lembrar: a seleção dos crivos normativos, científicos, filosóficos são, neste medievo, de competência da hierarquia eclesiástica. Como, aliás, também é a competência para afirmar seus valores sobre a vida. Nesse sentido, dentro de sua vasta competência, está também sob a égide da Igreja a marcação da temporalidade nos corpos, isto, é religiosa a normatização da percepção humana sobre o tempo, a qual, por diversos motivos, é, neste momento, tornada cíclica. De se frisar, então, que isto não é uma compreensão *a priori*, trata-se, bem contrário, de uma temporalização da potente Igreja, que marcava, à base das badaladas de seus gigantescos sinos, os corpos que circunscrevia sob seus poderes.

Portanto a percepção cíclica do tempo e a constante tentativa de retorno ao passado imemorial transpassavam a percepção temporal medieval; isto é, à visão religiosa, era mister que o obscuro devir estivesse entregue a Deus (que não era senão ao clero), e, ademais, não havia nenhuma contra potência capaz de criar outras formas de percepção do tempo. Por isso, mesmo a expressão *futuro*, quando ocorria, se referia ao inefável, e nunca ao terreno.³⁶⁴

³⁶³ E aquela história, que talvez tenha sido uma anedota de sucesso, evoca o momento mais angustiante da vida do cristão, a agonia. Ela põe em cena a dualidade do homem: sua alma e seu corpo, o grande antagonismo social do rico e do pobre, esses novos protagonistas da existência humana que são o ouro e a prata, e termina na pior conclusão de uma vida: o apelo do insensato aos demônios, a evocação dos diabos que torturam e o enterro dos condenados aqui embaixo e no Além. Recusado à terra cristã, o cadáver do usurário impenitente é sepultado sem demora e para sempre no Inferno. A bom entendedor, a salvação! Usurários! Eis o vosso destino. Tal é a fonte essencial onde iremos procurar o usurário da Idade Média, nas anedotas que foram contadas, ouvidas e que circularam. LE GOFF, 2004, p. 11.

³⁶⁴ Conforme já visto na nota 335, LE GOFF, 1984, p. 18.

Nesse sentido, se esta visibilidade delimita as possibilidades de compreensão da existência – “[a lei] parece mais em direção a um passado ideal do que para um futuro terrestre (...) mais em direção a um passado ideal do que para um futuro terrestre (...) o futuro verdadeiro é o Juízo Final, e que está próximo”³⁶⁵ –, também o faz quanto à forja da normatividade: a lei, o contrato, a responsabilidade, por conseguinte, atualizam o passado, que, por algum óbice contingencial da vida mundana, viu-se degenerado no presente. Dessa maneira, os usurários aparecem como, no limite, compradores de corpos que estavam compromissados com Deus: *Tempus donum Dei est, ergo vendi non potest.*³⁶⁶

Contudo, a materialidade dos resultados desta lógica daria, sob este aspecto, ironicamente razão à Igreja Católica em seu raciocínio para proibir a usura. Quer dizer, ela enxergava que o ato de contratar a juros era o próprio ato de controlar o futuro por meio da atribuição de vasto poder àqueles desprovidos da estirpe nobiliária, usurpadores truculentos do amanhã e construtores cegos de um mundo do valor monetário: submetido à correlação numérica entre *Schuld* e *Haftung*.

De forma sucinta, o usurário vai se tornando o senhor das coisas se apropriando daquilo que antes era de titularidade de Deus, ou, mais precisamente, da hierarquia eclesiástica. Ele coloca, paulatinamente, a potência dos potentes em jogo, tomando dos nobres e dos servos aquilo que antes era delegado ao nobres por Deus. O usurário aparece, então, como o senhor de tudo, mas sem a linhagem que o deveria legitimar, ele toma dos homens as coisas, que se desconectam de seu sentido estático, reduzindo-o ao signo monetário. Aliás, tamanha a usurpação que ela alcança Deus. Isto é, ele rouba de Deus o tempo, tornando-se senhor do devir dos homens.

Em suma, aquela imputação cativa de um Deus, cuja distribuição (Igreja, Rei, nobreza, etc.) encontrava-se, inclusive juridicamente, bem delimita desde a Idade Média sofre um portentoso abalo. Ela é degenerada na redução da vida a signo do cálculo numérico do dinheiro (e não mais da distribuição divina de competências de imputação), é subsumida,

³⁶⁵ HUIZINGA, 1984, p. 27.

³⁶⁶ Leia-se Le Goff, em tradução livre: O mais importante para nossa proposta é a constatação da crescente difusão da usura, sobretudo na forma de dinheiro a juros. Dessa maneira, a contabilização do futuro é especialmente clara: nós o compramos. A igreja fulmina sem grande resultado a usura e os comerciantes cristãos que a praticam. Ela teta opor-lhes a máxima: « O tempo é um dom de Deus, não se pode vendê-lo » (Tempus donum Dei est, ergo vendi non potest). O futuro é já imbricado no turbilhão do capitalismo borbulhante, um futuro devidamente comprometido pelo devir do usurário: ele arrisca o bem estar eterno. Sendo também certo que tal profissional passa a utilizar uma nova manipulação do porvir, o purgatório, para escapar do inferno. LE GOFF, 1984. p. 20.

portanto, à desconexão da imputação com relação ao vórtice simbólico descendente a partir do poder divino, que é substituído pela vontade de potência (neste caso, praticamente reduzida à vontade de domínio) articulada pelo cálculo numérico: com a disseminação da figura do usurário (fisicamente nos burgos, e fantasmagoricamente nos discursos políticos e religiosos) o poder obrigacional (inclusive em sua face jurídica) deixa de ser compreendido como aquele que faz o passado se manter ou retornar, ele nada recoloca e nada sedimenta como decorrência de seu programa, com ele a vontade de domínio usurpa a vida, funcionando sem lei a ele externa, e reduz o cálculo da vida (*i.e.*, nobre/servo, bem/mal, justo/injusto, etc.) ao cálculo de todas as coisas por elas mesmas, que nada mais são que representação do símbolo numérico. O usurário é, em resumo, a ponte ilicitamente constituída entre a necessidade presente (outrora legada e atualizada pelo Deus em ato) a um futuro desconhecido (outrora criado exclusivamente pela potência do Deus em ato), do qual nem os antigos poderosos, nem os antigos escravos podem dar conta de compreender. A obrigação torna-se imputação pura, e o usurário aparece como, ao mesmo tempo, criador e senhor do futuro, usurpador do presente, aniquilador do passado.

Cálculo mercantil que, ademais, torna-se não mais superficial, lateral, frágil, mas sim necessário imperativo das sociedades que, em maior ou menor celeridade, em maior ou menor escala, viveram para trocar.³⁶⁷ A disseminação dessa prática outrora parasitária – a prática de trocar – nos entremeios das turbulentas estruturas hierárquicas vigentes – da guerra constante, da consagração e da destruição, da honra, do indiscutido sagrado, das mutilações: em outras palavras, dos senhores e dos servos – resta por tornar-se hegemônica, e, por conseguinte, a ajustar toda a cadeia significativa aos seus flexíveis códigos e objetivos desígnios. A óptica de Braudel se volta, então, à observação da troca, à compreensão de toda uma arquitetura social que, a partir de certo momento histórico, passou a se erigir a partir da compreensão de mundo feudal, e, em relação com ela, a deslocá-la. E isto, em um sentido bastante próximo ao tema aqui abordado, a partir de uma lógica de mensuração geral de todos por todos, de tudo por tudo, de uma conformação das necessidades humana à necessidade de trocar: nasce, enfim, o

³⁶⁷ Para consulta, veja Braudel, em tradução livre: Tudo se move e relata seus movimentos. O barulho dos mercados vem sem erro para os nossos ouvidos. Posso, sem alarde, reencontrar os comerciantes e distribuidores na praça de Rialto, Veneza, 1530, da janela mesmo da casa de Aretin, que contempla com prazer esse espetáculo cotidiano, e eu posso entrar, em torno de 1688, e mesmo antes, na Bolsa de Amsterdam, e sem me enganar, poderia dizer e atuar sem muito erro. George Gurvitch logo me objetaria por isso, em que pese ser tão facilmente observável, pode ser insignificante ou secundário. Eu não tenho tanta certeza de que ele e eu não pensamos, igualmente, que Turgot, lutando com toda a economia de seu tempo, pode ter-se enganado por completo promovendo o comércio. E a gênese do capitalismo está estritamente relacionada com a troca, é insignificante? Enfim, a produção é a divisão do trabalho, e, portanto, necessariamente, a condenação dos homens em troca. BRAUDEL, 1979, p. 14.

mercado. Todavia, reflexivamente, nasce abstraindo e arrancando dos objetos certo “valor”, e isto vai determinar como o Ocidente passará a enxergar o mundo, o Mercador “em relação a tudo o que é produzido ele pergunta pela oferta e a demanda, *a fim de estabelecer para si o valor de uma coisa*. (...) é disso que vocês, homens do próximo século, estarão orgulhosos: se os profetas da classe mercadora tiverem razão em colocá-lo na sua posse!”³⁶⁸ Em apertadíssima síntese, viram-se, os senhores e os servos de antanho, confrontados com a deflagração do capitalismo, que, ao fim, viria a se apropriar de suas relações, e deformar por completo o sentido originário da distinção, reduzindo todos à escravidão do cálculo realizado a debalde do humano.³⁶⁹

A vantagem, o ganho, a utilidade, refletidos no signo mercantil, são fixados pela potência gradeada – e alimentada – pelo lucro como os novos valores, valores, diga-se, limites e constantes de toda a compreensão do “homem” moderno. Assim, nesta espécie de homem, a secção entre o bem e o mal, superiores e inferiores, bem como qualquer acepção que concorde com a falta de matiz é estranha, qualquer comutabilidade que não possa ser realizada é, ainda, falha. E, nesse sentido, a posse, ou a propriedade, moderna é moralizada pela via da fixação do eixo trabalho-fortuna. Isto é, as equivalências entre vitórias e fortuna, esforço e fortuna, negação de si e fortuna – em suma: trabalho-riqueza – coloca-se como eixo significante do “bem” na modernidade.

Contudo, também sua falta, sua inversão – os olhos não se distraem diante da propriedade – pode vigorar como “bem”, quer dizer, como na hipótese de Platão, a equivalência entre ausência de proprietários e o desempenho de trabalho coletivizado pode, também, ser um “bem”. Quer dizer, o trabalho não seria do ladrão-explorador-comerciante, mas sim do que trabalha – e isto bastaria. Nessa grade, para Nietzsche, o funcionamento dos

³⁶⁸ NIETZSCHE, 2004, p. 28.

³⁶⁹ Pois o homem trata tudo o que possui apenas transitoriamente sem cuidado e sacrifício, procede como explorador, como ladrão ou como negligente perdulário. Se Platão pensa que o egoísmo é suprimido com a supressão da posse, pode-se responder-lhe que, subtraído o egoísmo, não restarão do homem, em todo caso, as quatro virtudes cardinais — assim como é preciso dizer: a pior das pestes não causaria à humanidade tanto dano quanto se um dia a vaidade desaparecesse. Sem vaidade e egoísmo — o que são as virtudes humanas? E com isso nem de longe quero dizer que estas sejam somente nomes e máscaras daquelas. A fundamental melodia utópica de Platão, que ainda continua a ser cantada pelos socialistas de agora, repousa em um conhecimento falho do homem: falta-lhe a história dos sentimentos morais, a inteligência da origem das propriedades boas e úteis da alma humana. Ele acreditava, como a Antigüidade inteira, em bem e mal, como em branco e preto; portanto, em uma diferença radical entre os homens bons e os maus, entre as propriedades boas e as ruins. — Para que a posse de agora em diante infunda mais confiança e se torne mais moral, mantenham-se abertas todas as vias do trabalho para a *pequena* fortuna, mas impeça-se o enriquecimento sem esforço e súbito; tirem-se todos os ramos do transporte e comércio que favorecem a acumulação de *grandes* fortunas, portanto, em especial o comércio de dinheiro, das mãos de pessoas privadas e sociedades privadas — e considere-se tanto o possuidor excessivo como o possuidor de nada seres perigosos para a comunidade. NIETZSCHE, 1999, p. 132.

eixos de cálculo, o funcionamento da produção de riqueza, sua fixação moralizada na equivalência de trabalho, e os medos derivados da demasiada falta, ou do absurdo excesso, denotam, um e outro, a brutalidade da supressão do homem, a fuga ascética, e covarde, do embate pelos grandes ideais; há uma escolha que suprime do homem o egoísmo, a vaidade, os sentidos que o levaram, outrora, a tratar de si mesmo de forma a afirmar-se, a satisfazer-se. Todavia, com a modernidade não, a lógica do explorador ou do ladrão – que aqui significam comerciante, ou, ao menos, lógica do comerciante – prevaleceu, e a utilidade desprende-se do uso próprio, para adentrar à valoração do interesse do outro, do outro comprador no ambiente de paz.

Quanto aos ódios mortais na Idade Média pode-se, novamente, imaginar com clareza a matriz obrigacional primeva, que, com seu rigoroso controle sobre as relações de troca entre os indivíduos, calcula a imputação das carnificinas presentes com base nas carnificinas passadas, distribuindo as formas de organização social segundo certo feudo se relaciona com um outro, ou uma família, com uma outra. Cálculo de mortos, cálculo de assaltos: a matriz faz calcular, e, ao calcular, faz do direito a realização de seu comando. Contudo, tal subjetividade do cálculo hierárquico-eclesiástico, tal, pode-se dizer, liberdade, arrebenta-se contra o muro. Encontra um mediador que a desloca. A matriz volta-se ao cálculo pecuniário, nesse sentido, mais e mais, ela funciona doravante.

A indiferenciação alcançou todos os homens, todos os corpos, a Modernidade, e seu direito – ou, talvez, de forma um pouco mais ampla sua normatividade – alcançou a tudo sem a necessidade aparente de quaisquer valores externos, nada que não seja o cálculo numérico voltado à maximização da potência (infinitamente, presente e futura) circunscritas ao gradeamento operado pela grade numérica.³⁷⁰ Ou seja, após o medievo, com sua invenção do tempo por mercados e usurários, o crivo da certeza quanto à racionalização das prestações e da imputação permitiu a criação de um sistema puro de cálculo das trocas com vistas ao futuro.³⁷¹ Aliás, garantiu também a expansão de um poder puramente de crédito, que, por

³⁷⁰ Para Irti, veja, em tradução livre: As três características descritas, primeiro reúnem-se nos conceitos, intimamente ligados, de *calculabilidade* e *ordem*. O primeiro, destacado e aplicado por Max Weber, indica o grau de racionalidade de um sistema de regras, que deixam prever dados comportamentos em determinadas circunstâncias. Os homens de ação, e também as partes simples e humildes de um contrato, realizam um *cálculo do futuro*, do que fazem por meio de forma estável e certa do direito. Estes apoiar e potencializar a ação visa lançar-se à prevenção do caso fortuito e do arbitrário; Os agentes, conhecendo as regras do jogo, calculam o significado dos “movimentos”, próprios e dos outros. A constância e a fixidez dos significados normativos gera, assim, *a ordem das ações*, que, saindo de sua irrepetível singularidade, resumem-se a casos, e encontram-se no mesmo padrão. IRTI, 2003, p. 67.

³⁷¹ Nesse sentido, é relevante a seguinte afirmativa de Marx “Somente no século XVIII, na 'sociedade burguesa', as diversas formas de relação social apresentam-se ao indivíduo como mero meio para os seus fins privados,

certo, em sua dimensão e violência, ressoa, hoje, nos mercados contemporâneos.³⁷²

Dessa maneira, se outrora mostrara-se possível falar de apolíneo e dionisíaco, de construção e destruição do homem pelo homem, o medievo desfalece, mas não sem deixar de encontrar em seu fim o “homem” de direitos patrimoniais. Quer dizer, nenhuma nova crueldade, lançadora de sentidos nobiliários, nenhuma perversidade, acalentadora de povos acólitos por sacrifícios divinais, haveriam de subsistir. A grade valorativa torna-se, dessa forma, a desse novo poderoso, que conecta sua potência para articular a matriz do cálculo capitalista às matrizes pontuais que recobriam a Terra, as quais, embora possam subsistir, funcionando com grande envergadura, conectam ao cálculo niilista do número, uniformizando-se. Assim se tornando, por conseguinte, tal infinita expansão, propriamente de poder:

Se um impotente teme as opiniões alheias, quem tem potência é capaz de forjá-las. É o que se lê nesta passagem: “toda mudança, que os juízos de indivíduos poderosos (*Mächtiger*) (como príncipes e filósofos) provocam nessa abstração (o homem), produz efeitos extraordinários e em medida irracional sobre a grande maioria” (A § 105). Nesses textos, esboça-se a idéia de que a potência diz respeito à precedência no comércio entre os homens. Nessa medida, pode-se entender o termo *Macht* enquanto *wehliche Macht* e até traduzi-lo por *poder*, desde que não se restrinja o sentido ao domínio político. O desejo de prevalecer, predominar, sentir-se superior estaria presente nas mais diversas esferas de atuação do homem e a busca de precedência assumiria, em cada uma delas, diferentes formas.³⁷³

Eis, então, que a batalha pela vida, consubstanciada na necessidade de criar sentidos próprios para si mesma, parece, enfim, perdida. Toda a – por mais estúpida e fútil que parecem seus sentidos – potência senhorial, com seu livre senso estético (para acreditar, julgar, matar, dançar) forma abandonadas. Foi assalta de seus sentido no cálculo numérico, e vendida. Seja como competência para governar, seja como competência para julgar, seja como, propriamente, o domínio de proprietário, aliás, como visto, até o pequeníssimo prazer de prender ou matar o semelhante por conta de uma dívida, também foi abandonado.

como necessidade externa.” Nessa perspectiva, até mesmo a justiça pode ser concebida e avaliada, de acordo com as regras racional-finalísticas do mercado. Se é possível de um ponto de vista descritivo, no que concerne ao predomínio da racionalidade-com-respeito-a-fins na sociedade moderna, traçar um paralelo entre Marx e Weber, deve considerar-se evidentemente a diferença radical entre os respectivos modelos explicativos. Uma parte “de cima” (a ética protestante), o outro “de baixo” (dialética das forças produtivas e das relações de produção). Porém, o que interessa aqui é a leitura segundo a qual, em ambos os paradigmas, a modernidade é compreendida como diferenciação racional-finalística dos sistemas econômico, político e jurídico, implicando a neutralização moral dessas esferas. NEVES, 2006, p. 46/47.

³⁷² Para Sgard, em tradução livre: Seja na Europa, ou mais longe, esta instituição é de fato um índice notável da extensão da abertura dos mercados, especificamente o livre mercados de dívida. Ele reflete o grau em que as garantias adjudicativas e a imputação de garantias estatais passaram a ser passíveis de comercialização em um impessoal, previsível, e em uma mais ou menos prolongada extensão de jurisdições. A falência, por esta razão, normalmente pertence ao que Max Weber chamou de “direitos calculáveis” modernos, sem o qual o potencial de racionalização de meios-fins, que é próprio de economias capitalistas, é severamente prejudicada.

³⁷³ MARTON, 1990, p. 49.

O homem torna-se, então, “homem” moderno, de um lado signo redutível à garantia (o devedor londrino, descrito por Korobkin), e, de outro, signo redutível à sua produção (o usurário, o credor primaz, presente nos escritos de Turgot e Le Goff). Isto é, como no exemplo de Klossowski, o homem escravo industrial – dividido entre a garantia reduzida ao valor numérico (por não servir de objeto de fruição: devedor londrino de Korobkin) e a competência ativa para a avaliação e a atuação para a produção de valor (*rectius*: “liberdade” da “vontade”: usurário de Turgot e Le Goff) – encontra sua dignidade (seu núcleo subjetivo) nesta capacidade de valoração em face do Mercado.

Ou seja, ele é este homem moderno (Klossowski: moeda viva; Nancy: qual cadáver; Nietzsche: forma sem conteúdo demonstrável), com seu corpo normatizado (Nancy: *Corpus* [corpo físico/corpo legislativo]; Nietzsche: compêndios encarnados, abstrações concretas) cuja “vontade” (Klossowski: vontade numérica; Derrida: vontade-mercadoria; Bataille: vontade da consciência clara como pretensão ridícula; Lyotard: vontade-fundamento-não-fundamento; Deleuze: vontade de nada; Nietzsche: vontade ilusão do conceito) nada mais alcança, nada mais pode alcançar que não o abismo a partir do qual se representou. Ela não pode, respondendo à questão de Giacóia, “vencer o dilema de arrancar-se do abismo puxando-se pelos próprios cabelos”.³⁷⁴

Potência e poder da negação modernos (dando novo impulso ao Descartes-herói), essa nova força se espraia em meio ao *socius* desconectando cada alocando cada *corpus* a à tábua valorativa do rigor da subjetivação. Cada homem se coloca, então, como “homem” em conexão com o cálculo econômico. A Modernidade que criou seu “homem”, na indiferenciação do sujeito-objeto normatizado, a vontade do homem, vontade do objeto (norma voltada à auto-responsabilização) em meio ao mercado, e libertou a matriz obrigacional para gradear o mundo no cálculo da equivalência, enfim, fez tudo funcionar em conjunto. Finalizou sua obra, que, afinal, funciona conectada ao homem residual que com ela luta, a cada passo, como se luta contra uma totalidade,

(...) as leis econômicas, tem o mesmo estatuto que o das artes e das instituições religiosas ou morais, bem como das formas de conhecimento *de um modo de expressão e de representação das forças pulsionais*. Como elas são expressas na economia e, finalmente, em nosso mundo industrial responde às formas conforme as quais foram tratadas pela economia das instituições reinantes. *Que essa infraestrutura primeira e última é determinada a cada vez pelas suas próprias respostas às subestruturas previamente existentes, isto é inegável, mas as forças presentes são aquelas que travam o mesmo combate de subestruturas e infraestruturas. Então, se essas forças se exprimem especificamente – de início, segundo as leis econômicas, elas próprios criam sua própria repressão, e também*

³⁷⁴ GIACÓIA JÚNIOR, jul./dez.2001, p. 67.

maneiras de romper tal repressão, que sofrem em diferentes graus: e ela, enquanto durar a luta dos impulsos que, num dado organismo, se livra por e contra a formação do suporte, a favor e contra a unidade física e psicológica. Lá, com efeito, irão se desenvolver os primeiros esquemas de uma “produção” e de um “consumo”, os primeiros sinais de uma compensação e de um negociação comercial. A primeira repressão impulsional forma a unidade orgânica e psíquica do suporte, a repressão, que, a partir de tal suporte, responde a uma coação, continua a sustentar no curso do combate entre as pulsões libertadoras e aquelas que as construíram. ³⁷⁵

Nem as procissões dos leprosos com seus tilintantes guizos andarão pelas aldeias, nem as igrejas ensanguentada pelas bruxas destroçadas exalarão o perfume das rosas que perfumam os aldeões, nem tampouco os carrascos abraçarão suas vítimas, ou, indo menos, criaturas acorrentadas serão calcinadas enquanto dançam arrastando suas correntes para que a multidão se comova com a beleza de sua morte.

As perversidades, a turbulências, o furores, toda este turbilhão macabro das possibilidades abertas ao infinito viriam a se fechar em uma velocidade estonteante. Do ponto de vista institucional isso significa dizer que há um descontínuo, porém efetivo e progressivo, debelamento da ordem nobiliária. Sob o ponto de político-jurídico, aquilo que era legado por Deus, por intermédio da hierarquia eclesiástica, torna-se, rapidamente, mercadoria. Isto é, se

No tempo dos primeiros Carolíngios, a ideia de que o vassalo pudesse alienar o feudo, à sua vontade, teria parecido duplamente absurda: não só porque o bem lhe não pertencia, mas ainda porque apenas lhe era confiado em troca de deveres estritamente pessoais. No entanto, à medida que a precariedade original da concessão se sentiu menos claramente, os vassalos, em dificuldades de dinheiro ou de generosidade, inclinaram-se facilmente a dispor livremente daquilo que, daí para o futuro, consideravam como seu. Eram nisso encorajados pela Igreja, a qual, de todas as maneiras, trabalhou com tanta eficácia, durante a Idade Média, para fazer cair os entraves, tanto senhoriais como familiares, cujos velhos direitos tinham asfixiado a posse individual: se as esmolas se tornassem impossíveis, o fogo do inferno, que elas extinguíam «como a água», arderia sem remédio; as comunidades religiosas, finalmente, ficariam em risco de morrer de fome se tantos senhores, que só tinham feudos, se vissem impedidos de separar alguma parte do seu património, em proveito de Deus e dos seus santos. ³⁷⁶

³⁷⁵ Mantém-se, para consulta: (...) les normes économiques sont au même titre que les arts et les institutions morales ou religieuses, au même titre que les formes de la connaissance *un mode d'expression et de représentation des forces impulsives*. La manière dont elles s'expriment dans l'économie et finalement dans notre monde industriel répond à la manière dont elles ont été traitées par l'économie des institutions régnautes. *Que cette infrastructure première et dernière se trouve à chaque fois déterminée par ses propres réactions aux substructures antérieurement existantes, cela est indéniable ; mais les forces en présence sont celles qui poursuivent le même combat d'infrastructures en substructures. Alors, si ces forces s'expriment spécifiquement -, d'abord selon les normes économiques, elles se créent elles-mêmes leur propre répression ; et aussi les moyens de rompre la répression qu'elles subissent à différents degrés: et cela tant que dure le combat des impulsions qui, dans un organisme donné, se livre pour et contre la formation du suppôt, pour et contre son unité psychique et corporelle. Là, en effet, vont s'élaborer les premiers schèmes d'une «production» et d'une «consommation», les premiers signes d'une compensation et d'un marchandage. La première répression impulsionnelle forme l'unité organique et psychique du suppôt ; répression qui, à partir du suppôt, répond à une contrainte que le suppôt continue de subir au cours du combat que les impulsions livrent contre celles qui l'ont constitué.* KLOSSOWSKI, 1997-A, p. 16.

³⁷⁶ BLOCH, 1982 p. 235/236.

Quer dizer, os próprio legatários do poder divino de contratações eclesiástico-militar venderam-lhe mundanamente por dinheiro. Aliás, a própria Igreja, cume do poder divino em terra, mais alta patente do altíssimo no campo de batalha terrestre forçou a nobreza a debelá-lo. Deus lhes concedeu, mas seu próprio arbítrio parecia conferir-lhes a competência para dispor de seus vastos poderes territorial; mas não só dele, também de todo o sistema de senhorio a ele correlato. Leia-se:

“(…) juridicamente caracterizadas pelo seu direito de feira, as cidades mais importantes impuseram-se, na maior parte dos casos, aos seus senhores, destruíram com os seus estatutos municipais a ordem jurídica corporativa de natureza territorial ou feudal e conquistaram uma jurisdição municipal (...) construíram o seu próprio direito municipal através dos pactos municipais (...) ou de arbitragens (...) ou adquiriram-no da cidade-mãe por compra ou doação”.³⁷⁷

A competência divina delegada à hierarquia, ao que tudo indica, incluía o direito de disposição de tudo aquilo deixado à guarda do nobre. Assim, aquele poder jurídico que criava, programaticamente voltado a cuidar, a julgar, imputar, era, enfim, também objeto de troca:

(...) o aparecimento, a partir da ordem jurídica corporativa, da grande necessidade de tipificação da economia comercial das cidades e do grande comércio” o que “favoreceu uma intelectualização mais pronunciada da aplicação do direito; (...) fora das cidades, a economia monetária e comercial em desenvolvimento atacou as raízes da anterior sensibilidade jurídica, ao destruir as relações feudais e a organização da propriedade a elas ligada. Se a troca de prestações ao nível do domínio e cedência da terra se tinham baseado em relações pessoais de vassalagem e de fidelidade, sucessivamente renováveis por morte, estas tinham-se coisificado e os fundamentos da constituição e transmissão da posse já se tinham perdido num passado imemorial.”³⁷⁸

Mas as raízes nobiliárias não podiam mais dar azo ao extravasamento de potência em um mundo no qual a potência já não fazia sentido, no qual a linhagem, o ornamento, o *gosto* já tinham pouco a dizer. E, como já acontecera no passado romano, as relações político-jurídicas territoriais eram, da mesma forma, enfraquecidas na medida em que eram entrecruzadas pelas trocas (e, portanto, poderes) que provinham de outras localidades.

No artesanato, comércio de longo curso e produção primitiva, em lugar do «princípio da subsistência» de uma economia de satisfação de necessidades um desejo ilimitado de lucro que já decorria também da economia urbana. Estas tendências deram, por toda a parte, origem a formas jurídicas que nasceram do direito local. (...) No comércio de longo curso, no tráfico monetário e nos «círculos» da produção primitiva de matérias-primas e da grande produção artesanal constitui-se um direito tecnicamente diferenciado sobre letras comerciais, tráfego marítimo e de títulos ao portador. As relações pessoais extravasam as relações da sociedade doméstica ou da comunidade familiar.”³⁷⁹

Este declínio da Idade Média e surgimento da Modernidade cria, então, suas instituições: risca seu crivo sobre a pluralidade do *socius* medieval. E o faz, sem dúvida,

³⁷⁷ WIEACKER, 1995, p. 103.

³⁷⁸ WIEACKER, 1995, p. 104.

³⁷⁹ WIEACKER, 1995, p. 113/114.

viabilizando estas trocas generalizadas criadas e imputadas por meio do cálculo mercantil, por meio desta disseminação do *status* de credor, não mais por delegação divina constante e inabalável, mas por vinculação pontual e lógica relacionada a um certo número de obrigações. Isto é, o homem cuja posição material poderia consistir em ser, contra determinados sujeitos, a de senhor; mas, com relação a outros, a de servo: poderia ter *Schuld* ou *Haftung*, se assenhorear de algo, ou de alguém, ou, como constante, cambiantemente, ser sujeitado. E isso tudo não dependia mais de uma responsabilidade primeva (da humanidade para com Deus) que fundamentaria um pacto secundário (de Deus com a nobreza, por meio da Igreja). Impossível operar no mercado a cantarolar a verdade brutalmente instalada no passado dos pecados fundadores da imputações eternas, mas, bem ao contrário, tal ordem dependia de uma luta diária, de uma atenção constante. No discurso de Nietzsche sobre a nobreza, catastroficamente, não mais com armas.

Em suma, se há um ponto de partida para compreender o combate travado em meio a esse homem, este ponto de partida é o de que o mundo está aberto à sua potência, e o que faz o sistema moderno da responsabilidade é refreá-la, e restringi-la diante dos limites da manutenção da “paz” e da “ordem” sociais – limitantes da potência individual na medida em que afirma a potência niilista –, o que exige, do ponto de vista pulsional, que o homem faça sobre si mesmo e/ou com a ajuda da sociedade, os primeiros complexos de recortes e conexões com o externo, voltando contra si sua força; e, do ponto de vista jurídico, que o direito possa acomodar tais excisões individualmente concebidas à sua economia de poder.

O ponto é, por certo complexo, mas pode ser inicialmente abordado da seguinte maneira. A vontade de vingança, gerada pelo ressentimento, conseguiu, na modernidade, fazer com que todos os ressentidos – todos aqueles que, por um motivo ou por outro, viram-se alijados da vontade potência, ou favorecidos pelo alijamento geral – se voltassem para o sentimento de igualdade como forma de nivelar toda a raça humana no mesmo “homem”, de cuja distinção nenhum indivíduo poderia escapar sem a consentânea sanção. O que é assim delineado por Nietzsche no seu Zarathustra:

Mas as tarântulas querem outra coisa, sem dúvida. “Precisamente isto é justiça para nós, que o mundo seja tomado pelos temporais de nossa vingança” — assim falam umas com as outras. “Vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” — assim juram os corações das tarântulas. “E ‘vontade de igualdade’ — esse mesmo será doravante o nome para ‘virtude’; e contra tudo que tem poder levantaremos nosso grito!” Ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim grita em vós por “igualdade”; vossos mais secretos desejos tirânicos assim se disfarçam em palavras de virtude! (...) Em cada um de seus lamentos ressoa a vingança, em cada um de seus elogios há injúria; e ser juiz lhes parece a bem-aventurança. Mas assim vos aconselho, meus amigos: desconfiai de

todos aqueles em quem o impulso de castigar é poderoso! É gente de má espécie e origem; seus rostos mostram o verdugo e o sabujo.³⁸⁰

De forma breve, tal sentimento de vingança não só alicerçou a estruturação de uma gama de ideias voltadas contra a vida, inseridas neste conceito de igualdade, como, do mesmo modo, fez-se vontade de potência da negação à vida capaz de tomar o poder político (sobretudo na Revolução Francesa) e, por conseguinte, a produção jurídica (como são exemplos os textos citados de Portalis e Teixeira de Freitas). Contudo, fazê-lo, não se deu, diretamente, por meio das lâminas afiadas das turbas enfurecidas pela fome e pelo ódio à instituição nobiliária, nem tampouco, simplesmente, por meio da paulatina corrosão da vida nobiliária pela prática mercantil.

As relações do “homem” com os outros apenas resvala, enfim, na superfície dos fatos, na aparência e no preço, o juízo do viver se resume à “concorrência do trabalho e dos vendedores, [na qual] o público é feito juiz (...) porém, não tem nenhum conhecimento rigoroso do assunto e julga segundo a aparência da boa qualidade”³⁸¹ “o que é mais vendável quem decide é o público, como foi dito: tem ser o mais enganoso, isto é, aquilo que, primeiro, parece bom e, em seguida, parece também barato.”³⁸²

Ou seja, ao uniformizarem-se todas as perspectivas da liberdade, todas as dimensões de seus desígnios, pode-se conceber aquela zona de “livre comércio” mencionada por Foucault, “onde o movimento da liberdade como de mão em mão, e ligando-se, assim, aos outros por surdo e ininterrupto comércio, que o mistura a uma residência sobre toda a superfície da Terra. Cidadão do mundo”.³⁸³ De forma resumida, o programa liberal formula um “homem” – sobretudo espelhando o sujeito de direito, em profunda imbricação – como este homem destinado à paz, à tranquilidade, e à convergência de “vontades.” Movimentos lógico que legitimam, ao excluí-la, a crueldade; que legitimam, ao sublimarem-no, o mercado; que legitimam ao naturalizarem-na, a obrigação.

Nesse sentido, contudo, algo deve ser notado. Está-se em 2013, e, em meio à grita pela mediocridade que tanto criva de paz o horizonte de guerra, é prudente a digressão. Isto é,

³⁸⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 112.

³⁸¹ NIETZSCHE, 1999, p. 134.

³⁸² NIETZSCHE, 1999, p. 130/131.

³⁸³ Mantém-se, para consulta: C'est à tout cela sans doute que Kant faisait allusion, lorsque dans la Préface de *Anthropologie*, il lui donnait comme objet de déterminer ce que l'homme fait, — ou peut et doit faire de lui-même en tant que «*freihandelndes Wesen*»: commerce de la liberté avec elle-même, se limitant dans le mouvement par lequel elle s'affirme ; manipulation où les compromissions de l'échange ne s'épuisent jamais dans la limpidité d'une reconnaissance pure et simple. Traitant de l'homme comme «*freihandelndes Wesen*», l'*Anthropologie* dégage toute une zone de «*libre-échange*» où l'homme fait circuler ses libertés comme de la main à la main, se liant ainsi aux autres par un sourd et ininterrompu commerce, qui lui ménage une résidence sur toute la surface de la terre. Citoyen du monde. FOUCAULT, 2008-B, p. 27/28.

nesta análise não se está dizendo que violência, que a crueldade, que o ressentimento, e todos os crivos corrosivos do homem não sejam disseminados pela potência dominante em meio ao *socius*, mas, bem ao contrário, que, se há brutalidade, como é inegável que há, e Nietzsche em momento algum arrefece ao denunciá-la, ela assume, na modernidade, outro sentido, o sentido, enfim, da paz universal expressada na “sociedade” – orientada ao mercado, e soberana do Estado.

Sobre o ponto, é interessante o exemplo de François Ewald sobre a construção do Estado Social na França, em meados do século XIX – mas também poderia o exemplo derivar da debelação do Estado Social da Grécia, nesse mesmíssimo 2013,

Mas o evento está em outro lugar: no próprio ato de legislar. Um ato que à época, só pode significar uma ruptura. Regular o trabalho infantil tocou na verdade estes dois princípios fundamentais da ordem liberal: a livre iniciativa e a autoridade do chefe da família. A idéia desta regulamentação supunha que essas duas liberdades constitucionais, abandonadas à sua própria responsabilidade, não seriam regulamentadas naturalmente, o que impunha dar-lhes uma direção, colocá-las sob tutela. (...) Deputados e membros da Câmara dos iguais estavam bem cientes do desafio constitucional da nova legislação. Esta “lei que tem por fim restringir, primeiramente, a autoridade paternal e a liberdade de trabalho toca os maiores interesses da sociedade”, disse durante o debate o Duque de Broglie. Rossi, que queria alguma regulamentação, se opunha ao princípio de uma lei sob o argumento de que isso poderia introduzir uma discriminação contrária ao princípio da igualdade: “Igualdade de direitos seria dizer que em as crianças da França seriam todas capazes de trabalhar na mesma idade? Oh! Senhores, esta seria uma outra igualdade substantiva, igualdade de fato (...) a igualdade perante a lei, em tais assuntos, consiste no fato de que, em toda a França, uma vez que uma criança é capaz de trabalhar, ela possa trabalhar.”³⁸⁴

Criança sujeito de direito: criança corpo-cadáver cujas liberdades podem sim fundamentar seus vínculos, seccionar seu corpo, reduzi-la à morte na fábrica. A autonomia da vontade, em essência jurígenea, faz submeter-se o corpo: trucidar-se, esfacelar-se, perecer. No caso, como se vê, que tomava a decisão de trabalhar era o sujeito de direito soberano, e nada podia se interpor entre a sua liberdade e a do outro, também contratante.

Isto é, se se encontrasse um asinino, geralmente dedicado à carga, sem a correlata

³⁸⁴ Mantém-se, para consulta: Mais l'évènement est ailleurs : dans l'acte même de légiférer. Un acte qui à l'époque, ne peut que signifier une rupture. Réglementer le travail des enfants touchait en effet à ces deux principes fondamentaux de l'ordre libéral que sont la liberté d'entreprise et l'autorité du chef de famille. L'idée de cette réglementation supposait que ces deux libertés quasi constitutionnelles, abandonnés à leur propre responsabilité, ne se réglaient pas naturellement, qu'il fallait leur imposer une direction et les mettre en tutelle. (...) Députés et membres de la Chambre des pairs avaient bien conscience de l'enjeu constitutionnel de la nouvelle législation. Cette « loi qui a pour but de restreindre pour la première fois l'autorité paternelle et la liberté du travail touche aux intérêts les plus vifs de la société », déclarait au cours du débat le duc de Broglie. Rossi, qui plaidait une réglementation, s'opposait au principe d'une loi au motif qu'elle ne pourrait qu'introduire des discriminations contraires au principe d'égalité: « L'égalité de droit consisterait-elle à dire que les enfants en France seront aptes au travail tous à même âge? Eh! Messieurs, ce serait là une autre égalité matérielle, l'égalité de fait (...) l'égalité devant la loi, en pareille matière, consiste en ceci, que dans la France tout entière, dès qu'un enfant est en état de travailler, il puisse travailler ». EWALD, 1986, p. 95/96.

capacidade física, e fosse levado ao roçado, alguém poderia ou não enviá-lo. Diria o Duque de Broglie, que seu proprietário faz com ele o que quiser, e se advier a morte, é indiferente. O deputado Rossi, por sua vez, faz algo mais relevante. Vaticina, em suma, que cada um, inclusive o asno, mas poderia ser a criança, deve poder decidir quando se vincular, e, por conseguinte, quando estar ou não sujeito à imputação. A subjetivação jurídica (captura), é indiferente nos dois casos, serve – é instituída *para* tanto – para criar a vinculação, a liga da sanção. Ela liga um homem ao outro, indiferenciando o conteúdo de ambos.³⁸⁵

Só restava, então, uma legitimidade. Depois da invenção do “homem”, do “homem” moderno, da “obrigação”, e do mercado – lembre-se: todos absolutamente legítimos! Límpidas decorrências da liberdade! –, eis, por derradeiro, ao último recorte do “homem”, ou, se se preferir, homem-com-respeito-a-alguém (abusando da metáfora: homem côncavo, de alguém convexo): o homem sujeito de direito político, *citoyen*. “Homem” moeda de representação, capaz de, em sua abstração, no fantasma de sua presença, criar a legitimidade política.

Adentra-se, então, à lei como esse moderno transmissor da reatividade que cria o resto corporal denominado homem.³⁸⁶ A lei, como a organizadora do crivo entre responsabilidade/irresponsabilidade; competência sancionatória/dever de se abster, competência para contratar/incompetência para contratar; competência para tornar-se moeda

³⁸⁵ Na esfera política, da mesma maneira, Derrida descreve o funcionamento deste “homem” em meio à representação moderna: Mas a catástrofe que interrompeu o estado de natureza abre o movimento do distanciamento que aproxima: a representação perfeita deveria representar perfeitamente. Ela restaura a presença e apaga-se como representação absoluta. Este movimento é necessário. O *telos* da imagem é a sua própria imperceptibilidade. Ao cessar imagem perfeita, de ser outra a coisa, ela respeita e restitui a sua presença imaginária. Ciclo indefinido: a fonte — representada — da representação, a origem da imagem pode por sua vez representar seus representantes, substituir seus substitutos, suprir seus suplementos. Dobrada, retomando a si mesma, representando-se a si mesma, soberana, a presença não é então – e ainda – mais que um suplemento de suplemento. É assim que o *Discours sur l'économie politique* define “a vontade geral, fonte e suplemento de todas as leis, e que deve sempre ser consultada na falta dessas. DERRIDA, 1991, p. 364.

³⁸⁶ Para Deleuze, em tradução livre: A lei se confunde na história com o conteúdo que a determina, conteúdo reativo que lhe dá lastro e a impede de desaparecer, exceto em proveito de outros conteúdos mais estúpidos e mais pesados. – Em lugar do indivíduo soberano como produto da cultura, a história apresenta-nos seu próprio produto, o homem domesticado, no qual encontra o famoso sentido da história: “o aborto sublime”, “o animal gregário, ser dócil, doentio, medíocre, o Europeu de hoje”. A história nos apresenta toda a violência da cultura como a propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da força deles. E, de fato, todos os procedimentos de adestramento são empregados, mas revirados, desviados, invertidos, uma moral, uma Igreja, um Estado, são ainda empreendimento de seleção, teorias da hierarquia. Nas leis mais estúpidas, nas comunidades mais limitadas, trata-se ainda de adestrar o homem e de fazer com que suas forças reativas sirvam. Mas fazer com que sirvam para quê? Operar que adestramento, que seleção? Servem-se dos procedimentos de adestramento para, contudo, fazer do homem o animal gregário, a criatura dócil e domesticada. Servem-se dos procedimentos de seleção para, contudo, quebrar os fortes, triar os fracos, os sofrendores ou os escravos. A seleção e a hierarquia são colocadas ao contrário. A seleção torna-se o contrário do que era do ponto de vista da atividade: não é mais do que um meio de conservar, de organizar, de propagar a vida reativa. DELEUZE, 1983, p. 159.

viva/incompetência para tornar-se moeda viva; competência para tornar-se moeda representada/incompetência para tornar-se moeda representada. É ela uma relevante *técnica* para o a afetação das dinâmicas de forças em meio aos *socius*, nesse sentido, embora aqui se esteja a tratar, sobretudo, das forças reativas modernas, a definição de Staten³⁸⁷ muito ressoa na descrição presente, haja vista serem as forças reativas, ainda, mobilização de forças da vontade de potência.

Assim, se o sistema jurídico atual preconiza as forças dos grandes homens Descartes, Kant, ou Kelsen, há, neste preconizar, a determinação desta vontade de potência de vazio, desta vontade de potência desses seres que mobilizaram a técnica em tal limite que tornou-se impossível respirar. Forçaram o modelo até ele enunciar que, enfim, vida e morte, vitória ou derrota, senhor ou servo, era-lhes indiferente, que, de fato relevante seria a certeza da sujeição do cadáver ao seu modelo. Natalino Irti, nesse sentido, diz que,

Kelsen afasta qualquer conexão entre validade da norma e valores (legados por Deus ou aparentemente derivados da natureza ou da razão humana), resolvendo-se a primeira no funcionamento regular do processo produtivo. E porque os valores são movidos pela vontade humana, o valor da norma coincide com a vontade, canalizada nos próprios procedimentos de um ordenamento específico: então, aqui, como em um famoso aforismo de Nietzsche, o valor é apenas um "sintoma da força daqueles que colocam o valor". "O niilismo extremo", diz o filósofo alemão.³⁸⁸

Há, portanto, puro niilismo, pois já nada mais constrange o conteúdo normativo, senão sua fria existência como fato. Construir um sujeito de direito, então, prescinde do homem, que já de nada mais serve. Contudo, isso deixa visível ainda ao menos um diagnóstico, afinal, "afirmar desse mundo o mesmo (...) que tem um decurso "necessário" e "calculável", mas não porque nele reinam leis, mas porque absolutamente faltam as leis, e cada potência, a cada

³⁸⁷ Em tradução livre: Podemos dizer que o grande artista, por força de seu quantum superior de energia, penetra mais no campo de possibilidade de sua *techne* do que artistas mais fracos. Isso soa como a ideia do gênio, mas difere num ponto essencial: isto não atribui um poder formativo intrínseco ao artista, cuja energia "demoníaca" funciona aqui apenas como a "causa eficiente" pelo qual a "causa formal," a arte em si, é atualizada. A separação entre o quantum energético e o campo produtor de formas ainda desbiologiza a noção de quantum energético. O *locus* da força eficaz é primariamente a *techne*, e o quantum energético do artista deve ser concebido como um complexo, variável função da interação de certos potenciais indeterminados oferecidos por sua constituição biológica com o potencial latente na *techne*, que não só dá a essa energia determinada forma, mas também diminui ou amplifica a sua quantidade. Se Nietzsche tivesse vivido entre um pequeno grupo de caçadores-coletores, não teria havido nenhuma tarefa histórico-mundial para evocar seu heroico esforço. O próprio Nietzsche observa que o quantum energético do "grande homem" é culturalmente acumulado, talvez ao longo dos séculos, mas em sua forma característica, ele pensa nisso como um acúmulo de explosivo. Contudo, estou sugerindo que a energia se acumula no sistema formal de uma *techne*, e que o "grande homem", pelo menos *qua technites*, não "desperdiça" essa energia, mas direciona-a para amplificar a sua própria, em si insignificante, biológico quantum. STATEN, 2006, p. 579

³⁸⁸ Kelsen scioglie ogni connessione tra validità di norma e valori (discendano da Dio o si pretenda di ricavarli da natura o ragione umana), resolvendo la prima nel regolare funzionamento delle produrre produttive. E poiché queste sono mosse da volontà umana, il valore della norma coincide con il volere, incanalato nelle procedure proprie del singolo ordinamento: anche qui, commo in un celebre aforisma de Nietzsche, il valore è soltanto "sintomo della forza di coloro che pongono il valore". 'Nichilismo estremo', lo dice il filosofo tedesco. IRTI, 2005, p. 137.

instante, tira sua última consequência”³⁸⁹, a questão torna-se: o *que* se quer que homem seja?

Portanto, nesse ponto o efetivamente relevante já não é mais a representação dos sujeitos político-jurídico, negocial-privado, ou, ainda, jurídico-econômico, mas sim a existência desta intersecção de vias, de transversais do poder que sempre está lá, qual fantasma, mas, também qual fantasma, apenas à espreita. Define-se pela circunscrição da perfeição racional, tão apta a negar a tudo.

O “homem” moderno define-se, então, por não estar lá, embora sempre esteja presente. Isto é, ele existe para exigir do homem moderno uma batalha contra si mesmo, para torna-lo fraco na representação e na criação de si mesmo. Ele estabiliza, como sempre outro, o homem como sempre impotente, sempre falho, sempre desprovido de qualquer perspectivas; mas, ainda assim, o tempo todo apto para trocar, para fingir, para lançar seus pensamentos flácidos rumo às paragens mais delirantes, mantendo, entretanto, seu corpo pesado e desprovido de rigor no mesmíssimo lugar. Sempre formulando o pena de si mesmo, o ódio de tudo que é grandioso e belo, bem como seus planos de vencer, preferencialmente por lucrar a contento na seara mercantil: único espaço em que a sua “vontade” tem efetiva “liberdade” para decidir, desde que por quanto comprar e quanto vender.

O homem, assim, tão apartado de qualquer perspectiva, tão rancoroso para com o mundo, e imóvel em qualquer direção, que, segundo Nietzsche, só é passível de ver-lhe como ao qual se aplica a palavra homem na medida em que se cria o conceito de “homem” como deformidade escoimada da deturpação da biologia. Ela espelha, de plano, a grade que concebe homem como refém de si mesmo, e presa do corpo social, presa não só da força física, mas sobretudo dos liames pulsionais fixados pelos potentes.³⁹⁰

Isso tudo é, de fato, brutal. Contudo, exatamente por ser brutal, exatamente por fechar as saídas a qualquer perspectiva de apoio ao homem, deixa, precisamente em face de tal desilusão, o trilho aberto à destruição. O grande nada, torna-se, então, caminho para que os

³⁸⁹ Nada mudou, porque é a mesma vida reativa, a mesma escravidão, que triunfou na sombra dos valores divinos, e agora triunfa nos valores humanos. Esta é o mesmo portador, o mesmo asno, que permaneceu responsável pelo peso das relíquias divinas, que ele respondeu diante de Deus, e agora é responsável sozinho, na sua autorresponsabilidade. Nós até demos um passo além no deserto do niilismo: pretendíamos abraçar toda a Realidade, mas abraçamos apenas os valores superiores ao tentarmos fazê-lo, o resíduo das forças reativas e a vontade de nada. NIETZSCHE, 1999, p. 307.

³⁹⁰ Mantém-se, para consulta: Rien n'est changé, car c'est la même vie réactive, le même esclavage, qui triomphait à l'ombre des valeurs divines, et qui triomphe maintenant par les valeurs humaines. C'est le même porteur, le même Ane, qui restait chargé du poids des reliques divines, dont il répondait devant Dieu, et qui maintenant se charge tout seul, en auto-responsabilité. On a même fait un pas de plus dans le désert du nihilisme: on prétend embrasser toute la Réalité, mais on embrasse seulement ce que les valeurs supérieures en ont laissé, le résidu des forces réactives et de la volonté de néant. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, 13^a ed., PUF, Paris, 2006, p. 30.

fortes construam suas saídas. Ou seja, esta modernidade não pode se conceber a si mesma senão como fonte de uma grande tensão, senão sem compreender que “não há *imediatamente* nenhuma outra maneira de lidar com a agitação interna causada a um indivíduo pela impossibilidade de se limitar ao ideal burguês”.³⁹¹ O que só pode ser diagnosticado, e, quiçá, curado, se, enfim, se buscar no homem aquilo que ele tem de potência para realizar algo próprio, isto é, agir para fora, reconhecendo-se e afirmando-se, e sempre, como poderoso.

Do contrário, conectado ao “homem”, o homem torna-se apenas circunscrição pulsional – e lógica – contra si mesmo. Assim, se há este rigor, se há este método, esta sufocante “realidade” que torna o “homem” o *corpus* código, o conjunto naturalizado

tudo isso, no interior da vida em sociedade, não geraria senão, novamente a guerra de todos contra todos, justamente aquilo que, para se constituir como humanidade, a cultura tem que erradicar. Como, porém, arrancar de sua natureza os mesmos impulsos que a constituem? Como vencer o dilema de arrancar-se do abismo puxando-se pelos próprios cabelos?³⁹²

Eis, então, o homem. Perdido em meio ao niilismo do deserto, transpassados por essa série de crivos que o fazem, no decorrer da história, sempre, e novamente, responsáveis: vítimas, presas, de si mesmos, dos outros, e do *socius*. O resíduo pulsional daquilo que poderiam decidir vir a se tornar. O que deriva, num primeiro momento, de seu acoplamento forçado ao *socius* e ao outro, e, no átimo seguinte, à compreensão gregária que passaram a fazer de si mesmos. Segundo Bataille esta representação gregária se dá às vestes da moral senhor-escravo, leia-se

Se eles os comiam, isto ocorria com uma parcimônia reveladora: tinham reconhecido antecipadamente o caráter ilegítimo, grave e trágico de tal consumo. Não é mesmo a própria tragédia que o homem não possa viver senão sob a condição de destruir, matar, ingerir? E não apenas as plantas e animais, mas outros homens. Nada pode conter a marcha humana. Não haveria saciedade (se para cada um dos homens – a maioria das pessoas tem que desistir por conta própria – ao menos para o conjunto) a não ser que todos fizessem isso. Desta forma, foi um passo, mas não somente um passo, que um homem escravizasse os outros, fazendo de seu semelhante coisa, possuída, ingerida, assim como o animal ou a planta. Mas o fato de que o homem tornou-se de outro homem resultou nesta repercussão: o senhor perante o qual o escravo tornou-se a coisa – é o soberano – retirou-se da comunhão, quebrando a comunicação dos homens entre eles. A ofensa do soberano à regra comum começou o isolamento do homem, a sua separação em partes que não poderiam ser reunidas senão raramente a partir de então, talvez nunca mais.³⁹³

³⁹¹ Mantém-se, para consulta: Il faut insister sur le fait qu'il n'y a pas *immédiatement* d'autre issue à l'agitation intérieure résultant pour un individu de l'impossibilité de se borner à l'idéal bourgeois. BATAILLE, 1970, p. 102.

³⁹² GIACÓIA JÚNIOR, jul./dez.2001, p. 67.

³⁹³ Mantém-se, para consulta: S'ils en mangeaient, c'était avec une parcimonie révélatrice : ils avaient d'avance reconnu le caractère illégitime, grave et tragique, de la consommation. N'est-ce pas la tragédie même que l'homme ne puisse vivre qu'à la condition de détruire, de tuer, d'absorber ? Et non seulement des plantes, des animaux, mais d'autres hommes. Rien ne peut contenir la démarche humaine. Il n'y aurait de satiété (sinon pour chaque homme – la plupart des individus doivent abandonner pour leur propre compte – du moins pour

É o que abriu, neste passado hipotético, seu corpo à passagem da potência dos outros, à instituição de crivos permanentes de poder, as secções entre senhores e escravos, bem como as articulações relacionais de dívida e crédito como mecanismo lógicos para o extravasamento de potência. Assim, doravante, os homens deixaram, paulatinamente, de lutar senão segundo as regras, segundos as normas de luta e de cálculo da destruição estabelecidos pelas matriz devedor-credor, e nos termos por ela permitidos. Continue-se a leitura

A posse de prisioneiros por senhores que os poderiam comer, ou os escravos desarmados, fez com que o homem passasse a compreender a si mesmo como dotado de uma natureza submissa à apropriação (não mais indevidamente que o animal ou planta), como os outros diversos objetos que, durante o tempo, se sujeitavam a ser sacrificados. Também se descobriu também que os homens que sofreria com a falta de comunicação resultante da existência separada de um rei. Mas quando passaram a se tratar de líderes militares, o sacrifício deixou de ser possível (um senhor da guerra era muito forte). Os reis passaram a ser substituídos no Carnaval (prisioneiros vestidos, mimados antes da morte). Nas saturnais, onde eram imolados esses falsos reis, permitiu-se o retorno temporário para a Idade de Ouro. Os papéis foram invertidos: o senhor, nesta oportunidade, servia como escravo, e este homem encarnava o poder do senhor, donde ocorreria a separação entre os homens, e o rei era condenado à morte, assegurando a fusão de todos numa só dança (uma só e mesma ansiedade, em uma só corrida pelo prazer). ³⁹⁴

O objeto de seu ódio, de sua ganância, de sua satisfação deslocou-se, portanto, do lugar em que sua representação – por mais perversa que pudesse ser – estava alocada no estado de natureza. E a distribuição do deslocamento passou, com a modernidade, a ser ainda mais brutal: pois neutro, pacífico, racional. Quer dizer, do medievo à modernidade, contudo, a história apresentou um quadro especial quanto à articulação de tais objetos. Isto é, o niilismo adentrou de forma especialíssima à compreensão moderna, bem como a visão do deserto e do eterno retorno em meio à inexistência de fundamentações teológicas, mas apenas a afirmação da razão, articulada com a supremacia da realidade, tão bem articuladas no asno de Zaratustra.

l'ensemble) que si l'on devenait le tout. Sur ce chemin, ce fut un pas, mais un pas seulement, qu'un homme en asservisse d'autres, fasse de son semblable sa chose, possédée, absorbée, comme le sont l'animal ou la plante. Mais le fait que l'homme devint la chose de l'homme eut cette répercussion : que le maître dont l'esclave devenait la chose – c'est le souverain – se retirait de la communion, brisait la communication des hommes entre eux. L'infraction du souverain à la règle commune commença l'isolement de l'homme, sa séparation en morceaux qui ne purent être réunis que rarement d'abord, puis jamais. BATAILLE, 1973, p. 153/154.

³⁹⁴ Mantém-se, para consulta: La possession par des maîtres de prisonniers que l'on pouvait manger ou d'esclaves désarmés mit l'homme lui-même, comme nature soumise à l'appropriation (non plus indument mais autant que l'animal ou la plante), au nombre des objets qu'il fallait de temps à autre sacrifier. Il se trouva d'ailleurs que les hommes souffraient de l'absence de communication résultant de l'existence séparée d'un roi. Ils devaient mettre à mort non l'esclave, mais le roi, pour assurer le retour à la communion de tout le peuple. Entre les hommes, il dut sembler ainsi qu'on n'en pouvait choisir de plus digne du couteau qu'un roi. Mais s'il s'agissait de chefs militaires, le sacrifice cessait d'être possible (un chef de guerre était trop fort). On leur substitua les rois de carnaval (prisonniers déguisés, choyés avant la mort). Les saturnales où l'on immola ces faux rois permettaient le retour temporaire à l'Age d'or. On inversait les rôles : le maître une fois servait l'esclave et tel homme incarnant le pouvoir du maître, d'où procédait la séparation des hommes entre eux, y était mis à mort, assurant la fusion de tous en une seule danse (et de même en une seule angoisse, puis en une seule ruée au plaisir). BATAILLE, 1973, p. 153/154.

Nessa toada, a ideia de responsabilidade reduziu-se, em larga escala, ao funcionamento deste “homem” moderno – o qual Nietzsche não cansa de definir negativamente pela falta de atributos pertencentes à sua aristocracia: é fraco, é covarde, é inapto à luta, não tem vontade, não cria valores, é mesquinho, rancoroso, e tem na troca sua única consolação –, cujas perspectivas de relacionamento consigo mesmo, com os outros, e com o *socius* não se podem dar senão sob o crivo da autos-sujeição gregária, sobrecodificada pelo racionalismo moderno.

Ou seja, sequer para, num primeiro momento “arrancar de sua natureza os mesmos impulsos que a constituem”, sequer, aí, parece possível, “vencer o dilema de arrancar-se do abismo puxando-se pelos próprios cabelos”, como já afirmou Giacóia.³⁹⁵ Isto porque, como se não bastassem os séculos de crivos e mutilações, há, desta feita, toda uma razão, a recobrir por completo a perspectiva mesma da luta. Tanto assim que não é simplesmente a ideia em geral, mas a filosofia mesma se vê imbricada no dilema, como suportar tanto terror, como afirma Deleuze:

A filosofia evolui a partir da vida de acordo com sua capacidade para suportar seu peso, a carregar-lhe os fardos. Esses fardos, esses pesos são precisamente os valores mais elevados. Este é o espírito pesado que reuniu num mesmo deserto o portador e a passagem, a vida reativa e depreciada, o pensamento negativo e depreciante. Portanto, não há senão uma ilusão de crítica e um fantasma de criação. Porque não há nada mais contrário ao criador que o portador. Criar, isto é aliviar o peso, descarregar vida, inventar novas possibilidades de vida. O criador é legislador – dançarino.³⁹⁶

O homem, a filosofia, a cultura como um todo desembocaram no delírio dos significantes deslocados contra os próprios corpos dos homens. Querer matar, *i.e.*, passou a significar, em larga escala, querer lutar longamente consigo mesmo, esgotar-se em suas forças até diluir-se em esgotamento psíquico e adjunção de novos, e neutros, ressentimentos. O pensamento da fuga exige, portanto, estratégia, e, como visto, o filósofo do martelo utilizou-se do nobre como um primeiro instrumento para combater estrategicamente. Então, corromper o esqueleto da potência subjacente à instituição nobiliária aparece como meio prolífico para realizar a ruptura. É em tal sentido que, mais uma vez, se cita a análise nietzscheana que Klossowski realiza sobre Sade:

A hierarquia confere aos senhores as funções militares, jurídicas e sociais, a eles

³⁹⁵ GIACÓIA JÚNIOR, jul./dez.2001, p. 67.

³⁹⁶ Mantém-se para consulta: Le philosophe évalue la vie d'après son aptitude à supporter des poids, à porter des fardeaux. Ces fardeaux, ces poids sont précisément les valeurs supérieures. Tel est l'esprit de lourdeur qui réunit dans un même désert le porteur et le porté, la vie réactive et dépréciée, la pensée négative et dépréciante. Alors, on n'a plus qu'une illusion de critique et un fantôme de création. Car rien n'est plus opposé au créateur que le porteur. Créer, c'est alléger, c'est décharger la vie, inventer de nouvelles possibilités de vie. Le créateur est législateur — danseur. DELEUZE, 2006, p. 20.

atribuídas pelo rei e que são para eles as obrigações para com o rei e para com o povo; mas o exercício dessas funções assegura o direito ao reconhecimento e à lealdade de seu vassalo e servidor; por sua vez, estando sob a proteção de seu senhor a quem prestou homenagem e lealdade, a servidão é um ato de fé em Deus e no rei; assim, na última etapa da hierarquia, o servo preenche sua significação individualizada, porque ele participa de um edifício, cuja pedra angular é Deus. Então, na medida em que o rei concentra cada vez mais poder, o senhor abandona uma a uma as suas funções, assim, este é não só liberto de seus vínculos com as obrigações para com o rei, mas quer também manter os privilégios e direitos que delas decorriam; é o bastante, então, para o senhor desenvolver uma vida para si mesmo, fruindo de seus privilégios como um prazer: sem prestar contas a Deus ou a qualquer um – e ao seu servo menos que a qualquer outro. Dessa forma, é suficiente que o senhor coloque em dúvida a existência de Deus, para que todo o edifício balance; aos olhos de um servo, o fato de servir na parte inferior da escala social perde todo o significado.³⁹⁷

De forma bastante singela, Sade acorda um dia e percebe que Deus não mais existe, que sua figura já não faz sombra sobre os homens, que, enfim, podem seguir adiante sem qualquer vínculo com o organograma da potência teocrático-nobiliária. Contudo, ainda assim, o mundo permanece o mesmo, suas instituições, intocadas, os liames a ela subjacentes, sem qualquer ranhura. Por certo seus pares, em breve, seriam decapitados na guilhotina a fim de preencher de sentido tais esqueletos; a montanha, por sua vez, matará sem descanso para implodi-los, esqueletos – mas também sentidos teocrático-nobiliários. Sade, entretanto, não. Sade os quer sim, inteiros, mas vazios. Isto é, havia chegado a hora de voltar em favor de si mesmo a ossatura institucional erguida pelos homens em favor de um deus. A ossatura de poderes que com seus castelos, servos, foros e privilégios, permitir-lhe-ia, sobretudo, criar seus sentidos, transpassar os ideários morais, apartar-se das imputações jurídicas, e, enfim livrar-se, em definitivo, das amputações matriciais que, por ventura, pudessem estar inscritas nele mesmo: “Criar, isto é aliviar o peso, descarregar vida, inventar novas possibilidades de vida. O criador é legislador – dançarino”.³⁹⁸ É essa a criação de Sade:

Em uma palavra, Sade queria transgredir o ato mesmo do ultraje por um permanente estado de movimento perpétuo: esse movimento que muito mais tarde Nietzsche chama: *a inocência do devir*. Mas Sade tem apenas uma visão momentânea da

³⁹⁷ Mantém-se, para consulta: La hiérarchie assigne au seigneur des fonctions militaires, juridiques et sociales dont il est investi par le roi et qui constituent pour lui des obligations envers le roi et envers le peuple; mais l'exercice de ces fonctions lui assure le droit à la reconnaissance et à la fidélité de son vassal et serviteur; de son côté, s'étant mis sous la protection de son seigneur auquel il rend hommage et fidélité, le serviteur fait acte de foi en son Dieu et en son roi; ainsi, au dernier échelon de la hiérarchie, il remplit sa signification individuelle parce qu'il participe à un édifice dont la clé de voûte est Dieu. Or, à mesure que le roi concentre de plus en plus le pouvoir, tandis que le seigneur abandonne une à une ses fonctions, ce dernier non seulement s'émancipe par rapport à ses obligations envers le roi, mais encore prétend maintenir les privilèges et droits qui en découlaient; il suffit alors que le seigneur développe une existence pour soi, et qu'il donne à ses privilèges la forme d'une jouissance dont il n'a de compte à rendre ni à Dieu ni à personne, - à son serviteur moins qu'à tout autre – il suffit que le seigneur mette en doute l'existence de Dieu, pour que tout l'édifice vacille; aux yeux du serviteur, le fait de servir au bas de l'échelle sociale perd toute signification. KLOSSOWSKI, 1967, p. 68.

³⁹⁸ Mantém-se, para consulta: Créer, c'est alléger, c'est décharger la vie, inventer de nouvelles possibilités de vie. Le créateur est législateur — danseur. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, 13^e ed., PUF, Paris, 2006, p. 20.

transgressão por ela mesma. A hipérbole do seu pensamento volta para o seu fundo de sensibilidade irreduzível, ligada à representação do ato ultrajante, o que exclui a noção de inocência. É por isso que, impedir a virtude de parecer, isto é, impedir a consistência de se mostrar, as forças impulsivas não podem fazer outra coisa senão *pela constância do ato*, sua reiteração que, não importa o quão apática ela possa ser, não senão uma reconstrução reiterada do aspecto intolerável da virtude do ultraje que este aspecto provoca.³⁹⁹

Assim, a imunidade quanto à responsabilidade cria o vazio de sanção que o autoriza a criar, e sobre a primeira criação a segunda, cuja desconexão definitiva com relação aos liames do poder (dado seu leque de contra-poderes, de poderes institucionais voltados contra o arcabouço central da instituição teocrático-nobiliária) permitem-lhe fruir de sua existência, criar a si mesmo e a tudo aquilo que sua vontade de potência julga digno de ser criado – ainda que, sem cerimônias, isso seja a objetivação o outro como meio de satisfação, e isto ressoe tão mal tanto aos ouvidos tornados rígidos pelo *establishment* nobiliário [que vaticina o poder senhorial, mas recusa a morte de Deus e a liberação da vinculação de tais poderes à tábua moral eclesiástica] quanto aos novos ouvidos, petrificados pelos clamores de liberdade igualdade e fraternidade.

Nessa leitura de Sade, portanto, o niilismo criador de desertos aparece como condição de possibilidade para a visualização de que a potência pura pode, e deve, circular em meio aos poderes jurídicos nobiliários, destituídos dos sentidos da tradição. Podendo, assim, serem voltados contra o próprio arcabouço institucional que o produziu; aliás, é também importante, ao realizar tal movimento, como bem frisa Klossowski, não só Sade recoloca em questão os *sentidos* do mundo para si mesmo, mas, para fazê-lo, desloca, do mesmo modo, os *sentido* do arcabouço institucional, o que, ao fim, constrói algo novo, algo que inventa no seu incessante criar de sentidos, no seu incansável lançar-se além. No seu reconhecimento constante de que o mundo é esse constante lançar de dados, que opõe e amalgama, qual descrito por Nietzsche, quanto a Heráclito, tudo contra tudo.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Mantém-se, para consulta: En un mot, Sade a voulu transgresser l'acte même de l'outrage par un état permanent de mouvement perpétuel: ce mouvement que beaucoup plus tard Nietzsche a nommé: *l'innocence du devenir*. Mais Sade n'a fait qu'un instant entrevoir cette transgression de la transgression par elle-même. L'hyperbole de sa pensée le ramène à son fond de sensibilité irréductible lié à sa représentation de l'acte outrageant, laquelle exclut la notion même d'innocence. C'est pourquoi, empêcher la vertu de paraître, c'est-à-dire empêcher la consistance de se montrer, les forces impulsives ne le peuvent autrement que par *la constance de l'acte*, soit sa réitération qui, si apathique qu'elle puisse être, n'est qu'une reconstitution réitérée tant de l'aspect intolérable de la vertu que de l'outrage que cet aspect provoque. KLOSSOWSKI, 1967, p. 47.

⁴⁰⁰ Assim intui o mundo somente o homem estético, que aprendeu com o artista e com o nascimento da obra de arte como o conflito da pluralidade pode trazer consigo lei e ordem, como o artista fica em contemplação e em ação sobre a obra de arte, como necessidade e jogo, conflito e harmonia, têm de se emparelhar para gerar a obra de arte. (...) Mesmo o homem, para ele [Heráclito], é, em geral, um ser irracional: o que não impede que em toda a sua essência a lei da razão onipotente se cumpra. (...) Uma obrigação de conhecer o logos, por ser homem, não existe. Mas por que há água, por que há terra? Isto é para Heráclito um problema muito mais sério do que perguntar por que os homens são tão estúpidos e ruins. Nos homens mais superiores e nos mais

Logo, se de fato existem os crivos da responsabilidade, “culpa, injustiça, contradição, sofrimento, neste mundo”⁴⁰¹, tais crivos se instalam apenas nas secções lógico-relacional e pulsional do homem, derivam da primeira cadeia de clivagem realizada pela invenção da primeira *Schuld*, inventora retrospectiva da primeira *Haftung*, cujas atrocidades instalaram no homem sua hominização calculante e instituinte. Do outro lado, contra a truculenta obrigatoriedade da repetição de tal influxo pulsional reativo, há o vir-a-ser do liberto, daquele que não *contra*, mas *sobre* a turbamulta, *além* do rebanho (institucionalizado, normatizado, responsável, etc.) conseguiu criar para si um presente cheio de amanhã, um presente nos quais os grilhões do passado já não mais existem, e tonam pura afirmação.

É nesse sentido que, como a criança, o jogador, o esteta, Sade cria algo que não é nem a repetição do funcionamento dos sentidos hierárquicos-nobiliários, o que se exclui de plano, nem tampouco aqueles atribuídos à “liberdade” moderna. Nesse diapasão, também não permitem o enquadramento da conduta em simples “inocência” – o que, *in casu*, poderia resultar na leitura da não-responsabilidade sadiana como um retorno à grade obrigacional, ou, ainda, cristã. Trata-se, então, de uma prática que é já um *aliud* com relação ao homem pregresso, e às instituições que permitiram a prática, é a própria criação de sentido em ato. Ou, como no já citado Nancy, é

Um vínculo ou uma invenção de sentido, a «introdução de um sentido », como diz Nietzsche, é uma abertura de um mundo, do mundo de qualquer um (de um “sujeito”, como os entendem os lacanianos), então qualquer um, cada *um*, faz um mundo a partir do momento em que estão no mundo. Trata-se do “sujeito que se apropria do seu mundo e o cria como ‘mundo’ o levando ao exterior”. Mas, por isso, qualquer um deve ter acesso ao *mundo*. Um “sujeito” não pode criar o mundo – criar o sentido – se ele não se expuser ao mundo dos mundos monádicos, à mundialidade como tal. Esse acesso não pode ser obtido pela solitária verdade individual. É necessário um passo a mais – um passo para fora da análise, um passo da análise, por ela mesma, para fora dela.⁴⁰²

perversos revela-se a mesma legalidade e justiça imanentes NIETZSCHE, 1999, p. 259.

⁴⁰¹ Há culpa, injustiça, contradição, sofrimento, neste mundo? Sim, exclama Heráclito, mas somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto, não para o deus constitutivo; para este, todo conflitante conflui em uma harmonia, invisível decerto ao olho humano habitual, mas inteligível àquele que, como Heráclito, é semelhante ao deus contemplativo. Diante de seu olhar de fogo, não resta nenhuma gota de injustiça no mundo que se derrama em tomo dele; e mesmo aquele espanto cardeal – Como pode o fogo puro tomar formas tão impuras? – é superado por ele graças a uma sublime alegoria. Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência – e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e dismantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, como a necessidade força o artista a criar. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos. Às vezes a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o liga, ajusta a moeda, regularmente e segundo ordenações internas. NIETZSCHE, 1999, p. 258.

⁴⁰² Mantém-se, para consulta: Un engagement ou une invention de sens, l’«introduction d’un sens», comme disait Nietzsche, c’est l’ouverture d’un monde, du monde de quelqu’un (d’un «sujet», comme l’entendent les

Assim, cada variação – destruição, deslocamento, desconexão – da potência engendrada no homem resulta em uma nova cadeia significativa. Do mesmo modo, cada variação da cadeia significativa estabelece o seu próprio regime de potência. Portanto, a correlação entre o homem, a justiça, e a legalidade torna-se, assim, imanente à instituição do diagrama nela engendrado.

Em suma, é por tal via que a ruptura nietzscheana com a modernidade implode o sujeito, que já não é mais a unicidade metafísica fundante, mas o efeito de certo modo deste algo chamado homem lidar com os sentidos que ele próprio cria: necessariamente submetendo, em sua vasta distância – *pathos* – o sentido do mundo à sua própria potência, à sua própria vontade de se afirmar-se para além da cadeia significativa que preconiza sua submissão ao *a priori* “humano”. Ato necessariamente de força, de violência contra as próprias forças internas que afirmam a vontade de morte de outrem sobre seu próprio arcabouço psíquico a partir do qual o recolocar de todas as variáveis, de todas as possibilidades de sentidos e de conduta se tornam possível a partir de sua indexação neste novo rigor estético forjado a partir de tal superioridade.

A criação deste novo homem, deste aristocrata – tão superior que intocável pelo signo da decadência, ou, ainda, tão perverso que indiferente à responsabilidade –, só pode, então, ser acessada por meio desta experiência estética, que Nietzsche procura, como já tangenciado, na arte trágica. Capaz de expressar a pluralidade de sentidos da vida, recolocando em jogo a dinâmica das forças que forjam os sentidos estabilizados, que perdem sua estabilidade e potência para transmitir os valores da decadência, momento em que se institui, para o homem, a composição de forças que lhe permite tangenciar o pesadume, e seguir adiante deixando para trás os crivos da responsabilidade na exata medida em que reconhece o mundo como jogo das possibilidades em constante contingência e precariedade. Composição precípua da abertura à superação.⁴⁰³

lacaniens), car quelqu'un, chaque *un*, fait monde pour autant qu'il est au monde. Il s'agit que « le sujet s'approprie son monde et le crée comme « monde » en le rendant extérieur ». Mais pour cela, quelqu'un doit avoir accès au *monde*. Un « sujet » ne peut faire monde – faire sens – s'il ne peut s'exposer au monde de tous les mondes monadiques, à la mondialité comme telle. Cet accès ne peut avoir lieu par la seule vérité. Il y faut un pas de plus - le pas hors de l'analyse, le pas de l'analyse elle-même hors d'elle-même. NANCY, 1993, p. 79/80.

⁴⁰³ Para Fink: Enquanto joga, constrói e destrói, enlaçando o amor e a morte, para – além do bem e do mal, para além de toda a avaliação, porquanto os valores se apresentam, como sabemos, apenas *no interior* desse jogo. Dionisos, e o nome desse jogo inefável da onipotência. Na sua obra póstuma, na época mais tardia, Nietzsche afirmou: “A arte trágica, rica das duas experiências, e descrita como reconciliação de Apoio e de Dionisos; Dionisos confere a aparição a significação mais profunda. No entanto, esta aparição e negada, e negada com prazer. Na negação da aparência mais bela atinge a felicidade dionisíaca o seu cume.” A suprema felicidade dionisíaca do homem reside na experiência pânica que nos revela a vacuidade de toda a

CONCLUSÃO – UMA PASSAGEM POSSÍVEL

O trabalho nesse sentido foi muito mais “espiritualizado”, “moderado”, “racional” – inventou-se, aliás, esse racional moderno a partir daí. Isto é, se iniciou na produção de conceitos, na produção de ideias, transmitida nas cadeias de dominação instaladas no *locus* do evento, afinal, “se um impotente teme as opiniões alheias, quem tem potência é capaz de forjá-las. (...) pode-se entender o termo *Macht* e até traduzi-lo por *poder*”,⁴⁰⁴ “e isso é conseguido revelando-se como a ‘vontade de moral’ não é outra coisa que a ‘vontade de potência’: o ódio, o desprezo pela vontade de potência é, ainda, vontade de potência”.⁴⁰⁵ Quer dizer, uma “vontade de moral” que estatui sua própria economia do poder, “concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, constitui um poder (...) com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual”⁴⁰⁶. E o substrato do conteúdo que preconiza tal dinâmica de poder é o da economia interiorizada de forças. Bastante nítido na análise que Fink realiza sobre o trecho do andarilho:

No capítulo “Das Tarântulas” formula esta crítica de maneira mais dogmática e prepara a doutrina decisiva desta segunda parte. Nas tarântulas encontra Nietzsche a parábola para o espírito de vingança, para a vingança daqueles a quem a sorte é desfavorável contra toda a grandeza e sucesso da vida. As tarântulas são os pregadores da igualdade, nos quais a impotência quer vingar-se de todas as formas de vida potente e que, portanto, se funda na desigualdade. Nietzsche polemiza assim não só contra as correntes modernas, a Revolução Francesa, por exemplo, contra Rousseau, contra o socialismo e a democracia, mas igualmente contra o cristianismo, com a sua concepção da igualdade dos homens perante Deus. Aqui Nietzsche coloca-se em nítida oposição a tradição ocidental, ergue contra a concepção tradicional de justiça. Quanto mais poderosa for uma vida criadora, mais pronta ela estará para acolher a desigualdade dos homens justamente no seu novo sistema de valores e para estabelecer uma ordem hierárquica e uma nobreza da alma. E, inversamente, quanto mais impotente e fraca for uma vida, tanto mais ela insistirá na “igualdade” de todos e tentará arrastar as exceções na sua mediocridade; verá na grandeza o crime contra a igualdade, quererá vingar-se contra os poderosos e os bem-sucedidos. A vontade de igualdade e, portanto, apenas a fraca vontade de poder dos falhados.⁴⁰⁷

Homem-objeto, corpo morto, homem-gregário, homem-igual ao homem. Servil articulação do corpo da escavação nele causada pela perspectiva moralizada da semelhança com relação ao outro “é como impedir ao criminoso que continue produzindo danos, sem

individação e que aceita o indivíduo no processo do jogo da individuação. Essa suprema felicidade de uma elevação dionisíaca já se encontra explícita numa obscura passagem de Heráclito, na qual se chama ao mais belo cosmos um montão de lixo. Na perspectiva da sabedoria trágico-dionisíaca, o campo da determinação metafísica do existente como existente e a dimensão da alienação, o domínio de um mundo lúdico aparente e decorrente do jogo. FINK, 1983, p. 205.

⁴⁰⁴ MARTON, 1990, p. 49.

⁴⁰⁵ Mantém-se para consulta: “(...) ‘volontà di morale’ non sia essa stessa altro che volontà di potenza: l'odio, il disprezzo per la volontà di potenza è anch'esso volontà di potenza. MONTINARI, 1999, p. 150.

⁴⁰⁶ FOUCAULT, 2002, p. 20.

⁴⁰⁷ FINK, 1983, p. 118.

necessidade de castigá-lo; é assim como a moral gregária, a moral do medo tira suas últimas consequências”⁴⁰⁸. Homem vítima do abuso de si mesmo, homem-objeto do-outro, homem moeda de representação na cadeia significante da igualdade-liberdade. Homem, no limite, imputador das mais duras penas sobre si mesmo. Retalho de vida lançado à posição de trilho serviu das cadeias gregárias do sacrifício na razão. Nesse sentido, Bataille afirma que

Devido ao servilismo crescente em nossas formulações intelectuais, cabe a nós realizar um mais profundo sacrifício do que aqueles dos homens que nos precederam. Não temos mais que compensar com oferendas o abuso que o homem realizou contra plantas, animais, e humanos. A redução dos homens à servidão continua mantendo (mesmo depois de muito tempo) suas consequências na ordem política (é bom, em vez de desenhar consequências religiosas da abolição do abuso). Mas o supremo abuso que o homem realizou tardiamente de sua razão exige um último sacrifício: a razão, a inteligibilidade, o próprio terreno em que se encontram, o homem deve rejeitar; nele, Deus deve morrer, é o fundo do terror, o extremo, ou sucumbir. *O homem pode se encontrar em uma condição, incansável, para escapar dessa avareza que o cercou.*⁴⁰⁹

Eis os sentidos mais gerais atribuídos a este deslocamentos do homem com relação a ele mesmo, eis os resultados práticos de um trabalho milenar de introjeção da mecânica pulsional humana contra ela mesma. Homem extensão de crivos que não se constrói senão apenas, e somente a apenas, a articulação de tais crivos.

Em suma, a formalização abstrata desse “homem” é decadência, mas não só decadência por meio desta potência negativa, mas também porque afasta do o homem a possibilidade de vislumbrar o *pathos*. Quer dizer, tal corrosão das perspectivas do homem faz com que ele elida de suas perspectivas de afirmação, encerrando-se neste corpo morto, o da igualdade vazia e reativa. Em outras palavras, a doutrina da igualdade não faz senão inverter a dinâmica das forças na sociedade, fazendo decair seu verdadeiro sentido. Isto é, o sentido que pressupõe a hierarquia, que determina a alocação dos fortes numa posição de domínio sobre os fracos, e cuja liberdade não é senão a afirmação em ato da existência desta força. Scarlett Marton assim delinea a referida perspectiva:

Na ótica nietzscheana, a idéia de igualdade talvez só adquira significado se concebida como relação *inter pares*. Em toda organização social, existirão sempre homens superiores e inferiores; e sempre haverá diferença entre eles: a começar pela força física que uns e outros possuem, pela capacidade de luta de que dispõem. (...)

⁴⁰⁸ NIETZSCHE, 2001-A, p. 114

⁴⁰⁹ Mantém-se para referência: En raison de la servilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique (il est bon, au lieu d'en tirer des conséquences religieuses d'abolir les abus). Mais le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice : la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. *L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint.* BATAILLE, 1973, p. 208.

De um lado, os fortes; de outro, os fracos. Se no interior de cada grupo é patente a igualdade, basta comparar um grupo ao outro para que a desigualdade entre eles se torne flagrante. Por isso mesmo, em toda organização social, a hierarquia é inevitável; mais ainda, é desejável. Os diversos membros da coletividade arranjam-se de forma a que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que por sua vez se acham subordinados a outros ainda. (...) os fortes, os nobres, os mais altamente situados" vivem o *pathos* da distância que os separa dos demais. É a certeza quanto à posição que ocupam que os leva a sentirem-se livres. Do ponto de vista nietzschiano, a idéia de liberdade talvez só tenha sentido se considerada como decorrência da guerra. Para um indivíduo, uma sociedade, um povo, existe tanto mais liberdade quanto maiores as resistências a serem vencidas, os obstáculos a serem superados, a força a ser exercida. (...) Empunhando o estandarte da 'liberdade, igualdade, fraternidade', idéias falaciosas, astutas e enganosas, não passa de mais um artil dos fracos para manter o domínio sobre os fortes.⁴¹⁰

Esta matéria psíquica capaz de fazer com que o homem volte as forças da vingança e do ressentimento contra si mesmo é o que permite a construção do direito moderno, sua perpetuação como sujeito de direito que funciona em meio à cadeia significativa racional é, por conseguinte, o mecanismo que torna-o capaz de criar e destruir relações jurídica – isto é: no limite, imputar e ser imputado – com o outro e com a comunidade. Há sempre este cerne fundador e legitimador de qualquer norma visando qualquer conduta, bem como o sentido da imputação por seu descumprimento.⁴¹¹

Eis então o “homem” moral, o “homem” igual, o “homem” livre, pronto para tornar-se sujeito de direito, pela lei da verdade cartesiana “é a lei da visão do sujeito, a lei da evidência (a ‘luz natural’), que é a perspectiva certeza. O método abrange a sua validade, se ele não pode ser aplicado: a visão do próprio sujeito, a visão da visão”⁴¹², a lei que instala o dispositivo da razão como voltado à liberdade da vontade, tornando tal movimento, tal sopro mágico sobre a matéria morta “homem”, algo capaz de produzir normas. Produzir normas compondo direitos, organizando-os com relação aos dos outros: bastando a manutenção da paz social e institucional. Para Ewald,

Formulado em termos de obrigação, o liberalismo definirá um regime em que os deveres da sociedade seriam reduzidos, de acordo com a redação do artigo 2º da Declaração de Direitos de 1789, à “conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”. A liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à

⁴¹⁰ MARTON, 1990-A, p. 138.

⁴¹¹ Para Planiol e Ripert, anote-se a passagem em tradução livre: Na tradição francesa, que pertence às doutrinas da filosofia espiritualista, a capacidade de condenar uma pessoa por causa de uma falha pressupõe que esta pessoa seja *moralmente responsável por suas ações*. Consequentemente, aquele que é desprovido da inteligência necessária para entender o que ele faz, como um tolo ou uma criança, não pode ser considerado obrigado em virtude de uma falha culposa, é irresponsável por seus atos, bem como do ponto de vista penal ou moral, pela punição e condenação que se impinge ao culpado. É no uso da razão que se fundamenta a responsabilidade. Esta é a advertência de Pothier PLANIOL, RIPERT, 1926, p. 305/306.

⁴¹² Mantém-se, para consulta: La loi de la vérité cartésienne, c'est la loi de la vision du sujet, la loi de l'évidence (de la « lumière naturelle »), qui fait la certitude, la perspective. La méthode étend sa validité au cas où elle ne peut s'appliquer : la vision du sujet par lui-même, la vision de la vision. La *spéculation* est fictive : aussi ne s'expose-t-elle pas par miroirs, mais par portraits- qui sont des masques. NANCY, 1979, p. 89.

opressão. Por sua vez, os deveres dos cidadãos seriam limitados à obrigação, de qualquer forma negativa, de não prejudicar os outros, não interferir com os seus direitos, não perturbar sua fruição, não restringir sua liberdade. Recusando-se a sancionar qualquer obrigação positiva de dedicação, fraternidade e solidariedade, o regime das obrigações liberais é ao mesmo tempo muito simples e muito pobre, frugal. Como diz Marx, o sistema de “pagamento à vista”.⁴¹³

Sinteticamente, este “homem”, núcleo racional de “vontades” cria normas que recaem sobre o homem – o amputam os membros, o jogam na prisão, o lançam à miséria. Mas as cria não simplesmente porque reflete artificialmente a normatização daquilo que o “homem” contrata com o “homem”. Mas porque este homem nada mais é do que o núcleo irreduzível do ser: fonte, ao mesmo tempo, de toda existência e de toda norma – e pouco importa se os fatos iguais (passíveis de tornarem-se conceitos) e os fatos isolados (resistência pontual e da razão extraível em meio à destruição articulada pelo *logos*) tem ou não um substrato relacional a dar-lhes sempre viço, ou se são a decrepitude falhada arrastada pela violência por séculos a fio.

Por isso que, como já discutido em profundidade, a obrigação (dever [*Shuld*] somado à responsabilidade [*Haftung*]), não por coincidência, aparece, em geral, indiscutida nos modelos jurídico (lembre-se novamente de Planiol e Ripert, a obrigação como “verdades universais e eternas, como aquelas da geometria e da aritmética”⁴¹⁴), criou-se uma grade de intelecção do “homem” como essencialmente voltado à responsabilidade, pois intrinsecamente relacionado aos outros em um complexo de eixos que o levam – a partir de suas representações metafísicas; atrelado certas essencialidades, fundamentos, orientações funcionais, etc. – à perspectiva da sanção pelos outros e, talvez, pior, à constante da automutilação de si mesmo. A responsabilidade aparece, então, como esta *abertura* de si mesmo à sanção (vínculo: *Haftung*), ainda que tal sanção não tenha um executor, ela é, é certo, já um recorte, já uma fissura na carne, já um substrato psíquico, lógico e jurídico que cria o homem objeto de sanção, ou, talvez melhor, que obriga o homem a tornar-se objeto de sanção: seja diante da representação totalitária de si (“homem”), seja diante dos outros, antes, servo ou devedor,

⁴¹³ Mantém-se, para consulta: Formulé en termes d’obligation, le libéralisme définirait un régime où les devoirs de la société se réduiraient, selon la formule de l’article 2 de la *Déclaration des droits* de 1789, à « la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme », liberté, propriété, sûreté, et résistance à l’oppression. De leur côté, les devoirs des citoyens se limiteraient à l’obligation en quelle sorte négative de ne pas nuire à autrui, ne pas empiéter sur ses droits, ne pas lui en troubler la jouissance, ne pas restreindre sa liberté. Refusant de sanctionner toute obligation positive de dévouement, de fraternité ou de solidarité, le régime des obligations libérales serait à la fois très simple et très pauvre, frugal. Comme dira Marx, le régime de « paiement au comptant ». EWALD, 1986, p. 53/54.

⁴¹⁴ Mantém-se, para consulta: On répète à l’envi que les obligations représentent la partie immuable du droit ; il semble que leurs règles principales soient des vérités universelles et éternelles, comme celles de la géométrie et de l’arithmétique. C’est une illusion. Sans doute cette matière est moins soumise que les autres aux contrecoups de la révolution politiques ; elle n’y échappe cependant pas entièrement, bien que ses transformations soient plus lentes. PLANIOL; RIPERT, 1926, p. 58.

hoje, sujeito de direito. Responsabilidade que é o consentâneo, como indicado, de um *télos* interno ao pobre macaco demasiadamente ereto.

Ereto o suficiente para representar-se e normatizar-se como distinto dos outros animais, e, por conseguinte, para deixar-se guiar por essa mesma ilusão. Ciente de si em tamanha dimensão que, para além, e em decorrência, de sua certeza quanto a si mesmo, permite-se mesmo aliená-la, conforme seus próprios ditames racionais, ou seja, “o homem parece, e é verdade, alienar uma parte de sua própria liberdade ao se vincular a uma obrigação de fazer ou não fazer (...)”⁴¹⁵, devendo ser sancionado em caso de afastamento de tal *Haftung* por ele mesmo livremente constituída.

Nesse sentido, em que pese sua presença perpassar concretamente as teorias fundantes da compreensão moderna de sujeito (Descartes, sujeito racional; Kant, sujeito ético, etc.), é exemplar demonstrar como Adam Smith,⁴¹⁶ ao construir seu sujeito moral pressupõe, em crivo *a priori* de culpa. Isto é, o autor simplesmente mostra toda a cadeia de efeitos da matriz devedor-credor (dor/dano, crime/banimento, dívida/sanção) nietzscheana como se fossem elementos fundantes da compreensão subjetiva do homem para consigo mesmo, aliás, não só do homem para consigo mesmo, mas também dele para com a sociedade.

De forma sucinta, pode-se dizer que a modernidade apresenta em seu discurso um sujeito *a priori*, cujas determinações psíquicas mais profundas – pressupõe a teoria – são forjadas em consonância com certa percepção de sociabilidade (marcadamente mercantil). Retroprojeta-se, nesta modernidade, o efeito no fundamento. Os *efeitos* mnemônicos das

⁴¹⁵ Mantém-se, para consulta: L'homme semble, il la vérité, aliéner une partie de sa liberté en se soumettant à un engagement de faire ou de ne pas faire (...) ZACHARIAE, 1850, p. 168.

⁴¹⁶ Veja, em tradução livre: Ele se entristece ao pensar nisto; lamenta os efeitos infelizes de sua própria conduta, e se sente ao mesmo tempo que eles o tornaram o próprio objeto do ressentimento e da indignação da humanidade, e ainda, o que é a consequência natural de ressentimento, de vingança e punição. Tal pensamento perpetuamente assombra, e preenche-o terror e espanto. Ele não ousa mais olhar no rosto da sociedade, mas imagina-se, uma vez que foi rejeitado, jogados para fora do afeto de toda a humanidade. Ele não pode esperar o consolo e a simpatia nesta sua maior e mais terrível aflição. A lembrança dos crimes excluiu todo sentimento de solidariedade com os corações de seus semelhantes. Os sentimentos que eles mantêm com relação a ele, é o que o leva a ter mais com medo. Tudo parece hostil, e ele ficaria feliz em voar para algum deserto inóspito, onde ele poderia nunca mais ver a face de uma criatura humana, nem ler no semblante da humanidade a condenação de seus crimes. Mas a solidão é ainda mais terrível do que a sociedade. Seus próprios pensamentos não podem apresentá-lo com mais nada senão com o sombrio, desafortunado e desastroso, os pressentimentos melancólicos de incompreensíveis miséria e ruína. O horror da solidão leva-o de volta à sociedade, e ele vem novamente à presença do gênero humano, surpreso ao aparecer diante deles, carregado com a vergonha e atônito com o medo, a fim de suplicar alguma pouca proteção contra o rosto desses mesmos juizes, que ele sabe que o condenaram por unanimidade. Essa é a natureza desse sentimento, que é apropriadamente chamado de remorso; de todos os sentimentos que podem entrar no coração humano é o mais terrível. Composto de vergonha quanto ao senso de impropriedade da conduta passada; de tristeza quanto aos efeitos dela; da pena por aqueles que sofrem por sua conta, e do medo e do terror do castigo na consciência do ressentimento justificadamente provocado em todas as criaturas racionais SMITH, 2002, pp. 98/102, 401.

sanções relacionadas às relações de troca, tão bem descritas por Nietzsche, aparecem, neste modelo, como fundamentos inatos do próprio sentir, e, quiçá, do próprio querer do sujeito moderno, que não trai o semelhante, ou mesmo o mercado, sem trair a si mesmo em seus sentimentos mais profundos, isto é

Trata-se da reconstituição hipotética da gênese presumível da sociedade e do Estado, que vai oferecer o horizonte de inteligibilidade para as aberrações aparentes da psicologia humana primitiva. Se não se pode encontrar nenhum limiar mais recuado de civilização em que não sejam reconhecíveis vestígios daquela matriz jurídico-obrigacional do débito e do crédito, então isso implica que o primeiro trabalho formativo que a humanidade exerceu foi um trabalho sobre si mesma: o trabalho de criação dessa mnemotécnica da crueldade.⁴¹⁷

Encerrar a moralidade moderna – *modernidade sentimental* de Smith – nesse sistema das crueldades, eis a proposta nietzscheana. Tratar com seriedade a composição smithiana de “vergonha” de “senso” de “impropriedade da conduta passada” de “tristeza quanto aos efeitos” da “pena por aqueles que sofrem por sua conta”, não é, necessariamente, perguntar como a ideia de responsabilidade se relaciona com aquilo que se gravou a fogo na memória por meio de sacrifícios de crianças, penhores, mutilações, castrações, e tudo aquilo que, geração após geração, não deixa a dor parar, não deixar de fazer os herdeiros de tal passado mutilarem a si mesmos lembrando-se das sevícias aplicadas ao irmão, aos pai, ao chefe, ao vizinho, de seus rostos se contorcendo em meio à multidão que gritava? Não é disso também, que fala Soljnitšin, quando menciona a ideia de não se fazer barulho nas escadas, ainda que vizinho por vizinho venha a desaparecer dia após dia?

Aliás, para retomar o sábio escocês, não é no sentido, quiçá, de intuir isso tudo sua alusão a ideia de que, para além dos seus sentimentos racionalizados – com “sentos” que servem de causas à tristeza, à impropriedade de conduta, à vergonha, etc. –, há um criminoso que haverá de comportar-se, e, servindo de exemplo, fazer com que os outros se comportem, em virtude “do medo e do terror do castigo na consciência do ressentimento justificadamente provocado em todas as criaturas racionais”? Não adentra, sorrateira, a violência da justiça exatamente em meio à tentativa de neutralizar-se como *a priori* no pensamento do pai da Mão Invisível? Ademais, ainda em tempo, não é exatamente em decorrência deste medo e deste terror que as “criaturas” se fizeram “raciais”? Novamente Nietzsche percorre o trilho da criação destas “criaturas” smithianas na Alemanha:

Nós, alemães, sem dúvida não nos consideramos um povo particularmente cruel e de coração duro, menos ainda um povo particularmente leviano e limitado ao instante; mas basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um “povo de pensadores” (quer dizer, o povo da

⁴¹⁷ GIACÓIA, 2001, p. 27.

Europa no qual ainda hoje se pode achar o máximo de confiança, seriedade, falta de gosto e objetividade, e que com essas qualidades tem o direito de criar toda espécie de mandarins da Europa). Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o "esquartejamento"), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento ("corte de tiras"), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis "não quero", com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de ver os benefícios da sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente "à razão"! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as "coisas boas"! ⁴¹⁸

Fabuloso o destino que tornou o culpado efetivamente culpado. Mas pouco racional, até. Apedrejamento, roda (que servia de apoio para quebrar os ossos do culpado com o martelo), empalamento, dilaceramento, pisoteamento por cavalos, fervura em óleo e vinho, corte de tiras da pele, excisão da carne do peito, cobrir com mel e deixá-lo às moscas: assim, *voilà*, "chegou-se finalmente à 'razão'"! Nesse ponto, Giacóia, afirma que

Com efeito, somente por meio do emprego de meios bárbaros e sangrentos - pela mobilização da agressividade e da violência, especialmente aquela ritualizada em práticas culturais religiosas e procedimentos penais, como os sacrifícios e os castigos – tornou-se possível fixar na memória incipiente de uma tosca semi-humanidade os primeiros lineamentos da responsabilidade e da obrigação, isto é, as formas mais elementares de *vínculo*, de responsabilidade e, portanto, de sociabilidade. Por conseguinte, a genealogia das práticas rudimentares do direito obrigacional, com o inevitável séquito de disposições e faculdades psíquicas nelas implicado – entre elas, principalmente a capacidade de avaliar, estimar, fixar e medir valores, o reconhecer equivalências, instituir e estabelecer créditos e débitos – coincide com os primórdios da sociedade e do Estado. ⁴¹⁹

Isto é, se, para Nietzsche, a crueldade precede a culpa, para Smith, as criaturas racionais culpadas se veem envolvidas em um elã de "sentimentos" ruins, acreditando, sobretudo, que, quando violam as regras, atentaram contra as "coisas boas" da razão e da moral; logo, sentem a culpa, e são objeto de imputação porque são racionais. A modernidade, então, realiza esta operação, esta elisão.

O que faz Nietzsche é desvelar tal violência ínsita à responsabilidade criada em dúctil amálgama com esta razão. Nesse sentido, pensar a responsabilidade moderna, sua consistência, seu funcionamento, é revelar "sob a forma das instituições ou das legislações, o passado esquecido das lutas reais, das vitórias ou das derrotas dissimuladas, o sangue seco nos

⁴¹⁸ NIETZSCHE, 2007, p. 53.

⁴¹⁹ GIACÓIA, 2001, p. 102.

códigos.⁴²⁰

Exemplo primaz deste modelo é o conceito de obrigação jurídica, que, como vastamente tratado anteriormente, faz reencontrar o sangue seco nos códigos por meio *desta mesma operação moderna*: a racionalização das feridas (tornadas necessárias a partir das relações causais entre homens racionais), a sistematização dos crivos (neutros a partir do momento em que deixados à competência da autoridade técnico-científica), a naturalização do medo (sentimentos decorrentes da razão moralizada fundante). Quer dizer, no campo do direito privado aparece a projeção, no “homem”, de toda uma naturalidade que tanto bem passou a fazer, e tão bem a assegurar, racionalmente, a imputação contra o devedor. Comparato assim cita Savigny:

No entanto”, escreve Savigny “neste projeto é a atividade do devedor deve ser entendida como o ponto principal, como a própria essência da obrigação, e o credor como acessório. Para uma obrigação, como em qualquer relação jurídica, em geral, o estado normal e natural é o reconhecimento e cumprimento voluntário da lei, enquanto que a luta contra a resistência injusto (a coerção, a ação) pode ser considerado como a recuperação de uma condição anormal.”⁴²¹

Deste modo, forja-se a lógica que elide a memória, o medo, a impossibilidade de escapar do cerco da obrigação, montado por meio do “pacto”. É o consentâneo obrigacional de uma socialização que deve excluir o conflito de seu programa, mas levar, em seu diagrama, aos limites das violência conhecidas a relação entre troca comercial o direito privado. Assim, o programa deve, bem ao contrário de desvelar esta segunda operação, remeter uma paz (vontade livre do devedor) a outra paz (vontade livre do credor), uma estabilidade (racional do devedor) a outra estabilidade (racional do credor). Realizar por completo a paz de outrora (contratação) fazendo jurídica uma racionalidade que inadmita o conflito como fundamento das relações: “a obrigação implica somente a existência de um dever da parte do devedor e não a da existência de um *poder do credor* (...) [que] está autorizado a qualquer ato, em virtude de seu crédito, para receber a prestação.”⁴²²

Ou seja, a causalidade leva, diretamente, da ação à reação, da verdade do pacto à verdade do ato punitivo: “a teoria voluntarista concebe, então, a obrigação como uma ligação

⁴²⁰ FOUCAULT, 2002, p. 324.

⁴²¹ Mantém-se, para referência: « Cependant », écrit Savigny « dans cette conception, c’est l’activité du débiteur qui doit être considérée comme le point capital, comme l’essence propre de l’obligation, et celle du créancier comme l’accessoire. Car dans l’obligation comme dans tout rapport de droit en général, l’état normal et naturel consiste dans la reconnaissance et l’exécution volontaire du droit, tandis que la lutte contre une résistance injuste (la coercion, l’action) ne peut être considérée que comme le redressement d’un état anormal>>. Comparato, 1964, p. 5.

⁴²² Mantém-se, para consulta:(...) l’obligation implique seulement l’existence d’un devoir de la part du débiteur et non celle d’un pouvoir du créancier. Celui-ci à vrai dire, n’est autorisé, en vertu de sa créance, à accomplir aucun acte, si ce n’est celui de recevoir la prestation. COMPARATO, 1964, p.3

entre duas atividades distintas, uma consiste na prestação do devedor e outra na coerção que o credor pode exercer sobre o devedor”.⁴²³ A adjudicação da casa de uma família, a prisão por dívidas, o escárnio público do devedor, a sentença de morte contra o falido, tudo isso é o redirecionamento de certa situação concreta à posição normal da ordem das vontades. O poder e a potência desaparecem das operações lógicas da imputação (não há, portanto, senhor imputador, servo vítima; nem tampouco um conteúdo não numérico externo ao que se imputa).

E isto não é – como decorre das leituras de Nietzsche, Leiter, e Giacóia – uma consequência do “aprofundamento teórico” na inter-relação entre o sujeito de direito e essência do sentimento do homem racional. Ao contrário, trata-se de uma operação realizada em conexão com aquela que funda o “homem” moderno.⁴²⁴ Ou seja, ainda que esmorecida, a razão do “homem” é suficiente para, per se, fazer a liberdade restringir-se a si mesma até os limites com os quais puder sonhar. E, a partir de então, os talhos nos corpos serão mera razão em ato, dilaceração lógica reflexa ao mau uso da liberdade pelo homem racional:

Sendo pretensão à totalidade em extensão, o direito é limitado, *em compreensão*, pela mesma regra de universalização. “O direito, diz também Kant, e a faculdade de coagir são uma e a mesma coisa.” Posição do direito que é um problema de gestão de coerção, não no sentido de que é uma técnica à disposição do governo, mas, pelo contrário, como uma forma de vincular rigorosamente qualquer possível utilização da coerção. A fórmula de Kant não deve ser entendida como se o direito se confundisse com o exercício da coação, ele desempenha, no vocabulário mesmo de Kant, o papel de uma crítica desta faculdade. Não se pode, por meio do direito obrigar a fazer; mas somente me impedir de fazer. A coação não é jurídica senão como obstáculo àquele que interpusesse injusto obstáculo a uma liberdade, é de se dizer que não respeita o princípio da coexistência das liberdades. (...) A coação jurídica não é nunca primeira ou imediata; mas, por assim dizer, reflexiva. Menos da ordem da ação que da reação. Da legítima defesa.⁴²⁵

⁴²³ Mantém-se, para consulta: La théorie volontariste conçoit donc l’obligation comme un rapport de deux activités distinctes, l’une consistant dans la prestation du débiteur et l’autre dans la coercition que peut employer le créancier sur ce dernier. COMPARATO, 1964, p.4

⁴²⁴ Para Ewald, em tradução livre: A liberdade liberal coloca o homem como uma espécie de soberano de si mesmo, causa final que não pode ser causada senão por ela mesma. Sem dúvida, a natureza, o mundo, e outros, afetam o homem liberal; este não é impassível, muito menos insensível. Ele deve contar com si mesmo, suas paixões, suas fraquezas, e tudo o que não é ele mesmo, se acomodar, aproveitar a oportunidade, para unir suas forças, controlar a adversidade. Mas sem que isso possa, em qualquer hipótese, reduzir os privilégios exorbitantes de sua vontade. O que ele consegue, vitórias ou derrotas, ele não pode atribuir a si mesmo. Definido por uma liberdade ativa, condenado a viver de acordo com suas exigências, o homem liberal é, ao mesmo tempo, sem pretexto e sem desculpa. EWALD, 1986, p. 85.

⁴²⁵ Mantém-se, para consulta: Ayant prétention à la totalité en extension, le droit est limité, *en compréhension*, par la même règle d’universalisation. « Le droit, dit encore Kant, et la faculté de contraindre sont une seule et même chose. » Position du droit qui fait un problème d’administration de la contrainte, non pas au sens il serait une technique à la disposition d’un gouvernement, mais, à l’inverse, comme une manière de lier rigoureusement tout usage possible de la contrainte. La formule de Kant ne doit pas s’entendre comme si le droit se confondait avec l’exercice de la contrainte ; il joue plutôt, dans le vocabulaire même de Kant, le rôle d’une critique de cette faculté. On ne peut pas, par le droit m’obliger à faire ; mais seulement m’empêché de faire. La contrainte n’est juridique que comme obstacle à ce qui viendrait faire injustement obstacle à une

O direito controla toda violência – qualquer uma. Logo, a violência institucional – autorizada aos entes privados pelo *socius*, ou por este diretamente exercida, é, por certo, decorrência lógica da razão. Afinal, toda vontade é de paz, e o direito é todo razão e liberdade. Portanto, a resposta à ilicitude (coação; Haftung) é sempre legítima defesa do outro ou do *socius*. Na modernidade, o homem operou a definitiva supressão de qualquer violência ao inventar a competência do outro e do *socius* para imputar a resposta racional e neutra – ainda que violenta, ainda que inserta no primevo eixo mesmo da crueldade – contra o desvio não-natural à sua cadeia significativa.

Ora, mas esse “homem”, é certo, não se basta inserto nesse eixo. Pois o *topos noetos* da sociabilização moderna precisa ainda fazer a máquina funcionar. Isto é, ele precisa, enfim, de um “homem” capaz de fazer desta liberdade o próprio eixo de sociabilização fora da tribo, fora do feudo, e, sobretudo, fora do Estado. Isto é, é necessária a construção de uma soberania legítima para, em essência, sociabilizar:

É a tudo aquilo que Kant estava se referindo, quando, no Prefácio da Antropologia, ele deu a ela, como objeto, determinar o que o homem fez – ou pode e deve fazer a si mesmo como “Wesen freihandelndes”: comércio da própria liberdade por ela mesma, se limitando no movimento pelo qual ela se afirma; manipulação na qual os compromissos do comércio não perdem jamais a clareza de um reconhecimento puro e simples. Tratando do homem como “freihandelndes Wesen”, a Antropologia desconecta toda uma zona de “livre comércio” onde o movimento da liberdade como de mão em mão, e ligando-se, assim, aos outros por surdo e ininterrupto comércio, que o mistura a uma residência sobre toda a superfície da Terra. Cidadão do mundo.⁴²⁶

Ou seja, o comércio se torna não somente necessidade contingente, nem, tampouco, sentido de uma prática estritamente econômica, movida por motivos econômicos. Ele denota, segundo tal leitura, uma forma de legitimação político-ontológica de uma cultura de decadência. Isto é, ele é a própria cadeia de transmissão mundial da legitimidade pessoal ou política legítimas para fundamentar um regime de liberdade pessoal.

Isto é, o comércio constrói suas teias ao circundar, infinitamente, o mundo com suas operações. E este complexo de atos – ou, ainda, cada ato deste complexo de atos – nada mais

liberté, c'est-à-dire que ne respecterait pas le principe de coexistence des libertés. (...) La contrainte juridique n'est jamais première ni immédiate ; mais pour ainsi dire réflexive. Moins de l'ordre de l'action que de la réaction. De la légitime défense. EWALD, François, *État Providence*, Grasset, Paris, 1986, p. 62.

⁴²⁶ Mantém-se para consulta: C'est à tout cela sans doute que Kant faisait allusion, lorsque dans la Préface de l'Anthropologie, il lui donnait comme objet de déterminer ce que l'homme fait, — ou peut et doit faire de lui-même en tant que «freihandelndes Wesen»: commerce de la liberté avec elle-même, se limitant dans le mouvement par lequel elle s'affirme ; manipulation où les compromissions de l'échange ne s'épuisent jamais dans la limpidité d'une reconnaissance pure et simple. Traitant de l'homme comme «freihandelndes Wesen», l'Anthropologie dégage toute une zone de «libre-échange» où l'homme fait circuler ses libertés comme de la main à la main, se liant ainsi aux autres par un sourd et ininterrompu commerce, qui lui ménage une résidence sur toute la surface de la terre. Citoyen du monde. FOUCAULT, 2008-B, p. 27/28.

é do que a expressão da convergência desse moderno homem racional calculante com seus iguais ao redor da Terra.

É por tal via que o “cidadão”, então, torna, no ato do “comércio da própria liberdade por ela mesma, se limitando no movimento pelo qual ela se afirma; manipulação na qual os compromissos do comércio não perdem jamais a clareza de um reconhecimento puro e simples”, global sua cidadania. Pois, *per se*, ele é não só cognitiva, mas, da mesma maneira, juridicamente legítima para fazê-lo integrar o mundo no qual está imerso.

Afinal, na constatação da indiferenciação geral da “vontade”, que se pode expressar apenas como “liberdade” de trocar, só se pode trocar por conta de um uniforme “gênero de estimativa (...) [que] emprega instintivamente e incessantemente para tudo, também (...): em relação a tudo o que é produzido ele pergunta pela oferta e a demanda, *a fim de estabelecer para si o valor de uma coisa.*”⁴²⁷ O gosto se reduz ao cálculo, e a vontade de potência, ao ganho.

O homem capaz de criar é, portanto o homem capaz de construir seus próprios sentidos, suas próprias possibilidades de justiça – se quiser ainda continuar lidando com tal categoria. Ou seja, na medida em que o homem se desloca com relação ao “homem” ele cria seus próprios enquadramentos: daí que Nietzsche – que não necessariamente associa liberdade à perversidade – compreende o senso criador, o senso estético, como aquele cativo dos homens que traçaram sua própria rota em meio ao colapso das possibilidades do “homem”.

Eis, então que não só o regime pulsional da culpa, mas toda a grade lógica da responsabilidade colapsa. A forja de novos homens pressupõe sua exclusão de qualquer consideração. Pressupõe, em resumo, que não sejam mais arrastados os grilhões dos tempos passados, irrefletidos objetos lógico-pulsionais das marcas do terror sobre o corpo.⁴²⁸ É, então,

⁴²⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 28.

⁴²⁸ E qual pode ser nosso único ensinamento? - que ao homem ninguém dá suas propriedades, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e antepassados, nem ele mesmo (– a insensatez da representação aqui recusada em último lugar foi ensinada, como “liberdade inteligível”, por Kant, talvez já por Platão também). Ninguém é responsável por em geral estar aí, por ser assim e assim, por estar sob essas circunstâncias, nesse meio. A fatalidade de seu ser não é dissociável da fatalidade de tudo aquilo que foi e que será. Ele não é a consequência de um propósito próprio, de uma vontade, de um fim, com ele não é feito o ensaio de alcançar um “ideal de homem” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” - é absurdo querer arremessar sua essência em direção a algum fim. Nós inventamos o conceito “fim”: na realidade falta o fim ... É-se necessariamente, é-se um pedaço de fatalidade, pertence-se ao todo, é-se no todo - não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo ... Mas não há nada fora do todo! - Que ninguém mais seja responsabilizado, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma causa prima, que o mundo, nem como sensorium, nem como “espírito”, seja uma unidade, isto somente é a grande libertação - com isto somente é restabelecida a inocência do vir-a-ser ... O conceito “Deus” foi até agora a máxima objeção contra a existência ... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: com isto somente redimimos o mundo. NIETZSCHE, 1999, p. 379.

necessário abandonar o terror, mas não só no corpo, mas também em todos os meios de sua recondução a ele, isto é, em todas as formas “culturais”, “científicas”, “técnicas” que fazem retornar a comutação diabólica da matriz ao regime biológico deste macaco demasiado ereto. É essencial que, enfim, a ele seja permitido esquecer, mas, antes de tudo, que ele encontre o caminho que conduz, enfim, a este esquecimento ativo do homem que constrói a si mesmo.

O direito é a *expressão* da vontade, liga-se, assim, ao confronto entre os homens que tem capacidade de medir-se, avaliar-se e criar valores. E é por isso que o estudo que intenta Nietzsche é o da historicidade da *responsabilidade*, que a articula, no regime psíquico, com memória, a culpa e o ressentimento, e, na estrutura de seu sentido, com a relação do homem com os outros homens (tornando-os “homens”), é por isso que, ao repensá-la, resta por abri-la à persistência de seus sentidos primevos. O que, no limite, mostra o homem desvelando-se como efeito residual da guerra aos velhos instintos, batalha que, se bem travada, transformá-lo-á em soberano de si. Mas isso, apenas em caso de vitória.

A vontade de potência, na busca genealógica cuida de desmistificar o ser em essência, voltando-o para as linhas de força e não mais para os limites traçado pela normatividade do próprio conhecimento. E mostrar a origem dos conceitos, que construídos ao longo da história e por hábito se entronaram na posição de dignos do status “universal” e “verdadeiro”, também coloca o sujeito de tal maneira na contra história da pacificação, preconizada pelo conhecimento, que o conflito e a luta direta com o outro, permite-lhe se dissolver e, fundamentalmente, superar-se.

BIBLIOGRAFIA

ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. 2ª ed., Malheiros, São Paulo, 2011.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche and Paradox*. Trad. Mark S. Roberts, New York: State University of New York Press, 2006.

ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Etienne, *Lire le Capital*, II, Maspero, Paris, 1969.

ARGAN, Giulio Carlo. *A arte moderna na Europa - De Hogarth a Picasso*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARGAN, Giulio Carlo. *Arte moderna*. Trad. Denise Bottmann e Frederico Carotti. 2ª ed., 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da Moral*. 2 e.d. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e os gregos*. Hypnos (São Paulo), v. II, p. 273-287, 2008.

AZEREDO, Vânia Dutra; SMILGYS, Thaís Helena. *Decadência e Filosofia em Nietzsche*. Humanidades em Revista (Ijuí), v. 6, p. 113-130, 2008.

BATAILLE, Georges. *Maîtres ou esclaves?* in BATAILLE, Georges, *Œuvres Complètes II*, Gallimard, Paris, 1970.

_____. *Dossier de la polémique avec André Breton*, in BATAILLE, 1970, p. 102.

_____. *L'Expérience Intérieure*. in BATAILLE, Georges, *Œuvres Complètes V*, Gallimard, Paris, 1973.

_____. *La limite de l'utile*. in BATAILLE, Georges, *Œuvres Complètes VI*, Gallimard, Paris, 1976-A.

_____. *Le don de soi*. in BATAILLE, Georges, *Œuvres Complètes VII*, Gallimard, Paris, 1976-B.

BEAUFRET, Jean, *Heidegger et Nietzsche : Le Concept de Valeur*, in *Colloque de Royaumont – Nietzsche*, Les Paris : Editions Minit, 1967.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Crítica e Conceito*. In: Modernos e Contemporâneos. Número Especial sobre Kant, 2000.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Trad. de Emanuel Lourenço Godinho. Edições 70, Lisboa, 1982.

BRAUDEL, Fernand. *Civilisation Matérielle, Economie, Capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*. Tomo 2. *Les Jeux de L'Echange*. Armand Colin, Paris, 1979,

BRINZ, Alois von, *Lehrbuch der Pandekten*, Zweiter Band, Erlangen, 1879.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo, Editora Mandarim, 2000.

CASTEL, Robert, *Os médicos e os juízes*, in FOUCAULT, Michel *Eu, Pierre Riviere, que degolei minha mãe, Minha irmã, e meu irmão – Um caso de parricídio do século XIX*. Trad. Denize Lezan de Almeida. 5ª ed., 1991.

COMPARATO, Fábio Konder, *Essai D'analyse Dualiste de l'Obligation en Droit Privé*, Dalloz, Paris, 1964.

COASE, Robert. *Adam Smith's View of Man*, in *Journal of Law and Economics*. In <http://www.jstor.org/discover/10.2307/725080?uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101686918707>, 1976.

COLLI, Giorgio. *Filosofia Dell'Espressione*. 2ª ed. Milão: Adelphi Edizioni, 1969.

_____. *Dopo Nietzsche*. 2ª ed. Milão: Adelphi Edizioni, s/d.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'anna Martins. 1ª ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *Lógica do Sentido*; tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade São Paulo, 1974.

_____. *Logique du Sens*, Les Editions De Minit, Paris, 1969.

_____. *Nietzsche*, 13ª ed., PUF, Paris, 2006, .

_____. *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris, 1983.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*, Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

_____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 1, tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Editora 34, São Paulo, 2005.

_____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 2, tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Editora 34, São Paulo, 2007.

_____. *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 3, Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, Editora 34, São Paulo, 1996.

_____. *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 5, trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa, Editora 34, São Paulo, 2000.

DERRIDA, Jacques, *De La Grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967.

_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 1ª ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa; António M. Magalhães; Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Spectres de Marx – L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, 1ª ed., Galilée, Paris, 1993.

EWALD, François, *État Providence*, Grasset, Paris, 1986.

FERRARA, Francesco, *Il Fallimento*, 3ª ed, Giuffrè, 1974, Milão.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Trad. Goetz Richter, Continuum, Londres, 2003.

FOUCAULT, Michel, *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª edição/3ª reimpressão; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008-A.

_____. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

- _____. *Em Defesa da Sociedade*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- _____. *Eu, Pierre Riviere, que degolei minha mãe, Minha irmã, e meu irmão – Um caso de parricídio do século XIX*, (trad. Denize Lezan de Almeida) 5ª, Edição 1991.
- _____. *Introduction à l'Anthropologie in Kant, I. Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008-B,
- _____. *Microfísica do Poder*. Trad. Lígia M. P. Vassalo, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- _____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, 2ª edição, Rio de Janeiro, 2001.
- FREITAS, Augusto Teixeira de, *Código Civil - Esboço*, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1860.
- GAILLARD, Emanuel, *Le Pouvoir en Droit Privé*, Economica, Paris, 1986.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2001.
- _____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo, RS: UPF, 2005.
- _____. *Esquecimento, memória e repetição*, in *Psicologia & Sociedade*; 13 (2): 58-91; jul./dez.2001.
- GIAMETTA, Sossio, *Colli e Montinari*, Istituto Italiano Per Gli Studi Filosofici, Nápoles, 2007.
- GRATZER, Karl, *Introduction*, in GRATZER, Karl, STIEFEL, Dieter (coord.), *History of Insolvency and Bankruptcy from an International Perspective* Södertörns Högskola, 2008.
- GUINSBURG, J. (Org.). *O Expressionismo*. Stylus, volume 11. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- HABERMAS, Jürger (trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento), *O Discurso Filosófico da Modernidade – Doze Lições*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- HANSMANN, Henry; KRAAKMAN, Reinier; SQUIRE, Richard, *Law and the Rise of the Firm*, *Harvard Law Review*, Vol. 119, nº 5, Harvard University Press, Cambridge, 2006
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Band I. Berlin: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã – Ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e*

Civil. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes 2003.

HUIZINGA, Johan. *The Waning Of The Middle Ages - A study of the forms of life, thought and art in France and the Netherlands in the and XIVth Centuries*. Trad. HOPMAN, F. Edward Arnold & co., 1924, Londres.

_____. *O Declínio da Idade Média*. Trad. de Augusto Abelaira. 2ª ed., Editora Ulisseia, 1985.

IRTI, Natalino. *L'ordine giuridico del mercato*. 2ª ed, Laterza, Roma, 2003.

_____. *Nichilismo Giuridico*. Sagittari Laterza, Roma-Bari, 2005.

JOHNSTON, David, *Roman Law in Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005.

KELSEN, Hans, *Society and Nature – A Sociological Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago, 1947.

KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Monnaie vivante*, Payot & Rivages, Paris, 1997-A.

_____. *Nietzsche and the Vicious Circle*. Trans. Daniel W. Smith. Chicago: The University of Chicago Press, 1997-B.

_____. *Sade mon prochain précédé de Le philosophe scélérat*, Paris : Seuil, 1967.

KOROBKIN, Donald R., *Bankruptcy Law, Ritual, and Performance*, Columbia Law Review, Vol. 103, No. 8, Columbia Law Review Association, 2003.

LARENZ, Karl (trad. José Lamago), *Metodologia da Ciência do Direito*, 3ª ed., Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997.

LE GOFF, Jacques, *Le moyen âge entre le futur et l'avenir*, in Vingtième Siècle. Revue d'histoire n°1, Paris, 1984.

_____. *As raízes medievais da Europa*, Trad. Clasen, Editora Vozes, Petrópolis, 2007.

_____. *A Bolsa e a Vida – Economia e religião na Idade Média*, Trad. Rogério Silveira Muio, 2ª edição, 3ª reimpressão, 2004.

LEBRUN, Gerard. “*Surhomme et homme total*”, in *Cahiers philosophiques*, n° 90 – Spécial Nietzsche –, Paris : CNDP, 2002.

LEITER, Brian. *Routledge Philosophy GuideBook to Nietzsche on Morality*. 1ª ed., London: Routledge, 2002.

_____. Introduction – *The place of Daybreak in the Nietzschean corpus*. in Friedrich Nietzsche. *Daybreak Thoughts on the prejudices of morality*. Trans. R. Hollingdale. New York: Colgate University/Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LEVRATTO, Nadine, *Abolition de la contrainte par corps et évolution du capitalisme au 19ème siècle*, in *Economie et Institutions*, vol. 8, n° 2, 2009.

LYOTARD, Jean-François, *Heidegger and "the jews"*, Trans. Andreas Michel and Mark S. Roberts, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1990.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Rev. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, (Coleção CLE; v. 41), 2005.

_____. *Kant e-Prints* – Vol. 2, n. 5, 2003, p. 7-8.

LOSURDO, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.

MARRONE, Matteo, *Istituzioni di Diritto Romano*, 3ª edição, PALUMBO, Palermo, 2006

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *Nietzsche – Das Forças Cósmicas Aos Valores Humanos*, editora brasiliense, São Paulo, 1990-A.

_____. *Nietzsche e a Revolução Francesa*. Discurso; Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo (18):85-96, 1990-B.

MAUSS, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Norton Library, 1967.

MAZEAUD, Henri; MAZEAUD, Jean; MAZEAUD, Léon ; JUGLART, Michel; CHABAS, François, *Leçons de Droit Civil - Introduction a l'Etude du Droit, Leçon de Droit Civil*, 1º Tomo, Vol. 1, Montchrestien, Paris, 2000,

MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTINARI, Mazzino. *Che Cosa ha Detto Nietzsche*. Milão: Adelphi Edizioni, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche's Affirmative Morality. A Revaluation Based in the Dionysian World-View*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.

_____. *Ego Sum*. Flamarion, 1979.

_____. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée, 1993.

NEVES, Marcelo, *Entre Têmis e Leviatã: Uma Relação Difícil – O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 volumes. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Mortinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Werke Kritische Gesamtausgabe*, 30 volumes. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Mortinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

_____. *Além do Bem e do Mau – Ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi, Curitiba: Hermus, 2001-A.

_____. *Assim falou Zarathustra – Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora – Reflexões sobre os Preconceitos Morais*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001-B.

_____. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, 10º,

reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras Incompletas*. In: Coleção “Os Pensadores”. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1999.

PLANIOL, Marcel, RIPERT, Georges, *Traité Élémentaire de Droit Civil*, Vol. 2, LGDJ, Paris, 1926.

POELLNER, Peter, *Ressentiment and morality*, in MAY, Simon (org.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality – A Critical Guide*, 1ª ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

PORTALIS, Jean-Étienne-Marie, *Discours préliminaire du premier projet de Code civil*, in *Des Observations des Tribunaux D'Appel et du Tribunal de Cassation Sur le Projet de Code Civil*, Éditeur Crussaire, 1802-A.

_____. *Sur L'Organisation des Cultes*, in *Discours du Portalis*, Le Clere, Paris, 1802-B.

POTHIER, Robert-Joseph, *Traité des Obligation*, in *Œuvres de Pothier*, Tomo 2, Cosse bt N. Delamotte, Paris, 1848.

PRADO, Lídia Reis de Almeida. *Racionalidade e emoção na prestação jurisdicional*. In: ZIMERMANN, David; COLTRO, Antônio Carlos Mathias (Coord.). Aspectos psicológicos na prática jurídica. Campinas: Millennium, 2002.

_____. *O juiz e a emoção : aspéctos da lógica judicial*. 3. ed. Campinas: Millennium, 2005.

SACHS, Stephen E., *From st. Ives to Cyberspace: The Modern distortion of the Medieval 'Law Merchant'*, in American University International Law Review, Vol. 21, No. 5, pp. 685-812, Washington, 2006.

SANTELLA, Paolo, *Le Droit des Faillites d'un Point de Vue Historique*, Faculté de Droit de l'Université Catholique de Louvain, Louvain, 2002

SGARD, Jérôme, *Bankruptcy Laws: Part of Global History*, in Debin Ma et-Jan Luiten van Zanden, Law and Long Term Economic Change: An Eurasian Perspective, Stanford University Press, in <http://spire.sciences-po.fr/hdl:/2441/4vc7skecu3q7u7s984ph8b1c5/resources/bankruptcy-as-a-global-institution.pdf>.

SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge,

2002.

STATEN, Henry, *A Critique of The Will To Power*, in *A Companion to Nietzsche*, 2006.

STENGERS, Isabelle, *A Invenção das Ciências Modernas*, Trad. Max Altman, 1ª ed, Editora 34, São Paulo, 2002.

THALER, Edmond, *Des Faillites en Droit Comparé*, Primeiro Tomo, Arthur Rousseau Editeur, Paris, 1887.

TURGOT, Anne Robert Jacques, *Œuvres de Turgot*, Tomo 1, Guillaumin Libraire, Paris, 1844.

VAN WETTER, P., *Les Obligations en Droit Romain*, A. Durand et Pedone-Lauriel, Paris, 1883.

WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System – Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Berkley, 1974.

WHITE, Lawrence H., *Bankruptcy as an Economic Intervention*, in *Journal of Libertarian Studies*, Vol. I. No. 4. PP. 281-288, Pergamon Press, Oxford, 1977.

WIEACKER, Franz, *História do Direito Privado Moderno*, 2ª ed. Almedina, Coimbra, 1995.

WILKERSON, Dale. *Nietzsche and the Greeks*. Londres: Continuum, 2006.

ZACHARIAE, C. S. (trad. Frédéric Charles Rau e Charles Aubry), *Cours De Droit Civil Français*, Tomo I, Meline Cans et Comp., Bruxelas, 1850.